

СЕРИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
«МУДРОСТЬ ВЕКОВ»

БУДДИЙСКИЙ ВЗГЛЯД НА МИР



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1994

Редакторы-составители
Е. П. Островская и В. И. Рудой
Управляющий издательством *А. В. Старынин*
Оформление *Л. А. Морозовой*

Буддийская культура — органическая составляющая евразийского духовного пространства, и в этом отношении интерес российского читателя к письменным памятникам данной культуры закономерен.

Книга «Буддийский взгляд на мир» представляет читателю, заинтересованному в углубленном изучении буддийской культуры, результаты современных исследований, выполненных в СПбФ ИВ РАН. Исследования выполнены на оригинальном материале письменных памятников, пользующихся до настоящего времени высоким авторитетом в буддийской среде.

ISBN 5-87452-056-2

© Издательство
«Андреев и сыновья»,
1994.

Вместо предисловия

Буддийская культура — органичная составляющая евразийского духовного пространства, и в этом отношении интерес российского читателя к письменным памятникам данной культуры закономерен. Отечественная буддология первой трети XX в. уделяла весьма значительное внимание изучению буддийского мировоззрения, и в первую очередь классического философского наследия. Санкт-Петербургская буддологическая школа во главе с академиком Ф. И. Щербатским создала непревзойденные образцы исследований академического характера. Но в то же время российские ученые-буддологи отчетливо сознавали необходимость удовлетворения широкого интереса к буддизму, стремления читательской аудитории глубоко понять и уяснить, в чем состоит особенность буддийского взгляда на мир, его отличие от христианского мировосприятия.

Традиция российских буддологических исследований, прерванная в 30-е гг., была возрождена усилиями нескольких поколений ученых. В настоящее время можно с уверенностью утверждать, что эта область отечественной науки переживает новый период расцвета, о чем свидетельствует не только количество текущих публикаций, но и широкий охват мировоззренческой проблематики буддизма, желание исследователей реконструировать основные черты буддийского мировоззрения эпохи древности и раннего средневековья на основе письменных памятников.

Замысел данной книги обусловлен потребностью представить читателю, заинтересованному в углубленном изучении буддийской культуры, результаты современных исследований, выполненных в Санкт-Петербургском филиале института востоковедения Российской академии наук. Монография посвящена основным смысловым этапам становления буддизма в Индии, анализу процесса его распространения на Дальний Восток (Китай), различным формам функционирования буд-

дийской религиозной идеологии. Исследования выполнены на оригинальном материале письменных памятников, пользующихся до настоящего времени высоким авторитетом в буддийской среде.

Монография состоит из восьми частей. Введение и две первые части, посвященные индобуддийской религиозно-философской традиции, написаны В. И. Рудым. Третья и четвертая касаются проблемы реконструкции буддийских космологических представлений; их авторы соответственно Е. П. Островская и А. Б. Островский.

Пятая — седьмая части объединены общей проблемой воссоздания различных аспектов функционирования буддийского мировоззрения в раннесредневековом Китае. Часть пятая, подготовленная Е. А. Торчиновым, охватывает ранний этап формирования буддо-даосских космологических представлений, сложившихся в элитарной монашеской среде. Часть шестая представляет популярные формы буддизма, народные верования. Ее автор М. Е. Ермаков знакомит читателя с картиной потустороннего (загробного) мира. И, наконец, в седьмой части М. Е. Кравцова, исследователь мировоззрения аристократии раннесредневекового Китая, рассматривает роль этого социального слоя в усилении идеологической функции буддизма в системе китайской государственности.

Восьмая, историографическая часть подготовлена буддологом-архивистом Т. В. Ермаковой.

Завершают книгу эпизоды из истории отечественной буддологии, касающиеся первых попыток реконструкции традиционной буддийской картины мира. В этом разделе публикуются лекционные материалы С. Ф. Ольденбурга и Б. Я. Владимирцова, сделавшиеся в наши дни библиографической редкостью. Эти лекции, прочитанные крупными отечественными востоковедами на Первой буддийской выставке в Петербурге, положили начало научной популяризации буддизма в нашей стране.

ВВЕДЕНИЕ

Формирование буддийского философского дискурса (Исторические особенности мышления)

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

Распространение буддизма на Дальний Восток и в Центральную Азию было не чем иным, как распространением индийской культуры в эти новые для буддизма регионы. Индобуддийская традиция столкнулась на своем пути с автохтонными мировоззренческими системами, в состав которых наряду с нефилософскими формами общественного сознания иногда входил и достаточно высокоразвитый философский дискурс. Буддийские философские трактаты переводились на языки регионов распространения буддизма, и в этом процессе огромную роль играли автохтонные идеологические традиции. Буддийская философская проблематика в ходе рецепции оформлялась посредством понятийно-терминологического аппарата местных мировоззрений. А это, в свою очередь, означало, что индобуддийская философия существенным образом трансформировалась под влиянием автохтонного теоретического сознания. В связи с этим исследование философской

мысли стран буддийского ареала предполагает в качестве необходимого решение двух предварительных задач: *во-первых*, решение проблемы реконструкции исходных (в плане рецепции) индобуддийских форм философствования и, *во-вторых*, максимально отчетливую реконструкцию автохтонных воспринимающих идеологических систем. Здесь важно отчетливо уяснить, что воспринимающие идеологические системы могли и не содержать в своем составе философский дискурс, как это было, например, в Тибете, где подобного рода дискурс до появления буддизма не был известен. Тем не менее автохтонная традиция выступала в роли идеологического субстрата, способного в значительной степени трансформировать буддийские философские построения¹.

Цель настоящего раздела — очертить в самом общем виде круг историко-философской проблематики, связанной с исследованием рецепции индобуддийской философии в ареале распространения буддизма. Первый вопрос, который необходимо осветить в этой связи, касается формулировки предлагаемого нами подхода к исследованию буддизма как полиморфного идеологического образования. Классический индийский буддизм известен нам благодаря огромному письменному наследию, включающему в себя весьма значительное количество специальных философских сочинений. Однако изучение этих трактатов не может и не должно производиться изолированно от разработки проблемы взаимоотношения религии и философии в буддизме. Буддийская религиозная доктрина не предполагает понятия ортодоксии. Философская экзегеза могла развиваться в весьма широком русле, санкционированном традиционной буддийской установкой на идеологическую толерантность. Тем не менее это русло неизбежно предопределяло границы, за которые буддийская мысль никогда не выходила, стремясь сохранить свою религиозно-идеологическую аутентичность.

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

Наряду с религиозной доктриной и философским дискурсом классическая индобуддийская традиция включала в себя определенную форму «духовного делания» — буддийскую йогу. Она представляла собой род психотехнической практики, в процессе которой осуществлялось направленное изменение состояний сознания. Сама техника изменения состоя-

ний сознания восходит, по-видимому, к архаическим формам ритуальной практики, зафиксированным не только в буддийской, но также и в других религиозных традициях Индийского субконтинента, Дальнего Востока, Центральной и Юго-Восточной Азии и прочих регионов.

Таким образом, буддизм, будучи сложным идеологическим образованием, одновременно функционировал, как минимум, на трех уровнях: как религиозная доктрина, как совокупность философских школ и, наконец, как система религиозной психотехнической практики. Здесь важно подчеркнуть, что мы говорим о буддизме именно как об определенной религиозно-философской целостности, получившей развитие в индийских монашеских сообществах. Одновременно с этим буддизм функционировал и как популярная религия², последователи которой, как правило, имели очень смутное представление о философии и тонкостях религиозной догматики. Особенно рельефно различие монашеской и популярной ориентаций в буддизме выявляется в подходе к осмыслению содержания иконографии. В рамках монашеской ориентации иконические изображения представляют собой лишь один из возможных семантических кодов для моделирования определенных состояний сознания. Последователь же простонародного буддизма осмысляет такие изображения совершенно в ином ключе — как красочные религиозно-мифологические сюжеты, стимулирующие религиозное чувство.

Таким образом, теоретическое сознание культивировалось исключительно только в пределах центров буддийской учености, в монашеских сообществах (сангха в узком смысле слова). Именно в этой среде, свободной от какой бы то ни было материальной производительной деятельности, и начинают исподволь формироваться элементы логико-понятийного типа мышления, свойственного зрелому этапу развития философской мысли. Здесь мы должны подчеркнуть, что индийское общество эпохи древности и раннего средневековья в аспекте своей организации характеризовалось исключительной стабильностью социокультурных институтов. А это, в свою очередь, применительно к проблеме исторического типа мышления означает, что в индийском обществе господствовал тип мышления, соответствовавший эпохе создания этих институтов. В отечественной научной литературе такой тип мышления получил название мифопоэтического, или мифологического³. Стадиально это наиболее ранний исторический тип мышления, ему свойственны такие способы упорядочения знаний и прокладывания смысловых связей, которые соответствуют мифологическому моделированию мира. Понятия как таковые на

стадии мифологического мышления еще не проявлены в зрелом виде, но это, однако, никоим образом не препятствует функционированию высокодетализированных культурно-семантических кодов.

Буддийская религиозная доктрина и формировалась именно при посредстве того исторического типа мышления, который мы попытались только что охарактеризовать. Форма фиксации буддийской доктрины не представляет собой систематического изложения догматики. Беседы и поучения, приуроченные к конкретному случаю и конкретной аудитории, долгое время функционировали в устной передаче. При этом важно иметь в виду, что изложение буддийской догматики неразрывно связано с проблемой становления специфической культурной семантики, свойственной буддизму. Буддийская идеологическая традиция не располагала изначально своими собственными смыслообразующими формами. Эти формы создавались в процессе специфической переработки общиндийских культурных категорий. Отмеченный процесс не есть нечто уникальное, свойственное только буддизму. Как раз наоборот: любая индийская религиозно-философская система вне зависимости от того, на какую именно религиозную доктрину она замыкалась, использовала общиндийский фонд социокультурных представлений. Отличие состояло в способе организации того смыслового единства, той системной целостности, которая и обеспечивала собой самотождественность каждой отдельно взятой религиозно-философской традиции.

Буддийская философская традиция возникает, как уже отмечалось выше, как традиция систематической экзегетики. Цель этой экзегетики состояла в упорядочении и кодифицировании той специфически буддийской семантики, которую приобретали в рамках рассматриваемой доктрины общие для Индийского субконтинента культурные представления. Буддийская религиозная доктрина ассимилировала практически все эти представления. Однако мы должны иметь в виду, что подобная ассимиляция предполагала и негативный способ переработки. Характерный пример этого — негативная ассимиляция буддизмом брахманистского представления о субстанциальной душе (*атман*). Буддизм выдвигает доктринальный постулат, формулируемый как «не-душа» (*анатма*) и по существу представляющий собой запрет на идею о субстанциальной душе. Но этот запрет отнюдь не следует уподоблять попытке элиминировать это представление, как бы зачеркнуть его. Ведь в общиндийской системе традиционной культуры идея духовной целостности имела свою отчетливую структурно-функциональную роль и не-

могла быть изъята без того, чтобы вся эта система не рухнула. Буддизм, противопоставляя свою доктрину брахманистским идеологическим представлениям, стремится разрушить стержень этих представлений — идею о мировой душе, выдвигая конструктивную концепцию несубстанциального потока психической жизни. Но эта концепция получает свою детальную разработку и тем самым закрепляется в традиции только в рамках логико-дискурсивного (философского) уровня буддизма. В пределах же доктрины фиксируется только постулат «не-душа».

Попробуем резюмировать сказанное выше. Буддийская религиозная доктрина включает в себя в качестве узловых пунктов целый ряд социокультурных представлений, составляющих аксиологический каркас любой индийской религиозно-философской системы. Эти представления выступают, таким образом, в структурно-функциональном отношении как идеологемы. Характерным свойством всех идеологем является их принципиальная полисемия. Это — единицы ценностного культурно-семантического кода, причем такие единицы, которые могут быть подвергнуты различным способам логико-дискурсивной реконструкции. Применительно к истории буддийских религиозно-философских школ это означает, что каждая идеологема обретает в процессе школьного толкования свою логико-понятийную концептуализацию.

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

Безусловно, внеисторичность традиции следует объяснять тем, что буддийские философы были апологетически ориентированными мыслителями. Но за таким утверждением кроется более существенное с историко-философской точки зрения обстоятельство. Любой крупный буддийский мыслитель предстает перед нами в своих сочинениях как бы в двух

исторических обликах одновременно: это теоретик, развивающий свои концепции в логико-понятийной парадигме мышления, и вместе с тем он же — религиозный адепт, моделирующий мир в соответствии с буддийской доктринальной мифологией. Таким образом, уже на уровне индивида отчетливо прослеживается свойственное буддизму как полиморфному идеологическому образованию сосуществование стадияльно различных исторических типов мышления.

Разумеется, было бы чрезмерным упрощением представлять дело так, как если бы стадияльно различные исторические типы мышления в историко-культурном процессе сменяли друг друга линейно и без каких-либо переходных форм. Стремясь отчетливо выявить «чистые» типы мышления, мы должны говорить лишь о доминировании определенной мировоззренческой системы в рамках социума. Так, на ранних этапах развития человеческого общества мифология функционирует как мировоззренческая система, определяющая место человека в моделируемом им самим мире. Религиозные системы, предлагая принципиально новое решение мировоззренческой проблемы, стремятся преодолеть предшествующую мифологию путем включения ее — в «отредактированном» виде — в круг своей догматики. И здесь важно обратить внимание на то обстоятельство, что религия, как и предшествующая мифологическая система, обслуживаются одним и тем же историческим типом мышления. На это впервые указал А. А. Потебня: «Мифическое мышление на известной ступени развития — единственно возможное, необходимое, разумное; оно свойственно не одному какому-либо времени, а людям всех времен, стоящим на известной ступени развития мысли; оно формально, т. е. не исключает никакого содержания — ни религиозного, ни философского, ни научного»⁴. А. Потебня, таким образом, выделил самое существенное в проблеме исторического типа мышления — его формальный аспект. Исторический тип мышления запечатлевает в себе логическую структуру господствующей мировоззренческой системы в широком смысле. Эта логическая структура, безусловно, коррелирует с логической структурой индивидуального мышления, но по мере развития человеческого общества связь приобретает все менее жесткий и однозначный характер. Так, в период господства архаической мифологии эта связь максимально жесткая, но уже в эпоху создания религиозной доктрины буддизма построение картины мира (буддийской космологии) свидетельствует о значительном ослаблении рассматриваемой корреляции.

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

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

Можно указать, однако, и на принципиально иные формы сосуществования различных исторических типов мышления в пределах одного философского трактата на примере той же космологии⁵. Мифопоэтическая традиция на Индийском субконтиненте, как и в любом другом регионе, тяготела к запечатлеванию существенно важных для человеческого социума знаний. Такие знания включали в себя технологическую информацию, эмпирические находки периода становления древней и раннесредневековой науки и информацию социокультурную, имеющую регулятивный для общества характер.

Космология, как она зафиксирована в философских трактатах классической индобуддийской традиции, может быть вполне обоснованно уподоблена эмпирическим текстам именно в отношении установок на закрепление социально значимой информации и формальных приемов ее фиксации. Но нельзя забывать при этом, что космологический трактат или раздел, посвященный космологической проблематике, не сопоставим с эпосом в жанровом отношении. Более того, философский текст и фольклорные произведения суть проявления различных форм общественного сознания. Это сходство, таким образом, может быть объяснено лишь чрезвычайной

устойчивостью мифологического типа мышления в истории буддийской культуры.

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

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

Философский текст как таковой возникает уже в тот период, когда нет нужды передавать технологические знания способами, выработанными в рамках мифопоэтической традиции. И это тем более так, поскольку в Индии весьма рано начинают появляться специализированные трактаты (лингвистические, медицинские и т. д.). Но поскольку, раз возникнув, философия тяготеет к выполнению мировоззренческой задачи в полном объеме, она естественным образом стремится взять на себя все те функции, которыми обладали тексты предшествовавших мировоззренческих систем. Среди этих функций задачи социальной информатики, говоря современным языком, занимали весьма значительное место. Древняя и раннесредневековая наука не образовывала самостоятельного секулярного комплекса, а представляла собой сумму технологий, с неизбежностью замыкавшуюся на мировоззренческую проблематику. Философия давала образцы теоретического мышления, в соответствии с которыми и складывалось научное знание. Но одновременно с этим философские трактаты, как мы стремились показать выше, включали в себя научно-технологические сведения, закрепленные в тех архаических формах, которые были свойственны допонятийному (мифологическому) типу мышления. Укажем здесь на:

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

Попытаемся свести воедино проблемы, затронутые нами в связи с буддийской религиозно-философской традицией. На передний план, как нам представляется, необходимо поставить вопрос о структурном полиморфизме классического индийского буддизма. В аспекте историко-философских исследований это означает необходимость реконструкции воззрений той или иной школы с учетом взаимосвязи философского дискурса, психотехнической практики и религиозной доктрины в буддизме.

Логико-дискурсивный текст, т. е. буддийский философский трактат, должен рассматриваться, таким образом, как конкретно-историческая версия развертывания всех трех уровней буддизма на синхронном срезе функционирования определенной школы или направления. Вне такого подхода⁶ к исследованию буддийской философии на материале письменных памятников чрезвычайно трудно, как нам думается, провести обоснованный и доказательный анализ взаимодействия философии и религии в буддизме, а также проследить влияние иных экстрафилософских факторов. А ведь помимо решения этих вопросов едва ли возможно выявить собственно историко-философские закономерности развития буддийской мысли на Индийском субконтиненте.

Вторая существенная проблема состоит в рассмотрении такого важнейшего фактора становления буддийского фило-

софского дискурса, как влияние стадияльно различных исторических типов мышления на формирование стиля и конкретных форм философствования. Нам хотелось бы особо подчеркнуть, что словосочетание «исторический тип мышления» мы употребляем не в качестве научной метафоры, за которой стоит некоторая размытая и аморфная интуиция. Но все же для того, чтобы это словосочетание обрело статус категорий, необходимо разрешить задачу описания логической структуры мифологического типа мышления. Эта задача уже поставлена, и первые шаги по реконструкции логических операций на этнографическом материале сделаны⁷. Однако философского осмысления этот вопрос еще не получил, хотя необходимость разработки концепции исторических типов мышления ощущается при работе с традиционными текстами очень остро.

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

Рассмотрение традиционных философских трактатов в аспекте логико-понятийного типа мышления привело нас к принципиально значимому выводу. Теоретическое сознание использует в качестве метафор отдельные элементы пред-

ществовавшей — мифологической — системы, однако эти метафоры привлекаются в тех случаях, когда локус понятия сложился, а само оно еще не выработано. Метафоры маркируют этот локус, являясь тем самым как бы субститутами понятия. Подобные интеллектуальные ситуации, отчетливо фиксируемые в оригинальных философских источниках, ставят перед нами проблему реликтов и дериватов мифопоэтической традиции в ткани буддийского философствования.

Уже сегодня мы можем сказать, что выработка критериев различения подобных реликтов и дериватов в философском тексте принципиально важна. Она позволяет дифференцировать случаи метафорического использования элементов мифологического комплекса (как субституты философских понятий) и случаи прямой инкорпорации, когда мифологический элемент сохраняет свои прежние функции (космомоделирование и т. п.). В первом случае мы говорим о дериватах мифопоэтической традиции в философском тексте, а во втором — о реликтах. При таком рассмотрении вопрос о синкретизме буддийского философского дискурса и дофилософских форм исчезает как бы сам собой: вместо нерасчленимого единства начинают все более отчетливо прослеживаться закономерности становления стиля философствования на Индийском субконтиненте.

Последняя группа проблем, которая должна быть очерчена в связи с анализом факторов, влиявших на буддийский философский дискурс, замыкается, как мы отметили в начале статьи, на более общую задачу изучения рецепции классического индийского буддизма на Дальнем Востоке и в Центральной Азии. Один из самых серьезных вопросов, который возникает при исследовании рецепции мировоззренческих систем, это вопрос о том, каким образом воспринимается пришедший извне культурный материал, что именно из автохтонной идеологической традиции служит средством для передачи этого нового материала⁸.

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

Буддийская религиозно-философская традиция практически прекратила свое существование на Индийском субконтиненте.

ненте к XIII в. под воздействием факторов как внешнего, так и внутреннего характера. К этому времени философская проблематика классического буддизма откристаллизовалась и вполне обоснованно может рассматриваться как конкретно-исторический результат предшествующей стадии развития историко-философского процесса в Индии.

Индийские миссионеры, однако, начали осваивать Тибет и Китай значительно раньше, нежели индобуддийская традиция завершила свое функционирование. В Китае к моменту проникновения туда первых буддийских текстов уже существовала — наряду с другими — письменная философская традиция, созданная в рамках религиозной идеологии даосизма. Даосизм более чем любое иное направление традиционной китайской идеологии был связан с архаическими верованиями. Религиозная доктрина даосов не являет собой системы, которая была бы эксплицитно представлена в письменных памятниках. Хотя религиозный уровень и предопределяет в даосизме его мировоззренческую направленность, но необходимо признать то обстоятельство, что доктринальный кодекс даосами так и не был сформулирован. Религиозный уровень даосской идеологии интересен еще и тем, что даосизм функционировал в форме совершенно автономных школ, но единая религиозная организация отсутствовала. Этот социальный аспект существования даосизма также повлиял на характер письменного закрепления даосской идеологии — в единой кодификации не возникало необходимости.

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

В даосизме значительное место занимала и психотехническая практика. Высшая доктринальная ценность даосизма передается через посредство идеологемы «бессмертие» (*бу сы, сянь*). Психофизические упражнения, имеющие своей целью достижение определенного, заранее смоделированного уровня психорегуляции, и составляют, по-видимому, существо даосской психотехники. Результаты современных исследований таковы, что мы не можем утверждать, была ли даосская психотехника материалом для философской рефлексии. Изу-

чение оригинальных текстов подводит нас скорее к отрицательному решению этого вопроса.

Говоря о даосской философии, мы должны отметить прежде всего ее слабую автономизацию от религиозной сферы. Аморфная и неопределенная, даосская доктрина, по всей вероятности, оказывала значительное консервирующее влияние на процесс становления теоретического сознания, а следовательно, и логико-понятийного типа мышления. Тем не менее теоретическое сознание все же прокладывало себе путь, что проявляется прежде всего в структурной организации даосских текстов⁹. Примером этого служит «Дао-дэ цзин», воспринимавшийся средневековыми даосами как текст-открытие, отнюдь не нуждавшийся в системе логической аргументации. И если, как нам представляется, по своему предмету письменные памятники раннего даосизма можно оценить как тексты философские, то по способу подачи материала и принципиальной установке на полисемию они не выдерживают требований, которые предъявляет к логико-дискурсивным текстам буддолог, знакомый с классической индo-буддийской традицией.

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

Рецепция буддизма и самый процесс его взаимодействия с даосской традицией не могут быть рассмотрены помимо проблемы перевода индoбуддийских философских текстов на китайский язык: ведь даосская традиция и служила тем культурно-семантическим фондом, к которому обращались переводчики. Эта проблема, как мы попытались показать, кратко характеризуя вопросы реконструкции даосизма в качестве идеологического субстрата, не является проблемой филологической и может быть решена только с привлечением историко-философского подхода.

Становление буддизма в Тибете происходило иначе, нежели на Дальнем Востоке, однако роль индoбуддийской традиции в формировании философского дискурса в этом регионе не менее важна. До проникновения первых буддийских миссионеров в Тибет письменная культурная традиция здесь еще не сформировалась. Философский дискурс как форма

теоретического сознания также не был известен. В целом тибетское общество находилось на более ранней социально-экономической стадии развития, чем общество индийское на тот же период. В области идеологии господствовали анимистические культы, среди которых в специальной литературе принято выделять идеологическое образование, именуемое «религией Бон», или «бонским шаманизмом».

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

Благодаря своей способности ассимилировать автохтонные идеологические образования индо-буддийская традиция значительно видоизменилась в Тибете и в этой своей вторичной, собственно тибето-буддийской форме и была зафиксирована в оригинальных тибетских философских текстах. Таким образом, адекватное понимание этих текстов и, следовательно, понимание процесса становления философского дискурса в Тибете может быть достигнуто только с учетом роли в этой рецепции исходной индобуддийской традиции.

* * *

Завершая изложение весьма краткого перечня историко-философских проблем, возникающих в связи с исследованием классических форм буддизма, мы хотим подчеркнуть следующее. Буддизм, став мировой религией, закрепился на весьма значительной территории, которую населяли народы, стоявшие на различных стадиях культурно-исторического развития. Именно поэтому изучение истории развития философской мысли в странах буддийского ареала требует, как нам представляется, разработки концепции исторических типов мышления. По-видимому, такая концепция может оказаться радикально полезной при анализе философского дискурса на материале оригинальных письменных памятников.

Примечания

¹ Проблема культурной рецепции как проблема способов сохранения исторического наследия ставилась уже Гегелем, который отмечал взаим-

ное изменение в процессе развития духовной культуры как наличного материала, так и нового материала, полученного извне. См.: Гегель. Соч., М., 1932. Т. IX. С. 11.

² Популярный, или протонародный, буддизм как явление общественного сознания представляет собой синкрет добуддийских архаических верований, ритуалов и буддийской догматики, переосмысленной в соответствии с культурными доминантами этой добуддийской традиции. Типологически это соответствует процессам, имевшим место в западноевропейской средневековой культуре. Для иллюстрации приведем мысль А. Я. Гуревича: «... разные пласты — культуры народной, уходящей корнями в язычество, в архаические верования и обычаи, и церковно-христианской — не просто сосуществовали, но, пересекаясь, взаимодействовали в сознании средневековых людей...». См.: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 28.

³ Подробно см.: Топоров В. Н. Первобытные представления о мире. — Очерки естественнонаучных знаний в древности. М., 1982. С. 9—19, 26—33; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 164—171.

⁴ Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 433.

⁵ Наш анализ базируется на «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (V в. н. э.).

⁶ Методика и конкретные процедуры реконструкции полиморфной структуры буддизма на основе оригинальных философских текстов разработаны Е. П. Островской и В. И. Рудым и прошли апробацию в текущих исследованиях Группы по изучению буддизма СПбФ ИВ РАН.

⁷ См.: Островский А. Б. Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст. — СЭ, 1984, № 5. С. 48—59; он же: Проблема первобытного мышления в работах представителей школы французского структурализма. Автореферат дисс... канд. ист. наук. М., 1986.

⁸ Подробно см.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В. И. Рудого (Bibliotheca Buddhica. XXXV). М., 1990. С. 8—12.

⁹ Проблема становления теоретического сознания обрела конкретное разрешение в различных своих аспектах в монографии В. С. Спирина, который, однако, не касается в своем анализе вопроса об исторических типах мышления. См.: Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976. *

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

Во Введении мы обсудили круг вопросов, опосредующих проблему понимания буддийского взгляда на мир в аспекте исторических типов мышления. Теперь необходимо перейти к более конкретной задаче — рассмотреть важнейшие смыслообразующие этапы формирования в древней и раннесредневековой Индии буддизма как целостного религиозно-идеологического движения и выявить те факторы, которые обусловили становление рафинированной традиции в буддизме, т. е. традиции религиозно-философской, претендующей на концептуальность и строгое понятийно-терминологическое оформление.

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

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

Однако буддизм, подобно брахманизму, — родное дитя индийской культуры, о чем свидетельствуют как минимум три признака, характерных для обеих этих традиций и для индийской культуры в целом. Это, *во-первых*, признание за человеком уникальной способности к духовному саморазвитию, способности, которая радикально отличает людей от иных классов «живых существ» индийского культурного универсума, включая богов. *Во-вторых*, высший смысл человеческого существования трактуется как практическая реализация этой способности — достижение освобождения от жажды чувственного опыта и эгоцентрированной деятельности. Мир в этом контексте рассматривается как онтологическое следствие индивидуальных несовершенств — злых и добрых аффектов, благой и неблагой деятельности. И, наконец, *в-третьих*, смерть человека не есть завершающий факт его существования, она лишь условие обретения субстанциальной души (в брахманизме) или несубстанциальным сознанием (в буддизме) нового рождения в одной из сфер универсума и соответственно в благоприятной или неблагоприятной форме. Цепь новых рождений обрывается только путем обретения духовного освобождения — единения с мировой душой (в брахманизме) или остановки потока психофизической жизни и перехода в причинно необусловленное состояние (буддийская нирвана).

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

Обратимся теперь к узловым пунктам формирования буддийской идеологии на Южно-Азиатском субконтиненте.

Глава 1

Что такое буддийский канон?

Наиболее ранние свидетельства, относящиеся к начальным этапам истории буддизма, представлены данными эпиграфики и археологии, датируемыми приблизительно серединой III века до н. э. Здесь прежде всего следует упомянуть два ранних материальных памятника буддийской культуры. Первый из них — надпись на колонне близ непальского города Румминдеи. Это своеобразный мемориал в честь основателя буддийского вероучения Сиддхартхи Гаутамы из кшатрийского (воинского) клана Шакьев. Второй — наскальные эдикты императора Ашоки, в которых приводятся названия сутр (бесед-наставлений), изложенных Буддой для преодоления «ложных воззрений». Эти материальные памятники относятся к тому достаточно длительному периоду, в течение которого буддийская религиозная доктрина еще не обрела письменного воплощения, существуя в устной передаче. Однако, как свидетельствуют неканонические источники, уже на этой стадии возникает активная миссионерская деятельность буддийских монахов, излагавших и пропагандировавших доктрину изустно¹.

Период, предшествовавший письменному оформлению буддийского канона, интересен прежде всего тем, что уже на данном этапе в рамках единой буддийской доктрины оформляются первые школы и направления. В специальной литературе эти школы часто именуются сектами². Однако для правильного уяснения историко-культурного контекста необходимо помнить, что любая школа, причислявшая себя к буддийскому вероучению, характеризовалась полной лояльностью к доктрине. А это, в свою очередь, означает, что мы не вправе делить буддийские школы и направления по принципу «ортодоксия — ересь» на раннем этапе существования этой религии. Школы не представляли собой еретической рефлексии на доктрину. Первично они различались только в интерпретации свода дисциплинарных правил для монахов, в осмыслении фигуры основателя учения, а также в своих социальных установках.

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

Монахи жили либо общинами (в этом случае они именовались шраваками, т. е. «слушающими учение»), либо в полном уединении как отшельники (стремясь к идеалу пратьекабудды, т. е. «того, кто достиг просветления посредством собственных усилий»). Эти сообщества монахов и отшельников и образовывали так называемую сангху³. Сангха поэтому составляла лишь небольшую часть буддийской общины в широком смысле, обеспечивающей возможность ее существования и функционирования. Соотношение численности монахов и мирян не было постоянным, оно варьировало в зависимости от социальных условий.

Монахи, представляющие элитарную группу движения, и были буддистами в узком смысле слова, поскольку жизнь мирян считалась практически несовместимой с высшей религиозной прагматикой учения — достижением нирваны. Однако в самой сангхе уже на ранних этапах ее существования начали обнаруживаться центробежные тенденции, которые и привели к расколу буддийской общины на два основных течения — стхавиравадинов и махасангхиков. Этот раскол, происшедший во второй половине IV в. до н. э., заложил основы последующего разделения школ раннего буддизма Хинаяны⁴.

Стхавиравада («учение старейших») объединяла узкую группу внутри монашеской общины. Эта группа включала в себя далеко продвинутых адептов учения, которые стремились к достижению статуса *архата* (*архат*, букв. «достойный почитания», интерпретировался в буддийской прагматике как «победивший врагов», т. е. монах, успокоивший путем практики буддийской йоги свое влечение к мирской жизни)⁵. Стхавиравадины объективно являлись, таким образом, монашеской элитой. Их традиция рассматривала основателя вероучения в первую очередь как историческую личность, индивида, достигшего просветления (*бодхи*) и универсального знания при посредстве долголетней практики йогического созерцания. Иными словами, Будда, с точки зрения стхавиравады, представлял собой высшее исторически-реальное воплощение принципа архатства⁶.

Махасангхики (букв. «члены большой общины») объединяли не только большую часть собственно монашеской сангхи, но также и буддистов-мирян, не способных следовать «узким» путем строжайшей буддийской религиозной дисциплины и полностью отдаваться йогическому созерцанию, «духовному деланию». Внутри этого течения признавалось равенство мужчин и женщин относительно их духовно-религиозных возможностей. Письменные памятники более позднего периода сохранили имя лидера махасангхиков — бхикшу Маха-

девы, выходя из купеческой среды. Махадева вошел в историю буддизма как первый из монахов, кто подверг сомнению принцип архатства и духовные достижения последователей стхавиравады⁷. Махасангхики, по-видимому, являли собой более демократическое направление в буддизме и ориентировались на расширение круга последователей вероучения.

Махасангхики в отличие от стхавиравадинов определяли основателя учения как «локотара», т. е. персонифицированное воплощение духовного принципа, далеко выходящего за пределы обычных человеческих возможностей⁸. Будда при такой интерпретации не мог быть первым из архатов — историческим лицом, реализовавшим архатство как идеологическую установку, высшую религиозную ценность. Он являл собою скорее прообраз бодхисаттвы⁹. Эти интерпретации неизбежно подрывали претензии монашеской элиты стхавиравадинов на исключительность ее духовных преимуществ. Школа «старейших» ориентировала монашескую сангху на достижение состояния архатства, Махасангхики же стремились привлечь к буддизму более широкий круг прозелитов и в силу этого выдвигали на первый план более доступные религиозные ценности.

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

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

* Четыре «Правила установления достоверности» (*маханапеса*) высказываний, приписываемых Гаутаме Будде, вводятся уже в Дигханикае: «Прежде всего, о братья, бхиккху (монах. — В. Р.) может сказать так: „Я сам это слышал из уст Татхагаты, из его собственных уст я получил это. Это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть учение Бхагавана“. — Произнесенные слова должны быть полностью поняты и затем сопоставлены с суттами и сравнены с Винаей. Если после такого срав-

В оригинале канон дошел до нас только в палийской традиции и получил поэтому в научной буддологической литературе название палийского канона. Эта традиция, отождествляемая со школой тхеравады, представляла собой одно из самых влиятельных направлений буддизма в древней Индии. Но уже в начале I в. до н. э. она была оттеснена на Шри Ланку, откуда затем распространилась по всей Юго-Восточной Азии. Палийский канон стал известен в Европе только в XIX в. и долгое время рассматривался как единственная аутентичная традиция Хинаяны¹⁰.

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

Такая реконструкция базируется на исходном наборе идеологем — ценностно-окрашенных понятий, для которых характерна принципиальная многозначность (полисемия). Полисемия буддийских идеологем обусловлена тем обстоятельством, что слово, выражающее идеологему, употребляется (как в различных текстах, так и в пределах одного текста) в довольно разнообразных контекстах, логическая связность которых не всегда очевидна. Порою эта логическая связность и не может быть обнаружена на уровне «здорового смысла», для ее обнаружения требуется глубокое знание всего буддийского учения. Письменная фиксация *Сутра-питаки* вскрыла в явном виде известную неочевидность единства смыслового содержания ведущих доктринальных понятий (идеологем). Необходимость теоретического истолкования отчетливо обнаружилась и тем самым предопределила развитие буддийской экзегетики, поскольку это отвечало потребности монашеского сообщества в единстве истолкования доктрины.

✽

нения окажется, что они не согласуются с суттами и не соответствуют дисциплинарным правилам сангхи, то вы можете заключить: „Поистине, это не слова Просветленного, — они были ложно поняты этим братом“. Поэтому вы должны отвергнуть их. Но если они полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: „Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхиккху“». — ДН II. С. 124.

Второй раздел — *Виная-питака* — представляет собой свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Ядром этого раздела является *Пратимокша* — кодекс поведения, предназначенный специально для монахов. *Пратимокша* оговаривает условия принятия монашеских обетов, получения посвящений, свидетельствующих о продвижении монаха по ступеням йогической практики, и т. п. Важно отметить, что внутри монашеского сообщества буддисты, следуя завету основателя учения, как правило, не назначали постоянных специальных лиц, ответственных за соблюдение дисциплинарных установлений. Групповое самосознание, выработанное монашеской элитой, требовало не только добровольного подчинения правилам Винаи, но также предполагало готовность к восприятию критики со стороны любого члена сангхи. Это доказывалось фактом существования особого регламента: дважды в месяц текст *Пратимокши* зачитывался перед монашеским сообществом и обсуждались случаи нарушения предписаний, о которых монахи сообщали добровольно¹¹.

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

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

В ранний период истории канонической литературы термином «Абхидхарма» обозначался метод наставления: изложение сутр как иллюстрация соответствующего положения доктрины в совокупности с их логико-дискурсивной интерпретацией¹². Палийская традиция закрепляет за третьим разделом канонического корпуса семь текстов, типологически соответствующих по своему содержанию и строгой терминологичности европейским философским трактатам эпохи раннего средневековья (патристика и ранняя схоластика).

Тексты *Абхидхарма-питаки* позволяют нам составить представление уже не только о духовной проповеди буддизма, но именно о философском пласте этого учения. Первона-

чально философия в буддизме не выходила за пределы логико-дискурсивной рефлексии на содержание первого раздела канона — *Сутра-питаки*. Однако темы, разрабатывавшиеся в трактатах *Абхидхарма-питаки*, гораздо более сложны и многочисленны, нежели темы сутр. Язык этого раздела строг, терминологически точен. И здесь напрашивается вывод, что третий раздел канона был рассчитан на достаточно узкую аудиторию, привыкшую к строгому мышлению и специфическому методу абхидхармистского анализа. Специальный язык Абхидхармы предполагал наличие развитого традиционного теоретического сознания.

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

Абхидхарма-питака палийского канона доносит до нас философские воззрения тхеравады. Долгое время только тхеравадинская мысль рассматривалась в научной буддологии как единственная подлинная форма архаического буддийского философствования, восходящая к основателю учения и его прижизненному ближайшему окружению. Однако изыскания последних десятилетий показали, что кроме тхеравады еще две школы раннего буддизма — сарвастивада (отделившаяся в свое время от стхавиравады) и махасангхика¹³ — располагали собственным корпусом канонических текстов. Эти тексты дошли до нас в переводах на китайский и частично тибетский языки, что свидетельствует о глубоком интересе к учениям этих школ за пределами Индии. Сохранились также многочисленные фрагменты отдельных частей канона, в основном *Виная-питаки*, зафиксированных на санскрите, близком к классическому или гибридном, в первые века нашей эры¹⁴.

В этой связи становится очевидным, что тексты палийского канона и, в частности, семь трактатов палийской Абхидхармы, не являются единственной аутентичной версией ранних форм учения. Интересно отметить, что, тогда как первые

два раздела канона сарвастивады и *Виная-питака* махасангхиков практически полностью согласуются с палийской традицией, третий раздел — *Абхидхарма-питака* — совершенно отличен: даже номенклатура трактатов здесь иная.

Сравнительный анализ канонической Абхидхармы показывает, что все ее тексты складывались на основе так называемых матрик, классификационных списков терминов, охватывающих всю философскую систему буддизма, как она представлена в данной школе¹⁵. История складывания этих терминологических списков в известной степени вскрывает характер взаимоотношения философии и религии на раннем этапе формирования буддизма как целостного идеологического образования.

Время до окончательной кодификации *Абхидхарма-питаки* было, как отмечалось выше, периодом устного философствования, цель которого состояла в разработке логико-дискурсивных интерпретаций основных положений буддийской доктрины (*вишиттхадхамма* палийской традиции).

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

Ярким примером этого может служить список терминов, посредством которых в буддийской доктрине раскрывается идеологема *анатма* (принципиальное отрицание субстанциальной души — *атмана*). Ортодоксальным брахманистским представлением о вечной субстанциальной духовной целостности — атмане — противопоставлена в буддийской доктрине трактовка индивида как изменчивой во времени, непостоянной, несубстанциальной совокупности психофизических состояний (*дхарм*). Представление о таковой совокупности фиксируется на доктринальном уровне следующим образом: индивид (*пудгала*) есть собрание пяти групп дхарм¹⁶, относительно которых термин *атман* может употребляться лишь метафорически и не более того.

«Пять групп» (*панча скандха*) — это классификационный терминологический список, подразумевающий совершенно определенные представления о человеческом индивиде. Все

причинно обусловленные, самождественные, невечные состояния, структурирующие поток психофизической жизни, классифицируются в соответствии с пятью аспектами, замкнутыми на сознание как центральный фактор. Это — способ описания, приуроченный к полному устранению идеи атмана.

Этот и другие числовые списки, фигурирующие в первом разделе канонического корпуса¹⁷, подвергались долгое время только изустной логико-дискурсивной интерпретации, причем традиции такой процедуры варьировали от школы к школе. К моменту письменного закрепления *Абхидхарма-питаки* эти укорененные внутри различных школ традиции приобрели отчетливо выраженный авторитарный характер и каждая из них претендовала на статус единственно подлинной. Этим только и можно, по-видимому, объяснить наблюдаемые несоответствия в различных версиях канона. Таким образом, письменное закрепление третьего раздела канонического корпуса завершило этап начальной стадии становления собственно буддийской философии. Эта стадия ознаменовалась отчетливым выделением отдельных философских школ в едином русле целостной буддийской идеологии.

Завершая краткое описание буддийского канонического корпуса, мы должны подчеркнуть, что новейшие исследования в области истории становления текстов третьего раздела канона подтвердили положение о несовпадении буддизма как популярной религии и как философской системы, выдвинутое отечественной буддологической школой¹⁸.

Буддийская религиозная доктрина, как уже отмечалось, может быть полностью реконструирована на основе двух первых разделов канонического корпуса. Однако для исторически адекватного понимания этой доктрины необходима не только ее реконструкция, но и сопоставление с положениями брахманистской религиозной идеологии¹⁹.

Глава 2

Учение о Четырех благородных истинах

(Религиозно-доктринальный и философский аспекты)

На протяжении длительного исторического периода по преимуществу два фактора оказывали важнейшее влияние на становление философской проблематики в буддизме. Это, во-первых, собственно религиозная доктрина, письменно зафиксированная в *Сутра-питаке*, первом разделе буддийского ка-

нонического корпуса (т. н. буддийский канон). Во-вторых, по всему диахронному срезу функционирования буддийской религиозно-философской мысли в Индии развитие основных ее идей сопровождалось непрестанной полемикой с ортодоксальными брахманистскими религиозно-философскими школами.

Идеология брахманизма в «свернутом виде» выражена формулой эквивалентности *атмана* и *брахмана*, т. е. в сущностном тождестве индивидуальной психической субстанции и субстанции духовно-космической²⁰. В ортодоксальных религиозных доктринах, опиравшихся, в отличие от буддизма, на непререкаемый авторитет вед, идея этого субстанциального тождества обретает свои дальнейшие разработки и спецификации. В целом идеология большинства брахманистских систем базировалась на признании вечного бытия высшей духовной субстанции, по отношению к которой индивидуальная душа в ее конкретной качественной определенности выступала лишь временным модусом. Чувственно воспринимаемый мир рассматривался как одна из стадий развертывания космического духовного принципа, который в теистических системах наделялся функцией творящего начала. Религиозный идеал освобождения в индуизме предполагал обретение блаженства через отождествление индивидуального «я» (ментальной субстанции) с высшим «Я» как космическим творящим началом.

Именно эти положения и были подвергнуты критике в буддизме, который выдвинул противоположный принцип *анитья* — *анатма* — *духкха* (не-вечное — не-душа — страдание)²¹, конкретизированный в учении о Четырех благородных истинах.

Учение о Четырех благородных истинах составляет смысловой центр буддийской религиозной идеологии. Первый постулат, выдвинутый основателем доктрины, утверждает тотальность страдания как фундаментальное свойство эмпирического существования²². Принцип страдания (*духкха*) в буддийском миропонимании следует интерпретировать максимально широко, не ограничиваясь узкой сферой индивидуальной эмоциональной жизни. Человеческое существование не содержит в себе ничего постоянного. Подверженность человеческой жизни внешним изменениям и есть та данность, через которую прежде всего познается страдание. Именно поэтому страдание определяется не как оппозиция счастью, но через перечисление неизбежных факторов изменчивости. Самый факт рождения есть, согласно первой «благородной истине», факт включения индивида в чувственный мир, где господствует закон причинно-зависимого возникновения (*пра-*

тия-самутпада). Этот закон призван объяснить с точки зрения буддизма представление о безначальном круговороте рождений и смертей, характерное для индийской культуры в целом. Человеческая жизнь не есть нечто завершающееся смертью, это — лишь предпосылка новых рождений в мире, где господствует цепь причин и следствий. Важно подчеркнуть, что «истина страдания» не обосновывается в буддизме логически. Эта истина может быть дана человеку лишь в акте непосредственного видения (*даршана*). Акт такого видения знаменует собой первичную, чисто религиозную рефлексию, характерную для буддизма как религиозно-идеологического движения.

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

Второй постулат буддийской доктрины носит название «истины возникновения страдания». Этот постулат формулируется таким образом, чтобы непосредственно указать на причины, порождающие страдание, т. е. причины существования сансары²³.

В качестве исходной причины упоминается «жажда»; страстное стремление к переживанию чувственного опыта, т. е. влечение к пребыванию в сансарном мире. Доктринальное понятие *танха* («жажда» — термин палийского оригинала) и содержит весь спектр этих значений. Жажда, таким образом, представляет собой фактор, обусловленный именно идеей «я», которая, согласно буддийской доктрине, искажает видение реальности и является содержательной основой эгоцентрированного отношения к миру²⁴.

В формулировке второй «благородной истины», как она представлена в *Сутра-питаке*, содержится указание относительно того обстоятельства, что жажда утвердиться в сансарном бытии и обуславливает собой новое рождение. И здесь безусловно интересным является то, что буддийская доктрина включает в себя представление о психической трансмиграции. Последнее, конечно, не является чисто буддийской идеей. Эта идея принимается всеми индийскими религиозными системами — как ортодоксальными, так и неортодоксальными. Именно этот пункт доктрины и породил в буддологической литературе многочисленные недоумения: какая же сущность

подвергается трансмиграции, если доктрина не признает существование души и, шире, идею «я»?

Буддийская доктрина последовательно проводила принцип *анатма* (отсутствие души), однако здесь важно отметить, что существует группа терминов, синонимически выражающих идею «я», индивида, личности (*пудгала*). Этими терминами, но на правах метафоры, и обозначалось индивидуальное сознание, динамическая целостность психики. Критике же подвергалась эгоцентрированная личностная установка, вследствие которой «я» превращалось из словесной метафоры в нечто субстанциальное, вечное и неизменное (ср. *атман* брахманистских систем)²⁵. В конечном счете именно такое вечное и неизменное «я» и указывалось в буддийской доктрине как причина страдания.

Третий постулат — «истина прекращения страдания» — вводит представление о религиозной прагматике системы²⁶. Центральное понятие этого доктринального положения — прекращение страдания (*ниродха*) — есть частичный синоним нирваны — такого состояния сознания, при котором полностью сняты иллюзорные субъективные установки и не остается никакого неведения (*авидья*) относительно сансарного бытия и индивидуальной психики. Прекращение страдания понимается в доктрине диалектически. С одной стороны, это устранение условий, порождающих страдание, а с другой — это остановка бесконечной цепи взаимообуславливающих мотиваций, связанных с иллюзорной гипертрофией «я».

Необходимо отметить, что в отличие от первого постулата второй и третий обосновываются логически — через концепцию причинно-зависимого возникновения. Эта концепция вводит практически полный набор доктринальных понятий, посредством которых разъясняются состояния психики, соответствующие сансарному бытию. На основе концепции причинно-зависимого возникновения и развивается первичный философский дискурс — классификация традиционных категорий анализа человеческой психики²⁷.

Логика изложения доктринальных постулатов строится с таким расчетом, чтобы подвести адепта к осознанию необходимости обрести путь (*марга*), ведущий к прекращению страдания. И четвертый постулат — «истина пути» — касается именно этого предмета. Он известен также под названием Восьмеричного благородного пути²⁸. Выдвигаемые здесь положения охватывают три сферы психической жизни и социальной деятельности адепта учения — когнитивную сферу (*праджня*), в которой устраняется даже бессознательная субъективная ориентация; сферу добродетельного по-

ведения (*шила*), включающую в себя наряду с непосредственными поведенческими актами также помыслы, мотивы и вербальное поведение, и сферу монашеской духовной практики — сферу буддийской йогической психотехники (*самадхи*).

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

Эгоцентрированная установка порождает жажду (*тришна*) испытывать чувственный опыт, влечение к приятному и стремление избежать неприятного. Но тотальное воздействие причинно-следственных зависимостей, ускользающее из поля зрения индивида, обуславливает всеобщую изменчивость и соответственно непостоянство индивидуальных состояний сознания. Эмпирический индивид не располагает никакими средствами для противостояния этой изменчивости в силу субъективной односторонности эгоцентрированного сознания. Индивидуальный активизм, направленный на достижение счастья (*сукха*), разворачивается в сфере диалектики причин и следствий, недоступных во всей полноте обыденному сознанию. Это обстоятельство и объясняет чисто номинальный характер такого активизма, ибо слепая относительно своих следствий деятельность превращает субъекта в «субъект» претерпевания. Положение субъекта слепой активности в сфере действия причинно-следственных зависимостей, таким образом, должно быть истолковано как абсолютно страдательное. Индивидуальное бытие в состоянии претерпевания определяется доктриной как сансара, атрибутом которой и выступает *духкха* (страдание).

Исходя из всего сказанного, важно особым образом подчеркнуть, что идеологема «духкха» не имеет на доктринальном уровне содержательной оппозиции: счастье (*сукха*) представляет собой не более чем фиксацию конкретного факта психологической жизни индивида, но сама эта жизнь лежит

в границах действия *духкха* как предельно широкого мировоззренческого принципа.

Прежде чем мы перейдем к анализу логико-дискурсивной интерпретации идеологемы «духкха» в буддийских философских текстах, необходимо остановить внимание на моменте принципиальной несопоставимости буддийского понятия «духкха» с термином «страдание» как он функционирует в иудео-христианской религиозной традиции. Страдание в ветхозаветном истолковании осмыслялось как божественная кара за грех, как признак богооставленности. Новозаветная трактовка, напротив, усматривает в страдании залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви бога к человеку. Эти теологические интерпретации возникли в рамках теистической системы и характеризовали взаимоотношение «бог — человеческий индивид». В буддийской традиции, принципиально неатеистической, «духкха» как мировоззренческий принцип развертывается в сфере анализа эмпирического существования. Следовательно, страдание в иудео-христианской религиозной традиции имеет типологически иную функциональную нагрузку, нежели «духкха» в буддийской.

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

вании, есть плод незнания (*авидья*), и, соответственно этому, уничтожение незнания, то есть способность всеохватного видения причинно-следственных связей, приравнивается к полной реализации религиозной прагматики системы, поскольку предпосылки «нового рождения» более не возникают, а сансара — круговорот рождений и смертей — оказывается побежденной.

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

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

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

Третье фундаментальное положение доктрины («истина прекращения») (*ниродха сатья*) постулирует религиозную прагматику буддийской системы, а именно установку на индивидуальное прекращение страдания. Нейтрализация действия причинно-следственных факторов представляет собой

радикальное преобразование исходного сансарного состояния сознания. Но такая трансформация возможна лишь в том случае, если имеют место ее предпосылки в индивидуальной психофизической структуре. В противном случае прекращение страдания выступало бы актом трансцендентного характера — тем, что в языке иудео-христианской культуры именуется божественной благодатью, актом ниспослания харизмы.

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

Таким образом, первые три доктринальные положения очерчивают исходную область предмета философствования. Сансарное бытие как непрерывное развертывание причинно обусловленной психофизической жизни индивида выступает отправной точкой практического преобразования индивидуального сознания через посредство «пути» (*марга*). И, следовательно, в сферу философского рассмотрения входят только те вопросы, которые с этим преобразованием связаны. Все прочие, собственно «метафизические» вопросы — такие, как проблема конечности или бесконечности мира и т. п., — относятся к безразличным существу доктрины и поэтому не могут быть предметом буддийского философствования²⁹.

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

Итак, религиозно-доктринальная установка на «просветление» (*бодхи*) выражалась в идее устранения индивидуаль-

ного, узкоэгоцентрированного отношения не только к окружающему миру, но прежде всего к фактам внутреннего психологического опыта. Такое переструктурирование субъекта связано с очищением поля сознания от элементов аффективной примеси (*клеши*) и — в конечном счете — с полной остановкой, прекращением развертывания индивидуально-психологического опыта. На логико-дискурсивном уровне установка на «просветление» определила, как нам уже приходилось отмечать, исходные очертания предмета философствования — философия первоначально строилась как анализ сознания (в процессуальном и содержательном аспектах).

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

Глава 3

Социальная значимость религиозных идеалов двух направлений в идеологии буддизма. Соотношение религии и философии

Обратимся теперь к анализу общественной роли тех религиозных идеалов, которые были выдвинуты внутри буддийской идеологии на этапе активной миссионерской деятельности. Религиозный идеал в буддизме никогда не рассматривался как некая недостижимая абстракция. Буддийский идеал — это скорее определенная нормативная установка, которая в принципе может и должна быть реализована адептом учения.

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

Хинаяна (Малая Колесница, или Малый Путь), как уже отмечалось нами применительно к стхавираваде, выдвинула идеал индивидуального достижения нирваны — идеал архатства, или пратьекабудды. Социальный аспект идеала архатства состоял в придании особой, высшей общественной ценности процессу осуществления индивидуального «духовного

делания». Именно поэтому утверждение хинаянского направления в Индии происходило в форме элитарного монашеского буддизма, строго отделявшего своих адептов от соприкосновения с повседневной жизнью мирян.

В русле хинаянской традиции — помимо тхеравады и махасангхики — в Индии выдвинулись по меньшей мере еще две крупнейшие школы, сыгравшие затем большую роль в распространении буддизма за пределы субконтинента — сарвастивада (вайбхашика) и саутрантика³⁰.

Наиболее ранние упоминания о сарвастиваде относятся еще ко времени Третьего собора в Паталипутре (III в. до н. э.). Вплоть до заката буддизма в Индии эта школа представляла основную форму Хинаяны. Характер миссионерской деятельности последователей этой школы обуславливался в первую очередь ориентацией на создание новых монашеских сообществ. Важно подчеркнуть в этой связи, что такие выдающиеся представители буддийской мысли, как Васумитра, Васубандху и Сангхабhadра, больше сделали именно для распространения философских воззрений сарвастивады³¹.

Саутрантики, в отличие от сарвастивады (вайбхашики), возводили к основателю буддийского учения только два первых раздела канонического корпуса. Хотя они и признавали разнородность текстов, называемых *Абхидхарма-питака*, но считали, что это не более чем тематические собрания высказываний, рассеянных в *Сутра-питаке*. Для них Абхидхарма сарвастивадинов была не «словом Будды» (*буддхавачана*), но результатом труда отдельных традиционных ученых (*шастракара*) и учителей³². В силу этих соображений саутрантики не признавали за *Абхидхарма-питакой* канонического статуса.

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

сутрами и шастрами они прибегали к «правилам установления достоверности» (*махападеша*)³³.

Преимущественно рационалистическая ориентация представителей хинаянских школ, их жесткое следование задаче осуществления идеала архатства, ограниченность сферой узкой монашеской общины вызвали на рубеже новой эры обострение критики со стороны определенной части буддийской сангхи.

Если прежде эта критика не носила систематического характера, то с расширением социальной базы буддизма и вовлечением в это религиозно-идеологическое движение более широких общественных групп реакция на элитарные установки Хинаяны обретает развитую и отчетливую форму. К этому периоду относится появление потока махаянских сутр, среди которых следует отметить прежде всего *Саддхармапундарику*, *Ланкаватару*, *Вималакиртинирдешу* и сутры праджняпарамитского цикла. Эти первые среди бесчисленных махаянских текстов легли в основу канона Махаяны, который, однако, так и не был систематизирован³⁴.

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

Самый термин «Махаяна» (Великий путь, или Большая Колесница) обозначал в первую очередь ориентацию на привлечение к буддийской идеологии предельно широких общественных слоев без обязательного принятия монашеских обетов. Более того, обеты монашества объявлялись лишь одним из возможных путей достижения просветления. Небезынтересно еще раз отметить тот широко известный факт, что именно махаянисты начали впервые употреблять по отношению к своим оппонентам — представителям элитарных монашеских сообществ — наименование «Хинаяна»³⁵. Монашеские сообщества, строго придерживавшиеся концепции архатства, термином «Хинаяна» в качестве самоназвания никогда не пользовались.

Как уже мы говорили, в период оформления махасангхики — исторического прообраза Махаяны — на первый план выдвигается интерпретация фигуры основателя учения как локоттара, т. е. того, кто «запределен чувственно воспринимаемому миру». Будда, согласно такому толкованию, — это персонификация универсальной космической истины, что, в свою очередь, способствовало возникновению концепции трех тел Будды³⁶. Историческое лицо — Будда Шакьямуни — выступал для махаянистов в качестве земного воплощения, смысл которого состоял в том, чтобы «протянуть руку помощи — изложение истинного учения».

В непосредственной связи с этим подходом находится разветвленная махаянская персонология — учение о бодхисаттвах. Идеал бодхисаттвы опирается на представления, закрепленные в важнейшей идеологеме Махаяны «великое сострадание» (*махакаруна*), сделавшей это направление самым популярным в буддийской Азии вплоть до наших дней. Бодхисаттва в соответствии с махаянскими представлениями — это существо, достигшее просветления, но давшее обет не уходить в нирвану и оставаться в сансарном мире ради спасения всего живого от бесконечного круговорота рождений и смертей. Махаянская персонология строилась таким образом, что многочисленный пантеон бодхисаттв воплощал в себе различные аспекты совершенств Будды как Дхармакаи (тела учения). Так, например, бодхисаттва Маньджушри олицетворял мудрость Будды, Авалокитешвара — сострадание³⁷.

Критика хинаянистского принципа архатства получает свою дальнейшую разработку в учении о просветлении (*бодхи*). Любое живое существо, согласно этому учению, обладает потенциальной способностью обрести просветление. Монашеская практика йогического созерцания и различающего знания (*праджня*) не есть единственный путь к нирване. Неустанное взращивание добродетелей: безграничной веры, великодушия, готовности к самопожертвованию и т. п. — объявляется махаянистами столь же эффективным способом достижения просветления³⁸. Концепция обретения *бодхи* через взращивание добродетелей открывала широкую дорогу к религиозным идеалам буддизма не только для привилегированных групп населения, но также и для представителей низших каст, которые в брахманистской социальной системе не имели доступа к религиозной образованности.

Логико-дискурсивные интерпретации идеологических установок Махаяны разрабатывались в основном двумя ее главными школами — мадхьямикой (шуньявадой) и виджнянавадой (йогачарой). Фундаментальные концепции мадхья-

мики зафиксированы в первых сутрах праджняпарамитского круга и сочинениях настоятеля монастыря Наланда Нагарджуны (II в. н. э.) и Арьядевы (III в. н. э.). Религиозно-философское учение ранней виджнянавады представлено в *Ланкаватаре-сутре* и *Сандхинирмочана-сутре*.

Махаянская традиция выдвинула из своих рядов несколько поистине выдающихся теоретиков буддизма, способствовавших не только распространению религиозной доктрины, но и внесших серьезный вклад в развитие индийской классической философии и логики³⁹.

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

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

ние в трех разделах буддийского канонического корпуса — *Сутра-питаке*, *Виная-питаке* и *Абхидхарма-питаке*.

Школы и направления в буддизме характеризуются полной лояльностью к религиозной доктрине, и в силу данного обстоятельства оппозиция «секта — ортодоксия» неприменима к интерпретации этих идеологических явлений на ранней стадии их функционирования. Доказательством данного положения может, в частности, служить практически полная идентичность двух первых разделов в разных версиях канонического корпуса.

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

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

Философский дискурс уже на очень ранних стадиях своего становления включает в круг теоретической рефлексии йогу именно как набор методов работы с сознанием. Важно отметить, что в различных монашеских сообществах все эти ме-

тоды работы с сознанием были неодинаковы, сохраняя тем не менее единую направленность. Таким образом, философское обоснование буддийской йоги имело своей целью теоретическую унификацию методов регуляции сознания.

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

Соответственно этому процессу уже в классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийской экзегетики. Этим история формирования буддийского философского дискурса в корне отличается от складывания христианской теологии. Последняя разворачивается не самостоятельно, а на уровне религиозной доктрины и в парадигме религиозно-догматического мышления. В классический период буддийская философская мысль концентрирует свое внимание на проблемах гносеологии и логики не в меньшей, а в большей степени, нежели на задачах унификации семантики доктринальных понятий.

Классический этап развития буддийской философии ознаменовался углубленной полемикой по всем узловым проблемам с брахманистскими религиозно-философскими системами. Эта полемика послужила серьезным стимулом ко взаимообогащению философской проблематики и совершенствованию терминологического аппарата языка описания в соответствующих противоборствующих системах. Одновременно с этим нарастала относительная автономизация логико-дискурсивного уровня в буддизме. Положения доктрины получают сложнейшую логико-дискурсивную интерпретацию. Эта интерпретация создается не ради более полного уяснения религиозной прагматики, но уже в целях построения единой целостной философской картины мира, такой картины, которая вполне соответствовала буддийскому религиозному мировоззрению.

Таким образом, буддийская философская мысль представляет собой относительно автономный уровень функцио-

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

Примечания

¹ См.: Bloch J. Inscription d'Aśoka. P., 1950, p. 103.

² См., например: Masuda J. Origin and doctrines of early Buddhist Schools. — Asia Major, II, 1925; Walliser M. Die Sekten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927.

³ Подробно см.: Dutt N. Early Monastic Buddhism. Calcutta, 1960, p. 73—86.

⁴ См.: Demiéville P. L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha. — MCB, vol. I, 1931—1932, p. 36—39.

⁵ Подробно см.: Conze E. Buddhism, Its essence and development. L., 1951, p. 93—95.

⁶ См., например: АН II, с. 38—39.

⁷ Подробно о Махадеве см.: L. de la Vallée Poussin. The Five Points of Mahādeva and Kathāvatthu. — JRAS, 1910, p. 413—423.

⁸ О концепции «запредельности» см.: Masuda J. Origin and doctrines..., p. 18—19.

⁹ О персоналогии махаянской традиции см.: Har Dayal. The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanscrit Literature. L., 1932.

¹⁰ Подробно о палийском каноне см.: Hecker H. Der Pali Kanon. Hamburg, 1965. К настоящему времени практически все канонические тексты Тхеравады изданы «Обществом палийских текстов» (Pali Text Society, London), основанным Т. В. Рис-Дэвидсом в 1881 г.

¹¹ В палийском каноническом корпусе свод дисциплинарных правил для монахов (*патимоккха*) занимает весь третий раздел Виная-питаки. О складывании и структуре Виная см.: Frauwallner E. The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. — SOR III, 1951.

¹² Подробно об этом методе см.: Horner I. Abhidhamma Abhiviniya. — IHQ, vol. XVII. 1941. p. 291—310.

¹³ См.: в частности: Nattier J. and Prebish Ch. Mahāsaṃghika Origins. — History of Religion 16, 1977, p. 237—272.

¹⁴ Библиографию последних изысканий в области текстологии см.: Lamotte E. History of Indian Buddhism. Louvain, 1988. Bibliographical Supplement, p. 725—743.

¹⁵ О матриках подробно см.: Рудой В. И. К реконструкции матрик (числовых терминологических списков) Абхидхармы. — В кн.: История и культура Центральной Азии. М., 1983.

¹⁶ См., например: СН III. С. 67—68, а также ВП I. С. 14.

¹⁷ СН II. С. 140; ДН II. С. 302—304.

¹⁸ См.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 48.

¹⁹ Ранний этап формирования этой идеологии нашел свое отражение в философском символизме Упанишад и, прежде всего, в фундаментальном источнике индуизма — Вишну-пуране.

²⁰ Ср. центральные формулы Упанишад: tat tvam asi — «ты есть тот [брахман]» и aham brahmasmi — «Я есть брахман».

²¹ «Появляется ли Татхагата (т. е. Будда. — В. Р.) или нет, эта объективная закономерность (дхармата) остается непреложной: все причинно обусловленное (в тексте: самскара) невечно, ... не-я, ... страдание». — АН I. С. 286.

²² «Вот, о монахи, благородная истина о страдании. Рождение — это страдание, старость — это страдание, болезнь — это страдание, смерть — это страдание. Соединение с неприятным — страдание. Разъединение с приятным — страдание. Недостижение желаемого — страдание... Иными словами, пять групп, основанных на личностном отношении (упадапа), суть страдание» — ВП I. С. 10.

²³ «Вот, о монахи, благородная истина о возникновении страдания. Это жажда, обуславливающая новое рождение, сопровождаемая наслаждением и страстью, стремящаяся к удовлетворению то здесь, то там. Это жажда наслаждения, жажда бытия, жажда непостоянства (т. е. гибели)» — ВП I. С. 10.

²⁴ Подробнее см.: В а с у б а н д х у. Абхидхармакоша. Раздел первый. Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого (Bibliotheca Buddhica XXXV). М., 1990. С. 117, 151—153.

²⁵ О философской интерпретации этой доктрины подробно см.: АКБ IX. С. 461—479.

²⁶ «Вот, о монахи, благородная истина о прекращении страдания. Это — устранение жажды путем обретения полного бесстрастия, прекращение желания, отвержение его, освобождение от него, непривязанность к нему» — ВП I. С. 10.

²⁷ Подробно см.: АКБ III. 27—36. С. 137—151.

²⁸ «Вот, о монахи, благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания. Это — Благородный восьмеричный путь...» — ВП I. С. 10.

²⁹ В канонических текстах такие вопросы получили название «неопределенных» (*авьяката*), т. е. безразличных по отношению к целевой установке доктрины. См.: ДН I. С. 188—189.

³⁰ О становлении этой школы и ее доктринах см.: Masuda J. *Origin and doctrines...*, p. 66—69.

³¹ Подробно см.: Takakusu J. *Life of Vasubandhu by Paramārtha*.—T'oung Pao, vol. V. 1904.

³² См.: САКВ. С. 12.

³³ См. сноску на с. 24—25.

³⁴ Подробно см.: Conze E. *Buddhism...*, p. 123—125.

³⁵ См.: Conze E. *Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford, 1968. p. 48.

³⁶ О генезисе этой концепции см.: Dutt N. *Aspects of Mahāyāna Buddhism in its relation to Hīnayāna*. L., 1930. p. 96—128.

³⁷ См.: Conze E. *Thirty Years...*, p. 67—68.

³⁸ См.: Dutt N. *Aspects of Mahāyāna Buddhism...*, p. 306—307.

³⁹ Подробно об этом см.: Stcherbatsky Th. *Buddhist Logic*. (*Bibliotheca Buddhica XXIV*). Leningrad, vol. I. 1932, p. 31—40.

ЧЕТЫРЕ СИСТЕМЫ БУДДИЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Глава I

Дхарма — центральное понятие буддийской философии

Согласно идеям раннебуддийских теоретиков, как мы уже говорили, психика, сознание — иными словами, все то, что принято подводить под понятие души, не есть субстанция. Психика, полагали буддисты, не может быть оторвана от обеспечивающих ее существование физиологических процессов, с одной стороны, а с другой стороны, она сама есть чистая процессуальность. Индивидуальная субъективность, эта динамическая психофизическая целостность, именуемая человеком, рассматривалась в качестве потока (*сантана*) элементарных состояний. Эти состояния связаны с моментом времени, чрезвычайно малым по длительности. Именно «кванты» времени, называемые в буддийской традиции *кшана* (момент), и превращают элементарные состояния психики в непрерывный поток¹. Таким образом, психика обретает в данном рассмотрении характер необратимой бытийственной реальности. Подобно времени, поток психической жизни не может быть развернут вспять.

В таком контексте анализа психики вопрос о мировой либо индивидуальной душе как носителе (*дхармин*) свойств (*дхарма*) терял свой смысл. Носитель психических свойств, субстанциальный атман брахманистских систем заменяется в буддийской теории идеей самотождественного состояния, свойства, неотделимого от своего носителя ни по своей природе, ни по признаку, ни по форме проявления².

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

Уже на доктринальном уровне динамика человеческого существования рассматривалась с точки зрения классифика-

ции дхарм по трем различным основаниям (по «группам», т. е. классификация только тех дхарм, появление которых причинно обусловлено и возможно лишь в сансарном состоянии; по «группам» классифицируются дхармы в зависимости от их места и функциональной роли в формировании содержания сознания; две другие классификации — по «источникам сознания» и по «классам элементов» — учитывают все дхармы). Философский дискурс исходит именно из этих доктринальных классификаций, приспособленных к тому, чтобы полностью устранить субстанциальные представления о психике (*атман*), характерные для брахманистских систем.

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

Введение термина «дхарма» как единицы описания психической жизни и обеспечивающих ее психофизических процессов представляет собой, быть может, величайшее достижение буддийской и тем самым индийской классической философской мысли. Психика в русле буддийского философствования впервые в человеческой истории была осмыслена как развернутая во времени, «текущая» реальность, которая не может быть сведена ни к чему иному. Таким образом, поиски древнеиндийских ученых за два тысячелетия до наших дней вплотную подводят нас к пониманию тех сложнейших проблем, которые получили в современной научной психологии название парадокса психических процессов³.

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

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

На первый, поверхностный взгляд утверждение о том, что объекты внешнего мира способны порождать у человеческого

индивидуума ответные эмоциональные реакции, представляется бесспорным и очевидным. Тем не менее при более пристальном интеллектуальном анализе удастся обнаружить, что эпитеты «любимый», «желанный», «смешной», «ненавистный» и т. п. приписываются все-таки не объектам внешнего мира, а их образам, идеальным следам, которые и составляют содержание индивидуального сознания. Установив этот факт, буддийские теоретики и обратились исключительно к сфере сознания, к сфере психической жизни, которая одна только и способна порождать аффекты и полностью несет за них ответственность⁴.

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

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

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

Дхармы первого типа возникают и существуют постольку, поскольку человеческий организм и психика подчинены в своем развитии, функционировании, старении и смерти закону причинно зависимого возникновения⁵.

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

Дхармы второго типа, т. е. причинно необусловленные, по определению не связаны с причинно-зависимым возникновением и в силу этого не входят в рассматриваемую классификацию. В плане языка описания дхармы типа асанскрита представляют собой логико-дискурсивную интерпретацию ре-

лигиозно-доктринального понятия нирваны — идеологемы, противостоящей изначально другой базовой идеологеме — *сансара*. В классической абхидхармистской концепции, выдвигаемой школой вайбхашиков, асанскрита включают три дхармы. Две из них именуются «прекращениями» (*ниродха*) — дхарма, прекращающая воздействие эмпирической причинности, и дхарма, устраняющая условия протекания потока причинно обусловленных дхарм⁶. Третья дхарма — *акаша* — есть особый вид пространства, понимаемого как априорная предпосылка опыта.

В этой связи немаловажно отметить, что представление об акаше как особом виде пространства, отличным от пространства геометрического, уходит своими корнями к самым ранним истокам индийской философии и связано с осмыслением психофизического аспекта звука. Первоначально под акашей имелось в виду только пространство как среда, в которой распространяется звук. Но поскольку представление о звуке неразрывно связано с актом его восприятия, то в дальнейшем акаша стала интерпретироваться в буддизме как пространство психического опыта в целом. Именно поэтому в классической абхидхармистской философии акаша определяется как пространство, в котором отсутствует материальное препятствие. Это определение в конечном итоге призвано подчеркнуть тот важнейший для буддийской доктрины факт, что сознание имеет дело не с материальными объектами, но только с идеальными их образами.

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

Классификация по классам элементов (*дхату*) предполагает рассмотрение дхарм с точки зрения их родовых характеристик, развернутых во времени, т. е. в динамике протекания психической жизни вводится специальное понятие психологического времени (*адхван*), которое противопостав-

ляется времени астрономическому (*кала*). Родовые характеристики дхарм остаются постоянными во всех временных модусах и обеспечивают константность, самотождественность признака (*свалакшана*), благодаря которому дхарма и представляет собой определенное элементарное состояние. Данная классификация насчитывает восемнадцать классов дхарм, двенадцать из которых соответствуют субъективным и объективным источникам сознания предыдущей классификации, а шесть фиксируют родовые характеристики модальностей «различающего сознания» (*виджняна*). В связи с этим интересно отметить, что поскольку религиозная прагматика системы предполагала радикальное преобразование сознания, чтобы очистить его от малейших примесей субъективности, то проблема смыслообразования разрабатывалась теоретиками Абхидхармы особенно детально, вплоть до описания первичной генерализации данных чувственного восприятия. Такие первичные различения по модальностям именовались «видами чувственного сознания» (например, зрительное сознание, слуховое сознание и т. п.)⁷. Эта последняя классификация дхарм, по сути дела, является теоретическим обоснованием динамического подхода к проблеме описания сознания в классической буддийской философии.

В историко-философском плане абхидхармистская философия интересна прежде всего тем, что именно в рамках этого направления были впервые разработаны философские интерпретации каждой из идеологием доктрины, зафиксированных в буддийском каноническом корпусе. Кроме того, абхидхармистская философия стремилась семантически унифицировать и привести к логической консистентности многочисленные контексты употребления доктринальных понятий в двух первых разделах канона. Именно в силу данного обстоятельства Абхидхарма изучалась как последователями Хинаяны, так и махаянистами⁸.

Итак, подведем итоги нашего изложения. Интерпретация основных положений буддийской религиозной доктрины средствами философского дискурса привела к окончательному формированию исходного предмета философии как анализа человеческой психики. В процессе развития буддизма традиционные теоретики разработали специальный язык, фундаментальным понятием которого выступало понятие «дхарма». Это понятие относилось только к сфере психического и никогда не использовалось в буддизме для описания внешней по отношению к сознанию реальности. Одновременно с этим дхарма рассматривалась и в онтологическом аспекте — как элементарное самотождественное состояние, связанное с ми-

нимальной единицей времени (моментом) и тем самым участвующее в образовании потока психической жизни. Концепция дхармы — это центральная концепция буддийской философии, предопределившей общее направление развития теоретических представлений о психике и сознании.

Глава 2

Определяющая роль концепции дхармы в формировании философского дискурса школы классической индобуддийской традиции

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

Главный источник по абхидхармистской философии — «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху (V в.) — был создан в рамках системы вайбхашики, первой школы буддийской классической философии. Эта школа получила такое название потому, что в качестве своего наиболее авторитетного источника она рассматривала *Махавибхашу*, сводный комментарий к канонической Абхидхарме сарвастивадинов, составленный в период правления кушанского императора Канишки (II в. н. э.)⁹.

По происхождению сарвастивада тесно связана с ортодоксальной школой раннего буддизма стхавиравадой (тхеравадой), от которой она отделилась еще в период до Третьего собора, состоявшегося при Ашоке¹⁰. Первоначально центр сарвастивады располагался в Матхуре, но ко II в. н. э. эта школа распространила свое влияние на всю северо-западную Индию, где основными ее форпостами стали Кашмир и Гандхара. Начиная с этого периода кашмирские буддисты стали называться «абхидхармиками», а сарвастивадины Гандхары получили наименование «пашчатия», т. е. «находящиеся к западу» (от Кашмира)¹¹.

Исходной посылкой философствования в системе вайбхашики, систематизировавшей умозрительные концепции Хиняны, выступал центральный тезис сарвастивады — «все (т. е. все дхармы) существует реально». Школа вайбхашиков дала истории индийской философии несколько первоклассных мыслителей — Дхарматрату, Гхошу, Васумитру и, прежде

всего, Васубандху (известного в буддийской экзегетической традиции под именем Второго Будды), а также теоретика «новой» вайбхашики Сангхабхадру (младшего современника Васубандху)¹².

Как отмечалось выше, вайбхашики, занимаясь детальной разработкой философской концепции дхарм, толковали это понятие в двух отношениях: дхарма как элементарное состояние обладала для них онтологическим статусом (*дравьясат*), но как термин представляла собой элементарную единицу описания (*праджняпти*).

Саутрантики, последователи второй ведущей школы буддийской классической философии, выработали несколько иной подход к интерпретации этого важнейшего понятия. Но при анализе этого подхода следует учитывать тот факт, что достоверные сведения о теоретических воззрениях саутрантиков могут быть получены лишь опосредованно. Как строили свое философствование саутрантики, мы узнаем только на основе знакомства с текстами абхидхармистского комплекса — прежде всего «Энциклопедии Абхидхармы», контркомментария на нее Сангхабхадры (*Ньяя-анусара-шастра*)¹³ и комментария Яшомитры (*Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья*). Собственные тексты саутрантики, если таковые вообще существовали, до нас не дошли. Эта школа отрицала канонический статус *Абхидхарма-питаки*, считая, что философский дискурс, возводимый к историческому Шакьямуни, полностью включен в *Сутра-питаку*. В буддийской экзегетической традиции основателем саутрантики (второй ведущей философской школы Хинаяны) считается Кумаралата, или Кумаралабха, живший, по-видимому, не ранее второй половины II в. н. э. (В *Вибхаше* это имя не зафиксировано, но на него ссылаются и Васубандху и Сангхабхадра).

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

То обстоятельство, что Васубандху составил «Энциклопедию Абхидхармы» в традиции вайбхашиков, позволяет предположить, что в V в. саутрантика еще не имела собственной развитой философской теории и функционировала лишь как метод критики существующих учений Хинаяны (в истории индийской философии аналогичную позицию занимали ранние направления мадхьямики). Что касается воспроизведения воззрений саутрантики в поздних тибетских историко-философских сочинениях, то они претерпели в немалой степени изменение под влиянием общей эпистемологической установки Гелугпа (школа тибетского буддизма, основанная Цзонхавой в XIV в.)¹⁴.

Таким образом, трактовка дхарм школой саутрантики может быть реконструирована только на основе текстов вайбхашики, содержавших подробное изложение взглядов и своих оппонентов.

Первое важнейшее различие между воззрениями этих двух школ классической буддийской философии на дхармы состояло в том, что саутрантики признавали онтологический статус отнюдь не всех дхарм списка вайбхашиков. В частности, причинно обусловленные дхармы (*асанскрита*) рассматривались саутрантиками только как единицы языка описания, т. е. как чисто номинальные сущности (*праджняпти*), посредством которых на логико-дискурсивном уровне системы интерпретировались доктринальные представления о нирване. Саутрантики концентрировали свое внимание на анализе непосредственных актов сознания без углубления в генезис смыслообразования. На этом основании они полагали вычленение отдельных модальностей сознания чисто логической процедурой и, следовательно, рассматривали эти модальности только как единицы описания¹⁵.

Разделение саутрантиками дхарм на обладающие онтологическим статусом (*дравьясат*) и чисто номинальные (*праджняптисат*) послужило исходной посылкой для развития специфических форм раннебуддийской эпистемологии, на базе которой затем возникла разветвленная теория познания. Именно в русле этой эпистемологической традиции, перенесенной уже в контекст махаянского философского дискурса, и были созданы фундаментальные трактаты по буддийской логике и гносеологии «Прамана-самуччая» Дигнаги, «Прамана-варттика» и ее сокращенный вариант «Ньяя-бинду» Дхармакирти, «Ньяя-бинду-тика» Дхармоттары¹⁶.

Представления хинаянских школ об онтологическом статусе дхарм были подвергнуты радикальной критике в рамках

махаянской философии, и прежде всего теоретиками мадхьямики.

Школа мадхьямиков (другое название — шуньявада — по центральной концепции этой системы махаянской философии) возникла в середине II в. н.э. Основателями ее были Нагарджуна, настоятель монастыря Наланда, и Арьядева. Буддийская традиция приписывает Нагарджуне создание более десятка трактатов, важнейшими из которых считаются «Мула мадхьямака-карика» и «Виграха-вьявартани», а также комментарий к «Большой» Праджняпарамите. Арьядева — автор *Чатухшатаки* (букв.: четыреста [стихов]), единственного из связываемых с ним текстов, сохранившегося в санскритском оригинале¹⁷.

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

Реальность открывается индивиду через посредство его собственного потока дхарм, однако дхармы как таковые, точнее, некоторые их устойчивые сочетания, представляют собой не более чем поименованные объекты познания (*джнея*). Таким образом, они могут быть рассмотрены исключительно и всецело как номинальные сущности, которым в реальности соответствует нечто, лежащее за пределами определения. Об этой реальности можно сказать лишь то, что она существует в своем собственном качестве, «налична так, как есть» (*Татхата*, букв. «таковость»). Реальность не зависит, следовательно, от форм и способов ее наименования, а значит, эти последние по своей природе пусты (*шунья*)¹⁸. Такой подход, по сути дела, углублял базовое представление, общее для всей буддийской философии, о «пустоте» «Я» (*пудгала-шуньята*), дополняя его концепцией «пустоты» дхарм (*дхарма-шуньята*).

Понятие «шунья» встречается уже в первом разделе буддийского канонического корпуса как определение мира, т. е. сансарного бытия. Но в каком смысле мир есть пустота? Поскольку буддийская мысль отправлялась от исходной посылки отсутствия субстанциального вечного атмана и, следовательно, отсутствия чего бы то ни было, относящегося к атману, мир получал характеристику перманентного непостоянства (*сарвам анитьям*)¹⁹.

Именно в силу того обстоятельства, что атман — вечный качественно-неопределенный носитель (*дхармин*) психических свойств (*дхарм*) устранился буддистами из рассмотрения, человеческая индивидуальность утрачивала свой субстанциальный смысл. «Я» для буддистов — это не более чем метафора потока психической жизни. Индивидуальность же может быть определена в силу характеристики *анитья* (невечное) как *шунья* (пустое, несубстанциально-иллюзорное). Таким образом, одно из фундаментальных определений буддийской доктрины — *сарвам анитьям* — было конкретизировано через понятие пустоты.

И хинаянисты удовлетворились этой формой конкретизации, не подвергая понятие «шунья» дальнейшей углубленной разработке. Следовательно, для философских школ Хинаяны *шунья* остается чисто доктринальным понятием, приуроченным к описанию иллюзорных форм эгоцентрированного сознания, отождествляющего себя не только с метафорическими обозначениями вроде «Я», «атман», но и с телом. Если классическая Абхидхарма, постулируя пустоту (бессубстанциальность) индивидуального «я», тем не менее утверждала реальность дхарм, то мадхьямики полностью отказались от этого положения: дхармы также «пусты», они есть лишь единицы языка описания, а не единицы реальности²⁰.

Мадхьямики, таким образом, отрицали онтологический статус дхарм, сводя понятие дхармы только к гносеологическому аспекту. Реальность же предстает сознанию, согласно этим воззрениям, через единственную предикацию — через свою невыразимость словами, через «несказанность»²¹. Реальность есть «таковость», татхата.

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

Последователи мадхьямики интерпретировали в русле диалектических представлений важнейшую доктринальную идеологему «духкха» (страдание). Если за пребывание индивида в сансарном состоянии, т. е. в мире страдания, ответственны причинно обусловленные дхармы, имеющие онтологический статус, то само страдание становится непреодолимым, увековечивается. И, следовательно, благородные истины, трактующие о прекращении страдания и пути, ведущем к его прекращению, не имеют смысла. Но поскольку благородные истины как фундамент доктрины непоколебимы, то причинно обусловленные дхармы не могут обладать онтологическим статусом, т. е. они суть номинальные сущности, которые в реальности пусты (*шунья*)²².

Но в таком случае что же представляет собой бытие вещей, мыслимых и чувственно воспринимаемых? Вещи, согласно взглядам мадхьямиков, обладают относительным бытием, обусловленным законом причинно-зависимого возникновения. Это временное бытие характеризуется возникновением, длительностью, разложением и уничтожением и, что важнее всего подчеркнуть, отсутствием какой-либо вечной, «чистой» субстратности. Иными словами, бытие вещей могло быть понято как непрерывная, развернутая во времени диалектика *татхаты* и *шуньяты*.

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

Нирвана отождествляется с татхатой в том смысле, что все объекты имеют одну и ту же природу, т. е. они лишены «чистого», вечного, бескачественного субстрата, и самый процесс их наименования связан с ментальным конструированием (*прапанча* или *викальпа*) и отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей («о вещах нельзя сказать ни что они существуют, ни что они не существуют»)²³.

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

В рамках такого подхода вопрос о познаваемости реальности решается следующим образом: реальность познается через «предел истины». Это подразумевает, что при анализе

дхарм, которые суть простые номинальные обозначения, мадхъямики с неизбежностью приходят к постижению относительности дискурсивного познания и непосредственному видению того факта, что реальность не имеет предела. Актом такого постижения (*праджня*) и утверждалась принципиальная познаваемость реальности.

В связи с этой интерпретацией принципиальной познаваемости мадхъямики выдвинули учение о двух видах истины: относительной истине (*самвритти-сатья*, букв. «сокрытая истина») и истине высшего смысла (*парамартха-сатья*). Они утверждали, что буддийское учение и основано на этих двух истинах²⁴.

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

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

И, наконец, относительная истина может быть выражена только посредством слов и знаков, имеющих распространение в социальном мире; поэтому она основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении. В этой связи мадхъямики подчеркивали то обстоятельство, что предметная форма, слово и т. п. не могут приниматься на уровне философского дискурса как реально существующие лишь на том основании, что они воспринимаются всеми принципиально одинаково. Таким образом, мадхъямики ограничивали область валидности относительной истины только сферой эмпирического сознания²⁵.

Истина высшего смысла (*парамартха-сатья*) непосредственно связывалась теоретиками мадхъямики с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различия. Сознание, пребывающее в та-

ком состоянии, полностью отрешено от ментального конструирования (*викальпа*) и, следовательно, его содержание принципиально не может быть вербализовано.

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

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

Каково же соотношение истины высшего смысла и относительной истины? Согласно теоретикам мадхъямики, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины. Согласно Нагарджуне: «Истина высшего смысла не может быть изложена без того, чтобы быть основанной на относительной истине. [В свою очередь] нирвана не может быть достигнута без постижения истины высшего смысла»²⁶. Установление относительности временного бытования вещей, а следовательно, и внутренней пустоты дхарм ведет к осознанию конкретной ограниченности ментального конструирования.

Существенной чертой диалектической системы мадхъямики выступает то обстоятельство, что она всей своей разветвленностью и утонченной детализацией положений вновь замыкается на фундаментальную позитивную идеологему буддизма «Мадхъяма пратипад» (Средний путь). С одной стороны, утверждение об онтологическом статусе дхарм базируется, согласно мадхъямике, на непонимании природы двух истин, и поэтому оно ложно. Другой неприемлемой крайностью в этой системе является нигилизм, поскольку отрицательные высказывания предполагают существование объектов, предшествующее их редукции. Мадхъямика пытается преодолеть обе крайности и на основании этого объявляет свою философию истинным и полным логико-дискурсивным выражением Среднего пути²⁷.

Учение о двух истинах имело еще одно важное доктринальное следствие, вполне согласующееся с ориентациями собственно махаянской идеологии в целом. Диалектическое единство истины относительной и истины высшего смысла вело к отождествлению сансары и нирваны, поскольку с точки зрения мадхьямики для того, кто реализовал истинное знание, «не существует ни малейшего отличия сансары от нирваны, ни малейшего отличия нирваны от сансары. То, что выступает пределом нирваны, есть также предел сансары, и между ними не существует ни малейшего оттенка различия»²⁸.

К середине V в. в мадхьямике отчетливо выделились две системы: прасангика и сватантрика.

Последователи прасангики принципиально ограничивали область философского дискурса негативной номиналистической диалектикой, пытаясь показать шаткость любого высказывания относительно природы реальности. Главной мишенью их критики было понятие «собственного существования» (*свабхава*), которое имплицитно подразумевало субстратность того, что полагалось существующим. Отрицая самостоятельную ценность онтологии, прасангика отвергала любую статическую концепцию человека и вселенной. Согласно этой системе мадхьямики, допущение онтологического статуса «я» или дхарм есть «аффективное препятствие» (*клеша-аварана*), а интеллектуальная установка, при которой любой онтологический постулат принимается как нечто, отражающее истинное существование, есть гносеологическое препятствие (*джня-аварана*).

К системе прасангики принадлежали Буддхапалита, наиболее авторитетный комментатор «Мадхьямика-карик» Нагарджуна Чандракирти (VII в.) и Шантидева (начало VIII в.), автор базового текста поздней индийской мадхьямики «Бодхичарья-аватара», получившего широкую известность в школах тибетского буддизма²⁹.

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

Другая система мадхьямики — сватантрика исходила из идеи реальности как качественной определенности (*свалакшана*) дхарм, существующих только в «настоящем» модусе времени. Последователи сватантрики проводили резкое различие между аффективным и неаффективным неведением

(*аклишта-аджняна*), несколько модифицируя известный тезис Васубандху, выдвинутый им в «Энциклопедии Абхидхармы»³⁰. Содержанием первого вида неведения для сватантриков выступала вера в онтологический статус индивидуального «я», второго — допущение онтологического статуса всех остальных объектов.

Те сватантрики, которые принимали посылку саутрантики о номинальном существовании ряда дхарм списка буддийской классической философии, получили наименование саутрантика — мадхъямика — сватантрика. К этой подсистеме мадхъямики принадлежал Бхававивека, или Бхавья (конец V—VI в.), автор *Мадхъямика-хридая* и комментария к ней *Таркаджвала* — двух текстов, в которых и был эксплицирован метод собственно сватантрики. Этот метод прямой аргументации обосновывал возможность позитивных диалектических высказываний в рамках общемадхъямической установки на «пустоту» (*шуньята*). Согласно ряду позднебуддийских источников, именно в период деятельности Бхававивеки и произошло резкое размежевание между мадхъямикой и виджнянавадой, которое в дальнейшем все более углублялось и привело в IX в. к окончательному расколу этих двух школ Махаяны³¹.

Сватантрики, ассимилировавшие некоторые эпистемологические идеи виджнянавады, составили другую подсистему мадхъямики — йогачара — мадхъямика — сватантрики. К ней принадлежали такие известные мыслители позднебуддийской Индии, как Шантаракшита, автор *Таттвасанграхи* (760) и Камалашила, написавший комментарий к ней (793), а также три небольших работы о последовательных степенях медитативного сосредоточения — «Бхаванакрама».

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

Окончательной систематизацией своих идей и концепций виджнянавада обязана двум выдающимся мыслителям ран-

несредневековой Индии — Асанге и Васубандху, отождествляемому в буддийской экзегетической традиции с автором «Энциклопедии Абхидхармы». Фундаментальными источниками этой системы махаянской философии являются *Махаяна — санграха* Асанги, два небольших трактата Васубандху — «Двадцать» и «Тридцать стихов о только-сознании» (*виджняпти-матра*) — вместе с комментарием Стихраматы и приписываемые Майтреянатхе *Махаяна-сутра-аланкара* и *Мадхьянта-вибхага* ³².

Как уже отмечалось, виджнянавада в определенном смысле заимствовала эпистемологическую ориентацию саутрантиков, сконцентрировав ее, однако, исключительно на проблеме сознания (*читта*). Предмет ее философствования состоит не в рассмотрении взаимоотношения сознания и внешнего мира, но прежде всего в рассмотрении взаимоотношения сознания как некоей системы соотнесения с его конкретными состояниями (*чайтасика*).

Эмпирическое сознание склонно отождествлять данные органов чувств с конкретными предикациями объектов внешнего мира. Однако, когда дело касается таких субъективных данных, как чувство боли, то гносеологический характер ситуации восприятия подсказывает невозможность предиктирования этих данных внешним объектам. Именно на анализе подобных примеров виджнянавадины и разработали свой особый подход к проблеме обусловленности содержаний сознания ³³.

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

зиждилась эмоциональная привязанность к чувственному опыту, жажда этот опыт переживать.

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

Установка на принятие реальности именно процесса сознания объекта выступала исходной в анализе эмпирического сознания как такового состояния психики, которое должно было подвергнуться радикальному преформированию в ходе религиозно-духовной практики. Именно в силу этого виджнянавада выдвигает свое центральное положение *читта-матра* (только-сознание), или *виджняпти-матра* (только-сознание)³⁴.

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

Немаловажно подчеркнуть, что «очищение» сознания от его конкретных содержаний не означало для виджнянавадинов постулирование некоего бескачественного субстрата, поскольку самое сознание (*читта*) оставалось для них дхармой, подверженной, как и любая причинно обусловленная дхарма, притоку аффектов. Следовательно, нейтрализация аффектив-

ных препятствий (*клеша-аварана*) оставалась для виджнянавады одной из центральных задач³⁵.

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

Классическая абхидхармистская философия признавала семь видов сознания: пять модальностей чувственного сознания, ментальное сознание, т. е. сознание в его актуальности, и разум (*манас*), т. е. сознание, имеющее в качестве своей опоры как актуальное сознание, так и репрезентацию прошлых содержаний сознания. Теоретики виджнянавады вводят восьмой вид сознания — *алая-виджняна* (букв. «сознание-скровищница»)³⁶.

В процессе осознания индивидуального опыта происходит накопление «различающего знания» (*виджняна*), сопряженного с притоком аффективности. Поэтому разум с неизбежностью несвободен от аффектов, пребывающих, однако, в скрытой форме (*биджа*, букв. «семена»). Хинаянская традиция утверждала необходимость устранения аффектов как в их «взрывном», открытом проявлении, так и в их потенциальности.

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

Такая трансформация сознания уничтожала, согласно теоретикам виджнянавады, аффективность в ее потенциальности,

а тем самым делала невозможным и какие бы то ни было ее актуальные проявления. Таким образом, трансформация *алая-виджняны* вела к обретению нирванического состояния в данной жизни, что соответствовало реализации хинаянского идеала архатства. Но коль скоро уничтожалась сама потенциальность аффектов, действие закона кармы обретало нейтральный характер. Стихимамати, один из ведущих теоретиков виджнянавады и комментатор Васубандху, разъясняет это следующим образом: «...хотя кармическая деятельность еще может продолжаться, она не приводит к новому рождению, поскольку благодаря устранению аффектов отсутствует его главная содействующая причина»³⁷.

Подводя итог сказанному относительно *алая-виджняны*, надо отметить, что это понятие призвано было разъяснить причину индивидуализации потока дхарм на протяжении всей цепи перерождений вплоть до момента «просветления». *Алая-виджняна* истолковывалась последователями этой школы следующим образом: в сансарном состоянии восьмой вид сознания обуславливал индивидуальность психики, но в момент достижения «просветления», т. е. полной трансформации *алая-виджняны*, все субъективное в ней — как аффективные препятствия (*клеша-аварана*), так и гносеологические (*джня-аварана*) — полностью уничтожалось.

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

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

своего собственного бытия» и именуются виджнянавадинами *паратантра* (зависимые от иного)³⁸.

Третий уровень опыта, не различающий субъект и объект, представляет собой сознание вне соотнесения с конкретными содержаниями, сознание, обращенное на себя, лишенное интенции вовне. Реальность в таком опыте предстает в своей нерасчлененности — как *Татхата* (таковость). Она лишена каких бы то ни было признаков и ввиду остановки направленного вербального мышления не может быть поименована. В таком опыте нет разделения на существующее и несуществующее, а следовательно, дхармы, структурирующие этот опыт, не могут быть определены как имеющие свое собственное бытие (*свабхава*). Состояние реализации этого опыта называется *паринишпанна* (букв. «совершенно завершенное»)³⁹.

Заканчивая краткий очерк фундаментальных идей виджнянавады, необходимо отметить, что выдвинутое этой школой положение «только-сознание» (*читта-матра*) являлось закономерным развитием в логико-дискурсивном плане идеологических установок Махаяны, спроецированных в плоскость анализа сознания с позиций традиционной концепции человеческой психики.

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

Примечания

¹ Подробно о буддийской концепции мгновенности см.: Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I, p. 79—118, а также McDermott A. C. An Eleventh-Century Buddhist Logic of «Exists». Dordrecht, 1969, с. 28—50.

² Подробно см.: В а с у б а н д х у. Абхидхармакоша. Раздел первый: Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990. С. 26—27.

³ См.: Веккер Л. М. Психические процессы. Т. I. Л., 1974. С. 90.

⁴ См. также: В а с у б а н д х у. Абхидхармакоша. Раздел первый... С. 38—40.

⁵ В «Энциклопедии Абхидхармы» первый тип дхарм (санскрита) определяется как «то, что создано соединенными, совокупными условиями, ибо в действительности нет ничего, что было бы порождено только одним условием. [Это определение причинно обусловленной дхармы относится также] и к будущим формам ее существования, поскольку ее родовая характеристика остается неизменной». — В а с у б а н д х у. Абхидхармакоша. Раздел первый... С. 49.

⁶ См. также: Conze E. Buddhist Thought in Indian. L., 1961, с. 162—163. Guenther H. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1972, p. 32—33.

⁷ Такие модальные различия производятся по соответствующему органу чувства, который «сопричастен» (*сабхага*) сознанию. — См. АҚБ., I. 42. С. 30—32.

⁸ Подробно см.: Le Compendium de la Super-Doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga. Traduit et annoté par Walpola Rahula. PEFEQ, V. LXXVIII P., 1971. p. XIV—XXI.

⁹ См.: Banerjee A. C. The Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957, p. 70—71.

¹⁰ Подробно см.: Bareaux A. Les Premiers Consiles Bouddhiques Annaes du Musée Guimet. Bibliotheque d'études. T. LX. P., 1955. P. 128—130.

¹¹ См.: Gilgit Manuscripts V. I. Ed. by N. Dutt. Srinagar, 1939. P. 43.

¹² Подробно см.: Takakusu J. On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins. — JPTS. 1904—1905. p. 134—139.

¹³ В оригинале этот трактат не сохранился. Переводы материалов китайской версии Сюань-цзана см.: Document d'Abhidharma. Traduit et annoté par L. de la Vallée Poussin. MCB, V. 1937.

¹⁴ См.: Guenther H. Buddhist Philosophy in Theory and Practice, p. 84—89.

¹⁵ Букв.: *праджнянтисат*, т. е. обладающие лишь номинальным существованием. Ср. дискуссию о модальностях сознания, которую приводит Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы» (АҚБ., I, 42, с. 30—31).

¹⁶ Об этих трактатах подробно см.: Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. V. I, p. 27—39.

¹⁷ Краткую сводку исторических сведений о мадхъямике см. в книге: History and Culture of Indian People. V. III The Classical Age. Bombay, 1954, p. 380—383.

¹⁸ Madhyamaka-Vritti, p. 372—377.

¹⁹ Подробно см.: Conze E. Buddhist Thought in India, p. 41—46.

²⁰ Sutrālamkāra, p. 171.

- ²¹ Букв.: avasyata. См.: Madhyamaka — Vṛtti, p. 54.
- ²² Обоснованию тезиса о «пустотности» причинно обусловленных дхарм посвящена вся седьмая глава комментария Чандракирти к «Фундаментальным карикам» Нагарджуны.
- ²³ Madhyamaka-Vṛtti, p. 448.
- ²⁴ Нагарджуна, подвергая критике установки хинаянских школ, которые он считает догматическими, говорит: «Учение будд основано на двух истинах: истине относительной и истине в высшем смысле». — См.: Madhyamaka-Vṛtti, с. 492, а также N. Dutt, Aspects of Mahāyāna Buddhism... p. 216—225.
- ²⁵ См.: Takasaki J. A. Study of the Ratnagotravibhāga. Roma. 1966. p. 100.
- ²⁶ Madhyamaka-Vṛtti, p. 494.
- ²⁷ См.: Madhyamaka-Vṛtti, p. 504.
- ²⁸ Madhyamaka-Vṛtti, p. 535.
- ²⁹ Подробно о системе прасангика в историко-философском плане см.: Guenther H. Buddhist Philosophy in Theory and Practice, p. 143—154.
- ³⁰ Согласно этому тезису, архаты обладают аффективно неокрашенным неведением «относительно свойств Будды, а также объектов, крайне удаленных во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов» — см.: АКБ., I, I, p. 1.
- ³¹ См.: Conze E. Buddhist Thought in India, p. 238—239.
- ³² О письменных источниках виджнянавады см. там же, p. 250—251.
- ³³ Один из наиболее полных историко-философских очерков этой системы буддийской философии принадлежит Г. Гюнтеру. См.: Guenther H. Buddhist Philosophy in Theory and Practice, p. 90—122.
- ³⁴ Подробнее см.: Vijñapti-mātratā-siddhi, p. 32—39.
- ³⁵ Там же. С. 38.
- ³⁶ Там же. С. 44.
- ³⁷ Там же. С. 39.
- ³⁸ Подробнее см.: Dutt N. Aspects of Mahāyāna Buddhism... p. 231—233.
- ³⁹ См.: La Théorie du Tathāgatagarbha..., p. 95—96.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Васубандху

Извлечения из третьего раздела трактата «Энциклопедия Абхидхармы»

(о причинно-зависимом возникновении)

20. Причинно-зависимое возникновение, состоящее из двенадцати компонентов в трех периодах

Двенадцать компонентов здесь — это неведение, формирующие факторы, сознание, «имя и форма», шесть источни-

ков сознания: контакт, чувствительность, жажда, привязанность, существование, рождение и смерть.

Три периода — начальный, конечный и средний, т. е. прошедшее, будущее и настоящее состояния [существования].

— Каким образом двенадцать компонентов распределяются по трем периодам?

В начальном и конечном — по два, в среднем — восемь.

Неведение и формирующие факторы — в начальном, рождении, старение и смерть — в конечном [периодах], а *ос- тальные* восемь — в среднем.

— Все ли восемь компонентов имеют место в [настоящем] существовании всех [живых существ]?

[Автор] говорит: нет.

— У кого же тогда?

У полностью реализовавших [все состояния].

Полностью реализовавший — тот, у кого присутствует полнота [всех состояний]. Здесь имеется в виду «индивид», который проходит через все состояния [данного существования], а не тот, кто умирает преждевременно или принадлежит к сферам форм и не-форм.

Так, в *Маханиданапарья[-сутре]* речь идет об «индивиде», пребывающем именно в чувственном мире, поскольку там сказано: «Если, Ананда, сознание не входит в материнскую матку...».

Когда же упоминается причинно-зависимое возникновение двух видов, т. е. в начальном и конечном [состояниях существования], то семь его компонентов до «чувствительности» включительно относятся к начальному состоянию, а пять — к конечному, поскольку прошедшее рассматривается в связи со следствием, а будущее — в связи с причиной.

Что же такое «Неведение» и т. д.?

21. Неведение — это аффекты прежнего существования

Неведением называется состояние аффективности в прежнем существовании, поскольку неведение сопровождается аффектами, а проявление аффектов вызывается неведением. Это подобно тому, как словами «прибытие царя» устанавливается и прибытие его двора.

Формирующие факторы — от прежнего действия

Имеется в виду [прежняя] жизнь. Состояния благой и прочей деятельности в прежнем существовании здесь получают название формирующих факторов; это — результат действия в данном существовании.

Сознание — это группы [в момент] зачатия

Сознание — это пять групп в момент их вхождения в материнскую матку.

«Именем и формой» названо [то, что] после этого

22. и до появления шести источников сознания.

Имя и форма — это состояние, [существующее] от сознания при зачатии до тех пор, пока не возникнут шесть источников сознания. Затем [оно] называется «шесть источников сознания». [В строгом смысле] следует говорить: «до появления четырех последних источников сознания», поскольку лишь тогда два первых [источника] объединяются [в целостную группу], именуемую «шесть источников сознания».

Они — до «встречи» трех.

При возникших шести источниках сознания это состояние называется так до тех пор, пока не происходит «встреча» всех трех — органа чувства, объекта и сознания.

Контакт — до появления способности осознать причину удовольствия, страдания и т. д.

Контакт возникает из соединения трех [упомянутых выше факторов]. Контактom называется то состояние, которое существует до тех пор, пока не возникает способность различать причины трех видов чувствительности. При наличии способности различения

23. Чувствительность — до полового влечения

Состояние чувствительности [существует] до тех пор, пока не возникает влечение к половому контакту.

Жажда — у того, кто испытывает влечение к наслаждению и половому контакту

Состояние, в котором активно проявляется влечение к чувственным объектам и половому общению, называется

жаждой. [Оно существует] до тех пор, пока не начинаются поиски соответствующих объектов.

Привязанность — у того, кто постоянно стремится к получению наслаждения

Привязанностью называется состояние, в котором [индивид], стремящийся к обладанию объектами наслаждения, ищет их повсюду. И так

24. Он совершает действия, плод которых — будущее существование. Это и есть [его] существование.

Тот, кто ищет объекты наслаждения с целью обладания ими, накапливает [результаты] действий, обуславливающих новое существование. Это и есть его *существование*. А затем, оставив этот мир, он получает благодаря [прежней] деятельности новое воплощение. Это

воплощение — новое рождение.

Тот самый компонент [причинно-зависимого возникновения], который в этом существовании [называется] сознанием, и есть *рождение в другом существовании*.

После него —

старение и смерть до [появления] чувствительности

От рождения и вплоть до состояния чувствительности — *старение и смерть*. Те самые четыре компонента [причинно-зависимого возникновения], которые в этом существовании [называются] «имя и форма», шесть источников сознания, контакт и чувствительность и есть *старость и смерть в другом существовании*.

Таковы двенадцать компонентов причинно-зависимого возникновения, о котором говорится также, что оно — четырех видов: мгновенное, универсальное, взаимосвязывающее и статическое.

— Почему мгновенное?

— Поистине и в одном мгновении присутствуют [все] двенадцать компонентов. Допустим, например, [что некто] из жадности намеревается лишить жизни живое существо. Его помраченность — это неведение; то, что выступает мотивацией, — это формирующие факторы; реагирование на каж-

дый объект — сознание; сосуществующие с сознанием четыре группы — это «имя и форма»; органы чувств, основанные на «имени и форме», — это шесть источников сознания; направленное соединение шести источников сознания — это контакт; испытывание контакта — это чувствительность; влечение — это жажда; связанные с ней проявления [аффектов] — привязанность; вызываемые ею физические и вербальные действия — существование; «всплывание» всех этих дхарм — рождение; созревание — старение; разрушение — смерть.

Говорят также, что [причинно-зависимое возникновение] — мгновенное и взаимосвязывающее, как, например, в *Пракаранах*: «Каково причинно-зависимое возникновение? — [Это] все причинно обусловленные дхармы».

Статическое [возникновение] — это двенадцать состояний, представляющих собой пять групп, которые связывают воедино три последовательных существования. Оно же и универсальное.

Который [из четырех видов причинно-зависимого возникновения] имел в виду Бхагаван в данной [сутре]?

25. Как полагают вайбхашики, это — статическое [причинно-зависимое возникновение].

— Если каждый из его компонентов — пять групп, то почему [Бхагаван] упоминал лишь дхарму *неведение* и прочие?

Обозначение компонентов — благодаря преобладанию [соответствующей дхармы].

Состояния, в которых преобладает неведение, названы неведением, [состояния, в которых] преобладают формирующие факторы, — формирующими факторами, старение и смерть — старением и смертью. Таким образом, [в определении] нет ошибки.

— Но почему в сутре упомянуто [причинно-зависимое возникновение, включающее] двенадцать компонентов, а в *Пракаранах* [говорится] по-иному: «Каково причинно-зависимое возникновение? — [Это] все причинно обусловленные дхармы».

— [Объяснение] в сутре имеет наводящий характер, а в *Абхидхарме* — сущностный, поэтому [и вводится] различие [причинно-зависимого возникновения как] мгновенно-

го, универсального, взаимосвязывающего, статического, относящегося к живым существам и неодушевленному [миру].

— С какой целью в сутре [оно относится] лишь к живым существам?

Чтобы устранить заблуждение относительно начальных, конечных и настоящих [форм их существования].

Именно поэтому [причинно-зависимое возникновение и различается] *по трем периодам*. В этом случае устраняется заблуждение относительно *прошлого*, [когда возникает] сомнение: «Существовал ли я в прошлом или же не существовал? Кем я был? Почему я существовал?»

Устраняется заблуждение относительно *будущего*, [когда возникает] сомнение: «Буду ли я существовать в будущем?» и т. д.

Устраняется заблуждение относительно *настоящего*, [когда возникает] сомнение: «Как это? Кто мы? Кем мы будем?»

С целью устранить это тройственное заблуждение в сутре излагается причинно-зависимое возникновение по трем периодам, относящееся к живым существам, — это, в принятой последовательности, неведение, формирующие факторы, «старение и смерть», сознание и т. д. до существования включительно. Так, в сутре сказано: «У того бхикшу, о монахи, который достигает истинного понимания причинно-зависимого возникновения и дхарм, возникших в причинной зависимости, так, как они существуют в реальности, появляется правильное видение. И он не обращается к первоначально: „Существовал ли я в прошлом?“»

Другие полагают, что жажда, привязанность, а также существование [рассматриваются] с целью устранить заблуждение относительно будущего, [поскольку] именно они и выступают его причинами.

Далее это причинно-зависимое возникновение, состоящее из двенадцати *компонентов, должно быть рассмотрено в [аспекте своей] тройственной природы — аффектов, действия и основы. Здесь

26. три — это аффекты

Три компонента суть *аффекты* по своей внутренней природе — это неведение, жажда и привязанность.

Два — действие

Два компонента по своей внутренней природе — *действие*; это — формирующие факторы и существование.

семь — основа

Семь компонентов — сознание, «имя и форма», шесть источников сознания, контакт, чувствительность, рождение, «старение и смерть» — по своей внутренней природе суть основа, поскольку они обладают свойством быть опорой аффектов и действия.

Насколько эти семь компонентов — основа, настолько же [они — и] плод.

Семь компонентов — *плод*, остальные пять — *причина* в силу их свойства быть по своей внутренней природе аффектами и действием.

— Почему же плод и причина приурочены по преимуществу к среднему [периоду существования], поскольку основа разделена на пять [компонентов], а аффекты — на два? [С другой стороны,] в будущем периоде [существования] плод описывается сокращенно ввиду разделения [лишь] на два компонента, а в прошедшем периоде причина представлена только одним базовым аффектом.

Для двух [периодов] — краткое [изложение] следствия и причины, поскольку они выводимы из среднего [периода].

Уже на основании одного среднего [периода] можно логически вывести развернутое объяснение *причины и следствия* для начального и конечного [периодов существования]. Поэтому [они] не излагаются, чтобы не предпринимать повторных усилий.

— Но если причинно-зависимое возникновение включает лишь двенадцать компонентов, то круговорот бытия имеет начало, поскольку причина неведения остается необъясненной, и конец, поскольку следствие старения и смерти также не объяснено. Поэтому должны быть введены дополнительные компоненты, к ним — другие, и, таким образом, получается дурная бесконечность.

— Вводить их не следует, поскольку Бхагаван разъяснил в этой связи:

27. Из аффекта рождаются лишь аффект и действие; из него [возникает] основа; из нее — вновь основа и аффекты; — это принцип [круговорота] компонентов бытия.

Из аффекта рождается аффект: из жажды — привязанность. Из аффекта [рождается] действие: из привязанности — существование, а из неведения — формирующие факторы.

Из действия [возникает] основа: из формирующих факторов — сознание, из существования — рождение. [Из основы] вновь возникает основа: из сознания — имя и форма и т. д. ..., из контакта — чувствительность, из рождения — старение и смерть.

Из основы [вновь возникает] аффект: из чувствительности — жажда.

Поскольку для компонентов бытия установлена такая регулярная закономерность, то становится понятным, что неведение, внутренняя сущность которого — аффективность, [возникает] или из основы, или из аффекта, и что благодаря чувствительности из старения и смерти как основы вновь возникает аффект [как следствие]. Таким образом, в этот [список двенадцати компонентов] ничего не нужно добавлять, поскольку сказано: «Так происходит возникновение всей этой огромной массы страдания». В противном случае в чем заключался бы смысл этого [высказывания]?

Другие говорят [в этой связи], что в одной из сутр упоминается неведение как причина поверхностной ментальной концентрации и поверхностная ментальная концентрация как причина неведения. Таким образом, эта [поверхностная концентрация] также имеется здесь в виду, поскольку она включена в привязанность.

Каким образом поверхностная ментальная концентрация входит в состав привязанности? Если по способу связи, то [отсюда] следует вывод, что она входит также в состав жажды и неведения. В таком случае откуда становится известно, что поверхностная ментальная концентрация обусловлена неведением?

Если же существование причины и следствия познается лишь на том основании, что одно входит в состав другого, то в таком случае, поскольку жажда и неведение также входят в состав привязанности, нельзя утверждать, что они являются отдельными компонентами.

Другой [знаток] отмечает, что в одной из сутр в качестве причины неведения названа поверхностная ментальная

деятельность и что она упомянута также в связи с контактом: «В причинной зависимости от органа зрения и цветовой формы возникает замутненная, поверхностная ментальная деятельность, которая рождена заблуждением». В момент чувствительности [она] с необходимостью возникает благодаря неведению: «Жажда возникла в причинной зависимости от чувствительности, порожденной контактом с неведением», — поскольку так сказано в другой сутре.

Отсюда установлено, что поверхностная ментальная деятельность, возникающая в момент контакта, выступает условием неведения, которое сосуществует с чувствительностью. Таким образом, у неведения не существует свойства беспричинности, и [поэтому] нет необходимости в дополнительном компоненте [причинно-зависимого возникновения].

Точно так же [здесь] нет дурной бесконечности, поскольку о поверхностной ментальной деятельности говорится как о рожденной заблуждением: «Замутненная ментальная деятельность рождена заблуждением».

— Но в таком случае все это, сказанное в других местах, должно быть повторено и здесь.

— Нет, не должно.

— А как [тогда] понять то, что сказано?

— Путем умозрения.

— Какого умозрения?

— Чувствительность у архатов, не будучи связанной с неведением, не является причиной жажды, а лишенный ложного содержания контакт [не является причиной] чувствительности. Точно так же у лишенного неведения архата контакт не имеет ложного содержания — [вывод] на основании этого умозрения. Таким образом, получается необоснованное расширение правила.

— Насколько [нечто] устанавливается посредством умозрения, настолько оно становится понятным из невысказанного [в тексте], — поэтому [ваше] возражение не достигает цели. Оно вообще не является возражением: из того, что [в списке компонентов причинно-зависимого возникновения] нет упоминания каких-либо иных компонентов до неведения и после старения и смерти, делается абсурдный вывод, что круговорот бытия имеет начало и конец. Принятое изложение [компонентов] отнюдь не является неполным.

— Почему?

— Потому что у находящихся в замешательстве относительно смысла [всех этих дискуссий] учеников есть лишь следующее желание — [понять], каким образом это существование связано с предшествующим существованием, а бу-

дущее существование — с настоящим. А об этом уже сказано ранее: «Для того чтобы устранить заблуждение относительно начальных, конечных и настоящих [форм существования]...».

— Бхагаван сказал: «Я изложу вам, о монахи, причинно-зависимое возникновение и дхармы, возникшие в причинной зависимости». Каково различие между ними?

— Согласно шастрам, нет никакого [различия]. То и другое — все это причинно-обусловленные дхармы.

— Но почему тогда еще не возникшие [дхармы] называются будущими, настоящими?.. Почему будущие [дхармы], т. е. еще не *созданные*, называются причинно-обусловленными?

— В силу того, что они обладают природой мотивации, *формирования* [своего следствия].

— Почему они не подвержены притоку [аффектов]?

— Они также выступают объектом благой мотивации в плане их обретения. [Тот же] вывод и относительно нирваны.

Ввиду сущностного тождества их природы здесь [имеет место] перенос по аналогии [названия «причинно-обусловленные» на еще не возникшие дхармы], подобно тому как еще не проявляющиеся [цвета-формы] также называются цветом-формой, поскольку их природа тождественна. Поэтому [в таком названии] нет ошибки.

Смысл, который подразумевается в [приведенной выше] сутре, состоит в следующем:

28. Здесь возникновение рассматривается как причина, а возникшее — как результат

Компонент, выступающий в качестве причины, есть причинно-зависимое возникновение, поскольку из него [ничто] возникает, — такова интерпретация. Компонент, выступающий в качестве *результата*, есть возникшее в причинной зависимости. Таким образом, все компоненты устанавливаются в этой двойственности, т. к. [каждый из них] существует как причина и следствие. Если этого нет, то возникает неопределенность из-за различия референции: [дхарма], которая выступает в качестве причинно-зависимого возникновения по отношению к другой [дхарме], не является возникшей в причинной зависимости от нее; например, причина и следствие, отец и сын.

И действительно, стхавира Пурнаша говорит: «Возможно причинно-зависимое возникновение, которое не является

дхармами, возникшими в причинной зависимости». [Здесь] четыре альтернативы: первая — будущие дхармы; вторая — последние [дхармы] архата; третья — отличные от них прошлые и настоящие дхармы; четвертая — причинно-необусловленные дхармы.

В этой связи саутрантики задают вопрос: «Считаются ли эти [альтернативы] только авторскими допущениями, или же это — [подлинный] смысл сутры? [Автор] говорит, что это — смысл сутры. Если это — смысл сутры, то эта сутра неаутентична. На каком основании? — То, что там сказано: „Статическое причинно-зависимое возникновение — это двенадцать компонентов, представляющие состояния из пяти групп“, противоречит сутре, поскольку в ней дается иное объяснение: „— Что такое неведение? — Отсутствие знания относительно прошлого...“ и т. д.». То, что выражено эксплицитно, не требует дополнительного определения. Следовательно, это не является смыслом сутры.

— Поистине, не все объясняемое [в сутрах] имеет эксплицитный смысл, [некоторые] объяснения даются также и по [одному] существенному [свойству]. Так, например, в [сутре] «О сравнении с шагом слона» на вопрос: «Что такое великий элемент *Земля* [Бхагаван] отвечает: «Волосы на голове и на теле». Но в нем существуют и другие [свойства] — цвет-форма и т. д. Точно так же и здесь: определение [неведения] возможно по его существенному [свойству].

— Это — не опровержение. В данной [сутре] волосы и т. д. не определяются посредством великого элемента *Земля*, поскольку такое определение было бы неполным. Напротив, здесь определяется великий элемент «*Земля*» через посредство волос и т. д. Такое определение является исчерпывающим, так как великий элемент «*Земля*» не существует помимо [его производных свойств] — волос и т. п. Поэтому и в упомянутой [сутре] определение неведения также является исчерпывающим, и к нему нечего добавить.

— Но разве помимо волос и т. п. элемент *земля* не присутствует в слезах, мокроте, слизи и т. д. Это также [следует из] определения [в другой сутре]: «Более того, то, что в этом теле твердое, плотное...».

— Пусть даже [определение] неведения и неполное, если, [разумеется,] это можно показать! Но зачем же вводить [в определение] неведения то, что относится к другим родовым признакам? Если даже в число состояний, [описывающих причинно-зависимое возникновение], пять групп и входят, то [все равно] в качестве компонента [такой зави-

симости] устанавливается лишь то, существование или несуществование которого с неизбежностью обусловлено существованием или несуществованием [другого компонента причинно-зависимого возникновения].

Кроме того, хотя у архатов и существует пять групп, но у них нет формирующих факторов, выступающих причинами пяти групп. Что в таком случае [было их причиной]? — Только неведение. Точно так же [у них нет] ни сознания, ориентированного на благое, неблагое или неколебимое, ни жажды и т. д.

Поэтому смысл сутры [следует понимать так], как он выражен непосредственно.

Что касается толкования [Пурнаши] — «возникновение — причина, возникшее — результат» и т. д. до «четырех альтернатив» включительно, то оно также противоречит сутре, так как в ней говорится о другом. «— Что такое причинно-зависимое возникновение? — При существовании этого возникает то, или более подробно: то, что [существует] здесь как дхармичность, длительность дхарм и т. д. до незаблуждения включительно, — [все] это называется причинно-зависимым возникновением».

Дхармичность обозначает [здесь] рождение дхарм, их способ функционирования. Поэтому дхармичность есть то, что имеет закономерный характер. Именно при наличии неведения и возникают формирующие факторы, но не иначе. Причинно-зависимое возникновение поэтому не есть *лишь причина*.

Что касается упомянутых четырех альтернатив, то если здесь будущие дхармы не суть возникшие в причинной зависимости, — это вступает в противоречие с сутрой: «Каковы дхармы, возникшие в причинной зависимости? Это — неведение и т. д., включая рождение, старение и смерть». Если допустить, что два эти [последних компонента] не включены в будущий период [существования], то тем самым нарушается классификация по трем периодам.

Последователи некоторых школ утверждают, что причинно-зависимое возникновение есть абсолютная [дхарма], поскольку в [канонических текстах] сказано: «Появляются ли татхагаты или не появляются, эта дхармичность незыблема...».

— В зависимости от намерения [истолкователей] это и так и не так.

— Почему это так и почему это не так?

— Если намерение состоит в том, [чтобы показать, что независимо от того] рождаются ли татхагаты или не рожда-

ются, формирующие факторы и прочее всегда возникают в зависимости от неведения и т. д., а не от чего-либо иного или вне такой зависимости, [а поэтому] причинная зависимость вечна, то такое [толкование] вполне приемлемо.

Если же намерение состоит в том, [чтобы показать], что существует некая отдельная вечная сущность, именуемая «причинно-зависимое возникновение», то это не так, [и такое толкование] должно быть отвергнуто.

— По какой причине?

— В силу того, что возникновение характеризуется свойством быть причинно-обусловленным, а относительно вечной сущности не может быть предиктировано свойство не вечного. Возникновением называется то, что становится возникшим. Какова же его связь с неведением и прочим, благодаря которой и говорится о их причинно-зависимом возникновении?

И, наконец, референция становится беспредметной: [не-что] называется и вечным, и причинно-зависимым возникновением.

— А каково значение [сложного] слова «причинно-зависимое возникновение» (*pratityasamutpāda*)?

— [Префикс] *prati* передает значение «получение», «обретение», [корень] *i* (*eti*) — «движение». Поскольку благодаря префиксу происходит изменение значения корня, *prati* означает «обретая», «получив». [Корень] *rad* имеет значение существования; когда ему предшествуют [префиксы] *sam-* и *ut*, он означает «появление», «возникновение». Тем самым, *pratityasamutpada* употребляется [в значении] «обретая [или получив] возникновение».

— Такое значение слова совершенно неприемлемо.

— Почему же?

— При двух действиях, совершаемых одним субъектом, первое действие выделяется посредством суффикса герундива, например «совершив омовение, он есть». В данном же случае до возникновения нет никого, кто сначала *получив*, затем *возникает*; кроме того, нет действия без субъекта.

В этой связи [автор] говорит:

Достигает ли он [чего-либо] еще до рождения?

Это невозможно, ибо он еще не существует.

А если [это происходит] одновременно?

Суффикс герундива здесь неприемлем, так как он обозначает предшествующее [действию].

Таким образом, это не ошибка [в толковании]. Кроме того, грамматисту следует задать такой вопрос: «В каком состоянии возникает дхарма — в наличном или же будущем? Что отсюда вытекает?» Если она возникает как наличная, то

как она может быть таковой, если она еще не возникла? Если же дхарма возникает, будучи уже возникшей, то это приводит к абсурду.

[Если она] возникает как будущая, то как можно установить свойство быть субъектом для того, что еще не существует, или как возможно действие без субъекта?

Поэтому то состояние, в котором дхарма возникает, и есть состояние *получения* [этого возникновения].

— В каком состоянии она возникает?

— В будущем, которое накануне рождения. Именно о таком состоянии и говорится, что оно обретает условия [своей реализации].

Между тем то, как грамматисты объясняют распределение субъекта и действия, весьма несовершенно: субъект — это тот, кто порождает, а действие — само порождение.

Мы, однако, не видим здесь никакого отличия порождения от того, кто порождает. Поэтому в обыденном словоупотреблении нет [ничего, вводящего в] заблуждение. Тот смысл, который передается высказываниями: «при наличии этого возникает то; из рождения этого рождается то», и есть смысл «причинно-зависимого возникновения».

[Автор] говорит в этой связи:

Подобно тому как [нечто] возникает, не существуя прежде, точно так же оно «получает» [это существование, не существуя и прежде]. Если оно возникает, возникнув как существующее прежде, то это — дурная бесконечность, либо же оно прежде также [не] существовало. Суффикс герундива [указывает] на одновременность: «при обретении светильника темнота уходит», «открыв рот, он засыпает». Если потом, то почему не закрывает?»

Другие предлагают иное толкование с целью снять все эти возражения. [Префикс] *prati* имеет дистрибутивное значение; *ita* — то, что уходит, *ityā* — неустойчивое, преходящее. [Корень] *rad* с префиксом *ut* означает возникновение. *Pratītyasamutpāda*, таким образом, — это «совместное возникновение преходящих [дхарм] в зависимости от совокупности тех или иных причин».

— Такая умозрительная конструкция возможна только в данном случае. Но как быть здесь: «В зависимости от органа зрения и цвета-формы возникает зрительное сознание»? И, кроме того, почему Бхагаван говорит двояким образом: «При наличии этого существует то» и «по причине возникновения этого возникает то»?

— С целью уточнения смысла [высказывания]. Так, в другой связи он говорит: «При существовании неведения есть и формирующие факторы, но помимо неведения формирующие факторы не существуют».

Либо [с целью] показать последовательность компонентов [причинно-зависимого возникновения]: при наличии этого компонента есть тот; благодаря возникновению этого компонента возникает тот.

Либо [с целью показать] последовательность состояний существования: при наличии предшествующего [состояния] есть настоящее; благодаря возникновению настоящего возникает будущее [состояние].

И, наконец, он показывает непосредственность или опосредованность проявления условий: иногда формирующие факторы возникают непосредственно после неведения, иногда — опосредованно.

Некоторые полагают, [что всякое определение причинно-зависимого возникновения дается] для того, чтобы опровергнуть учение об отсутствии причины и учение о вечной причине: «при несуществовании причины не существует и объекта» и «ничто не возникает из вечной причины — пракрити, пуруши и т. п., — которая сама не обладает возникновением». Однако при таком толковании первое высказывание оказывается лишенным смысла, поскольку для опровержения обоих учений [о причинности] было бы достаточным [сказать]: «по причине возникновения этого возникает то».

Однако есть некоторые [ученые], которые ошибочно полагают, что при существовании атмана в качестве субстрата и возникают формирующие факторы и прочее — их появление обусловлено возникновением неведения и т. д. Поэтому для того чтобы исключить такое предположение, было сделано уточнение: «Если [дхарма] возникает благодаря возникновению [другой дхармы], то она существует только при существовании данной [дхармы], но не иной». Так, например, [в сутре] говорится: «Формирующие факторы обусловлены неведением и т. д.; таким образом и происходит становление всей этой огромной и безличной массы страданий».

[Древние] учителя считают, [что два определения причинно-зависимого возникновения] даны с целью прояснить неустранимость возникновения: «При неустранении неведения не устраняются формирующие факторы; они возникают благодаря возникновению именно неведения».

Другие же считают, что это имеет целью указать на длительность и возникновение: «До тех пор пока длится причина, длится следствие. Следствие возникает лишь благодаря воз-

никновению причины». Но при главенстве возникновения какой смысл говорить о длительности? И почему Бхагаван излагает [здесь фундаментальные свойства] в обратной последовательности: сначала длительность, а затем возникновение?

[Шрилата] возражает на это, что [слова] «при существовании этого есть то» [означают] «при существовании следствия происходит гибель причины».

— Но тогда можно было бы полагать, что следствие возникает, не имея причины; поэтому и говорится: «не беспричинно», откуда [следует]: благодаря возникновению этого возникает то».

Если бы смысл сутры был в этом, то [Бхагаван] сказал бы так: «При существовании этого не существует того», либо же сначала разъяснил возникновение следствия, а затем [слова]: «при существовании этого [т. е. следствие] то [т. е. причина] не существует». Только такая последовательность [изложения] была бы правильной. В противном случае [на вопрос]: «Что такое причинно-зависимое возникновение?» и т. д. зачем было бы объяснять разрушение? Следовательно, смысл сутры не в этом.

Далее, почему [в сутре] сказано: «Формирующие факторы обусловлены неведением, и т. д. . . , старение и смерть обусловлены рождением»? Мы покажем, [что все остальное выступает] лишь в связи с этим.

Глупец, не понимая, что все, возникшее в причинной зависимости, есть не что иное, как формирующие факторы, и придерживаясь ложных взглядов относительно атмана и собственной индивидуальности, с целью обеспечить свое благополучие и избежать страдания совершает три вида действий — телесных и прочих: добродетельные действия — в целях достижения будущего блаженства, невозмутимые — в целях достижения блаженства и безразличия [в мире форм], недобродетельные — в целях достижения счастья в этом мире.

Формирующие факторы этих [действий] обусловлены неведением, а благодаря проективной силе действия непрерывный поток сознания и идет через промежуточное состояние к той или иной форме существования, подобно тому как движется огонь, связанный [с постоянным самовоспроизведением]. Сознание не обусловлено ничем, кроме формирующих факторов.

При таком истолковании становится понятным определение сознания как компонента [причинно-зависимого возник-

новения]: «Что такое сознание? — Это совокупность шести [видов] сознания».

А затем, предшествуемые сознанием, в той или иной форме существования возникают «имя и форма», т. е. пять групп, после чего следует собственно рождение. Как сказано в «Анализе великих факторов» Вибханги: «И так, в силу созревания „имени и формы“ последовательно [возникают] шесть источников сознания. Затем, при „получении“ объекта возникает „восприятие“».

Собрание трех [факторов] — контакт, ощущаемый как приятный и т. д. Затем — чувствительность трех видов. По причине чувствительности — жажда. Жажда приятных чувств у тех, кто подавлен страданием, — это жажда, присущая чувственному [миру]. [Жажда] блаженства и [эмоционального] безразличия — это жажда, присущая [миру] форм. [Жажда эмоциональной] невозмутимости — жажда, присущая [миру] не-форм.

Затем по причине жажды желаемых ощущений [возникает] привязанность к чувственному и т. д. Здесь чувственное — это пять чувственных свойств.

Шестьдесят два [вида ложных] «взглядов» [перечисляются] в соответствии с *Брахмаджала-сутрой*.

«Нравственное поведение» — это воздержание от безнравственности.

Образ деятельности — это поведение собак, коров и т. д. [Что касается людей], то у *лишенных оков* и у других это, как известно, хождение обнаженными, без одежды. У брахманов, последователей [системы] пашупата, странствующих аскетов и т. п. это — ношение посоха и шкуры антилопы, священный пепел и пучок волос, треножник, обритая голова и прочие знаки [избранного образа жизни].

Что касается учения об атмане, [то это вера в] существование личности [вечной и неизменной], о которой говорится: «атман». Другие, однако, полагают, что это — ложные взгляды на «я» и эгоизм.

— Почему то и другое [также относится] к учению об атмане?

— Потому что благодаря им и говорится: «атман». Именно по той причине, что в действительности атмана не существует, учение об атмане получает название [ложной] привязанности, ибо оно — лишь вербальное обозначение. Как сказано [в сутре]: «Глупый, необразованный „обычный человек“, о монахи, следующий обыденным представлениям, говорит: „я“, „я“, но в действительности не существует ни „я“, ни „мое“».

Привязанность ко всему этому и есть желание, страстное влечение к ним. Бхагаван везде так об этом и говорит: «Что такое привязанность? — Желание, страстное влечение к ним...».

Будучи обусловленным привязанностью, *накапливается* действие [как результат] нового существования. Это [и есть собственно] существование, как следует из сутры: «Действие, Ананда, которое в будущем превращается в новое существование,— это и есть [внутренняя сущность] данного существования».

Благодаря [данному] существованию, через посредство *вхождения* сознания [в материнское лоно происходит] в будущем новое возникновение, т. е. рождение, представляющее пять групп [элементов]. А по причине рождения [наступают] старение и смерть. Как сказано в сутре: «Таким образом и происходит становление всей этой огромной безличной массы страдания». *Безличная* означает: лишенная [какого бы то ни было] отношения к «я». *Огромная масса страдания* — это вся совокупность страдания, не имеющая ни начала, ни конца. *Происходит становление*, т. е. возникновение. Такова концепция школы вайбхашика, которая была изложена выше.

— Что означает [слово] «неведение»?

— То, что не есть знание.

— Это абсурд, поскольку зрение и т. п. также [не есть знание].

— В таком случае [неведение] — отсутствие знания.

— Это [определение] также неприемлемо, поскольку тогда оно было бы ничем.

Следовательно,

*неведение — это отдельная дхарма как
противоположность знания, подобно
[понятиям] «враг», «ложь» и т. д.*

Так, враг через противопоставление другу есть его противоположность, а не что-то иное, чем друг или его отсутствие. Истинное [высказывание] называется правдой, противоположное ему высказывание является ложью. Адхарма, несчастье, запрещенное — суть противоположность дхарме и т. д.

Аналогичным образом *неведение* также следует понимать как противоположность знанию, представляющее отдельную дхарму.

— Почему так?

— Потому что оно излагается в качестве причины.
Кроме того,

29. Потому что его называют оковами и т. п.

Неведение именуется в сутрах оковами, цепями, аффективной предрасположенностью, потоком [страстей], узами. Поэтому оно не может быть просто отсутствием [определенного свойства]. Точно так же оно не является зрением и т. п. [как противоположностью знания]. Следовательно, неведение — это отдельная дхарма.

— Но ведь называют же «не-женой» плохую жену и «не-сыном» плохого сына. То же можно сказать и о неведении.

*Если же полагать, [что это] — «плохая»
мудрость, то это не так, — по причине [ложного]
видения.*

Аффективная мудрость достойна осуждения; кроме того, по своей природе она [представляет] ложные взгляды. Поэтому было бы несостоятельным [считать ее] неведением.

— В таком случае она будет тем, что не является ложными взглядами.

— Она не может быть и этим.

— Почему?

*Потому что ложные взгляды имеют свойство
быть связанными с неведением.*

Если бы неведение было [«плохой»] мудростью, [то допущение, что] ложные взгляды могли бы быть с нею связаны, оказывается несостоятельным, поскольку связь между двумя [качественно различными] состояниями мудрости невозможна.

А следовательно,

*и потому, что мудрость рассматривается
как загрязненная [неведением].*

Так, в сутре сказано: «Сознание, загрязненное влечением, не освобождается; мудрость, загрязненная неведением, не очищается». Кроме того, одна и та же мудрость не может быть [источником] загрязнения себя самой. Подобно тому как загрязнение сознания [вызывается] влечением, [т. е.

дхармой] иного рода, так и [загрязнение] мудрости [вызывается] неведением.

— Но почему не допустить, что благая мудрость, смешивающаяся с мудростью загрязненной, не очищается, а следовательно, эта [вторая] и есть условие загрязнения первой? Или что если сознание, загрязненное влечением, не освобождается, то разве оно с необходимостью охвачено влечением?

Точно так же и мудрость, загрязненная неведением, не очищается; мы рассматриваем ее как подверженную воздействию неведения.

— Кто может запретить [все эти] умозрительные конструкции?! [Учителя] рассматривают неведение как [дхарму] иного рода, [нежели мудрость]. Тем самым опровергается также и [точка зрения] тех, кто считает: неведение — это все аффекты. Если бы оно обладало внутренней природой всех аффектов [в совокупности], то не перечислялось бы отдельно в числе «оков» и т. п. и не ассоциировалось бы с ложными взглядами, поскольку ложные взгляды и т. д. не связаны между собой, как и другие аффекты. Кроме того, тогда говорилось бы, что сознание загрязнено неведением, [а не влечением].

Некоторые считают, что это сказано с целью уточнения смысла [определения]. Но тогда следует уточнить также, [что такое] неведение, [загрязняющее] мудрость.

— Пусть неведение — отдельная дхарма; какова же ее внутренняя природа?

— Отсутствие знания относительно [Благородных] истин, [трех] драгоценностей, действия [и его] плодов.

— Здесь непонятно, каково значение термина «отсутствие знания». Если оно означает «не-знание» или «несуществование знания», то в таком случае совершается та же ошибка, что и с [понятием] «неведение».

— Это отдельная дхарма, существующая как противоположность знания.

— Однако и в этом случае остается непонятным, что это такое.

— Определение дхарм относится к следующему типу: «Что такое орган зрения? — Это тончайшая материя, субстрат зрительного сознания».

Бхаданта Дхарматрата определяет неведение как тщеславие живых существ [при мысли]: «Я есмь».

— Отличается ли это тщеславие от самомнения?

— Вот что сказано об этом в сутре: «Познав это как таковое, увидев это как таковое, благодаря полному устране-

нию всех видов жажды, всех ложных взглядов, всех видов тщеславия, всякой привязанности к идее „я“, „мое“, всякого самомнения, всякой предрасположенности [к неблагому] и благодаря полному постижению я достиг беспрепятственного освобождения».

— [Но даже если] такое тщеславие и существует, почему [следует считать], что оно и есть неведение?

— Потому что его нельзя отнести ни к одному из других аффектов.

— Но разве [оно] не может быть чем-то иным, [например] самомнением?

— Здесь придется рассмотреть слишком многое, если продолжать эту дискуссию, так что на этом и остановимся!

Часть третья

**БУДДИЙСКАЯ КОСМОЛОГИЯ
В ТРАКТАТЕ ВАСУБАНДХУ
«ЭНЦИКЛОПЕДИЯ АБХИДХАРМЫ»**

В настоящей работе мы обратимся к анализу традиционной буддийской картины мира, как ее трактовали индийские раннесредневековые мыслители. Основой предлагаемого анализа выступает самый авторитетный свод буддийского умозрения — трактат «Энциклопедия Абхидхармы» (*Абхидхармакошабхашья*, V в.) Автор этого сочинения — крупнейший философ и систематизатор буддийских идей и концепций Васубандху.

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

Космология в систематическом виде была впервые зафиксирована именно Васубандху в третьем разделе трактата («Учение о мире»).

Мы проанализируем на материале этого раздела особенности буддийского менталитета, нашедшие свое отражение в космологической концепции, дадим краткую сводку космологической проблематики в соответствии с последовательностью ее изложения Васубандху, а затем рассмотрим основные концепции — учения о происхождении общества и царской власти, о временных циклах и способах закрепления пространственных представлений. В качестве иллюстративного текстового материала использован перевод третьего раздела трактата Васубандху, выполненный с санскритского оригинала В. И. Рудым и Е. П. Островской.

Глава I

Особенности буддийского космологического мышления

В научной буддологии «Энциклопедия Абхидхармы» известна как фундаментальный источник изучения религиозно-фи-

лософских воззрений школ хинаянского направления — вайбхашика (сарвастивада) и саутрантика. Обобщающее определение данных школ как систем абхидхармистской философии указывает на их генетическую связь с канонической Абхидхармой сарвастивады, ни одного из семи трактатов которой, имеющих в переводах, не сохранилось в санскритском оригинале.

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

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

Цель настоящей главы — дать обзор проблематики «Учения о мире», позволяющий наметить пути осмысления буддийской космологии, подчеркнуть специфику третьего раздела «Энциклопедии Абхидхармы», связь трактата с архаическими пластами индийской культуры. Известные до сих пор переводы *Лока-нирдеши* сделаны более шестидесяти лет назад, причем использовались две китайские и тибетская версии. В источниковедческом и культурологическом отношении такой факт означает, что текст Васубандху впервые вошел в научный оборот не в санскритском оригинале, а как индoбуддийский философский источник, переданный средствами двух других культурных традиций. Подобная передача, сами ее способы составляют отдельную сферу исследовательского интереса, ибо связаны с проблемой установления закономерностей восприятия буддизма на Дальнем Востоке (прежде всего в Китае) и в Центральной Азии. Однако данная проблема, столь существенная для научной реконструкции историко-идеологических процессов в странах буддийского ареала, не может быть решена на основе изучения только пе-

реводных текстов. Без знания оригинальной версии источника исследователь лишен возможности с достаточной степенью доказательности установить, каким образом автохтонный идеологический субстрат (даосизм в Китае и религия Бон в Тибете) влиял на способы рецепции индобуддийской традиции в первичных регионах распространения буддизма. В этом отношении введение в научный оборот санскритской версии третьего раздела «Энциклопедии Абхидхармы» — актуальная для культурологии задача.

Кроме того, есть и другой, не менее важный в исследовательском отношении аспект. «Энциклопедия Абхидхармы» — именно философский трактат, на материале которого могут быть достаточно полно изучены системы классической абхидхармистской мысли.

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

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

Борьбу между религиозно-философскими школами буддизма, с одной стороны, и брахманизма — с другой, нельзя свести исключительно к философскому спору, растянувшегося на несколько столетий, хотя этот спор и стал, пожалуй,

самой впечатляющей страницей в истории классической индийской философии. Противостояние двух религиозных идеологий, двух линий философского дискурса действительно выражалось по преимуществу в форме мирного диспута, но определялось и причинами социального, а не только узко-философского порядка.

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

Общественный демократизм буддийской идеологии проявлялся прежде всего в том, что она открывала дорогу в монашество большинству членов индийского общества. Возможность стать идеологом-теоретиком, посвятить себя вопросам философского дискурса мог любой интеллектуально способный к этому член сангхи. Таким образом, в противостоянии буддийской и брахманистской идеологий обнаруживается конфронтация двух мировоззренческих установок, в рамках которых абсолютно по-разному осмыслялись все коренные проблемы, начиная от воззрений чисто религиозного характера и кончая истолкованием значимости традиционных социальных функций различных общественных групп.

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

ся узким кругом носителей религиозно-философской учения.

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

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

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

В плане исследования идеологических учений стран буддийского Востока третий раздел трактата — *Лока-нирдеша* — весьма значим. Космологическое учение, зафиксированное в тексте Васубандху, в своих узловых пунктах не претерпело значительных изменений вплоть до настоящего времени. Возникшее в пределах абхидхармистской концепции, оно было принято практически всеми школами и направлениями буддизма. Элементы традиционных космологических пред-

ставлений можно легко обнаружить и сегодня в сознании больших социальных групп, ориентированных на буддийскую идеологию и охватывающих основную массу населения в странах Юго-Восточной Азии и в странах, входящих в ареал распространения буддийской культуры.

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

Однако «Учение о мире» заметно отличается по способу подачи материала от остальных разделов сочинения Васубандху. Наблюдение над этим текстом позволило установить некоторые специфические особенности, типичные именно для *Лока-нирдеши*. В первую очередь нужно отметить язык описания. Если другие разделы демонстрируют богатство понятийно-терминологического аппарата, то здесь обнаруживается известная разнородность лексического оформления. В зависимости от характера рассматриваемых проблем Васубандху использует либо строгий язык философского дискурса, либо образную общезыковую лексику. Космологический материал излагается обычно так, что может быть понят или в качестве познавательной метафоры, или буквально — как реликт мифопоэтической традиции. Общая логико-понятийная парадигма изложения материала довольно органично сочетается с мифологическими инкорпорациями, которые представляют собой формы более архаического менталитета.

Попытаемся в целях осмысления этого факта рассмотреть «Учение о мире» с точки зрения стадийального различия исторических типов мышления. Материал первого раздела

«Энциклопедии Абхидхармы» отличается большой однородностью: это сугубо теоретический разбор философской проблематики. Знакомство с этим разделом позволяет убедиться в том, что буддийская философия V в. достигла исключительно высокой ступени теоретической рефлексии, уже ставшей занятием несомненно профессиональным. В системе общественного разделения труда идеолог-теоретик занимал строго определенное место, философия как профессиональное занятие — со всеми необходимыми оговорками применительно к специфике раннесредневекового индийского общества — выработала такой тип мышления, который может быть условно назван теоретическим, поскольку он вполне сопоставим по своей технологии с современным логико-понятийным мышлением.

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

Элементы мифологического мышления, т. е. мышления, характерного прежде всего для архаической бесписьменной традиции, довольно отчетливо обнаруживаются в тексте третьего раздела «Энциклопедии Абхидхармы». Васубандху освещает космологическую проблематику в соответствии с тем, как она представлена в сутрах канонического корпуса. Но известно, что *Сутра-питака* содержит проповеди и поучения, приуроченные к конкретным целям и конкретной аудитории. Элементы космологии составляли наиболее эксплицитный материал в литературе сутр, практически не нуждавшийся в дополнительной трактовке. При систематизации космологической концепции перед Васубандху встала задача объединения элементов буддийской космологии в единое непротиворечивое целое. Собственно проблема истолкования в этом плане возникала перед ним только в тех случаях, когда разрозненные доктринальные источники допускали воз-

можность разночтения. Текст третьего раздела Абхидхармакоши при его сопоставлении с соответствующими космологическими фрагментами литературы сутр показывает, что Васубандху весьма точно воспроизвел не только каноническое содержание этой проблематики, но и способ его передачи, зафиксированный в литературе сутр.

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

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

То обстоятельство, что в классическом логико-дискурсивном тексте, каким является «Энциклопедия Абхидхармы», зафиксированы стадияльно различные исторические типы мышления, связано также с проблемой хранения социокультурной информации. Первый раздел — «Анализ по классам элементов» — выдержан, как уже упоминалось, в пределах строгой логико-понятийной подачи материала. Дефиниция и классификация — вот те два способа, посредством которых Васубандху излагает позитивное философское содержание этого раздела. Силлогизм и некоторые другие специальные логические приемы (например, технику четырех альтернатив) он применяет только в тех случаях, когда приводятся нор-

мативные дискурсии. Цель этих инкорпораций в первом разделе, как, впрочем, и во всех остальных, двоякая: представить различные точки зрения на проблему и одновременно разъяснить характер типовой контраргументации.

Названные два способа занимают в первом разделе столь большое место, что весь прочий материал служит, по сути, связующим звеном между этими преимущественными формами мышления. Здесь уместно подчеркнуть, что абхидхармистские классификации являлись не только инструментом познания, но и методом фиксации результатов, такова была форма существования философского знания, принятая в абхидхармике.

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

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

Философия создавала тот инструментарий учености (и прежде всего логические концепции как компендии источников истинного знания), который затем использовался при построении любой теории — от медицины до поэтики. Этот ин-

струментарий, зафиксировавший переход к теоретическому типу мышления, и явился адекватным способом закрепления собственно теоретической информации.

Но наряду с ней в традиционном индийском обществе тщательно сохранялась информация, призванная объяснить строение мироздания, происхождение человеческого общества и отдельных социальных групп, их иерархию и т. п. В современном смысле слова она не является социальной, поскольку не обладает реальной референцией, но в традиционном социуме выполняла эту роль и уже потому обладала регулятивной функцией. Обычная форма хранения подобной информации — этиологический миф, возникающий на той архаической стадии, когда не сложились еще ни философия, ни наука.

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

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

Однако и в философских трактатах, как, например, в «Энциклопедии Абхидхармы», присутствует подобный материал. Технологические знания помещаются в рамках философской теории, хотя сам по себе такой материал теорией не является. *Лока-нирдеша* в качестве раздела *Абхидхармакоши* — исключительно интересный в этом отношении объект. Наряду с собственно философскими разработками он включает в себя обширную социокультурную информацию, поданную

в форме этиологического мифа, и технологическую — биологическую, метрологическую, астрономическую и даже касающуюся акушерства. Вся эта сумма знаний не распределена в соответствии с дисциплинарной приуроченностью, но именно инкорпорирована в область философского теоретизирования как формальной доминанты удержания информации.

В третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» наблюдается явление, обратное тому, которое отмечалось применительно к первому разделу. Здесь дефиниции и классификации выступают в качестве формализующей матрицы для большей части материала, поданного в неспецифическом для философского изложения виде. Так, космологическая модель включает в себя мифологические персонажи, в ней используются традиционные знаковые комплексы. И то и другое составляет этнографический субстрат, отчетливо присутствующий в тексте. Эти инкорпорации этнографической действительности приобретают в философском тексте новую функцию — структурного распределения и благодаря этому закрепление нефилософской информации.

Задача изучения традиционных жанров санскритской философской литературы требует для своего решения, в частности, ответа на вопрос о типе связи между философским текстом как данностью и этнографическим субстратом. Возникает также вопрос, использовал ли автор текста последний способ хранения информации сознательно или авторская рефлексия на него не распространялась. Что касается «Учения о мире», то мы склонны предполагать, что этнографический субстрат здесь представлен именно реликтовыми способами закрепления информации, запечатленными в общественном сознании. По-видимому, Васубандху привлекал их как уже готовые блоки. Думается, что, переходя от логико-понятийной парадигмы изложения к мифологической инкорпорации, он специально не осмыслял этот переход. Однако данная гипотеза должна быть проверена в дальнейших историко-философских и культурологических исследованиях всего памятника.

Систематизация буддийских космологических воззрений проведена Васубандху путем включения сюжетов этого круга в структуру предмета абхидхармистской философии, т. е. в абхидхармистскую теорию сознания. Причем необходимо учитывать, что предмет названной философии к моменту создания «Энциклопедии Абхидхармы» имел уже достаточно зрелую форму. Теория сознания позволяла проанализировать человеческую психику в плане ее динамики. Абхидхармистская философия обладала таким понятийно-терминологическим

гическим аппаратом, посредством которого был возможен переход от описания содержаний душевной жизни через язык внешнего мира к ее описанию посредством языка, имманентного психике как динамической целостности.

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

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

Но здесь следует отметить, что абхидхармистская философия, буддийская религиозная доктрина и культовая психотехническая практика изменения состояний сознания (буддийская йога) обладали функциональным единством. Три уровня полиморфной структуры буддизма как системного идеологического образования были исходно ориентированы на достижение идеала религиозного освобождения. При всей своей относительной автономности абхидхармистская философия не могла остановиться лишь на анализе сознания в неизменных состояниях. Изучение субъективной обусловленности индивидуального сознания проводилось буддийскими мыслителями исключительно с целью обосновать практические способы нейтрализации, окончательного устранения этой обусловленности, предписываемые религиозной установкой.

Буддийская космология в качестве раздела «Энциклопедии Абхидхармы» и была призвана ответить на вопрос, как

соотносится абхидхармистское учение о сознании с традиционными представлениями о мире. Это учение строилось по принципу сопряжения различных стадий измененных состояний сознания с представлением о существовании миров, которым и соответствует определенная стадия.

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

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

Не одно поколение исследователей буддийской культуры, сталкиваясь с фрагментами космографин, склонно было трактовать их как своеобразную форму фиксации географических знаний. Некоторые исследователи делали даже попытки отождествить очертания полуострова Индостан с элементами буддийской космограммы.

Буддийская космография, прежде чем обрела свою письменную фиксацию, весьма долгое время существовала в устной традиции. Закономерности складывания космографиче-

ских представлений еще не изучены в достаточной степени. Тем не менее уже сегодня можно утверждать, что эти представления изначально имели религиозно-мифологический характер и не включали в себя элементов, соотносимых напрямую с реальной географией. Топонимы и гидронимы, даже если они и соответствуют по звучанию историческим наименованиям, — в первую очередь элементы этнографической действительности (Б. Н. Путилов).

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

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

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

из рассказов купцов и миссионеров. Иначе говоря, традиционная космография в народном буддизме являлась функциональным аналогом свода географических знаний, не будучи при этом отражением географических реалий.

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

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

Данный закон, как он излагается в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы», призван показать динамику обретения нового рождения, раскрыть в плане философского дискурса причинную зависимость между предшествующей формой существования и новым рождением, опосредованную так называемым промежуточным существованием. Для уяснения

необходимости именно такого способа рассмотрения нужно иметь в виду то важное с историко-философской точки зрения обстоятельство, что абхидхармистские философы, объясняя идею *сансары*, должны были полностью исключить идею существования *атмана* — субстанциальной духовной целостности, т. е. главную идею брахманистских религиозно-философских систем. Буддийские представления о круговороте бытия как цепи обретения все новых и новых рождений могли быть истолкованы оппонентами в том смысле, что есть некая вечная субстанция, которая в каждом новом рождении индивида принимает лишь иную форму потока психофизических состояний (потока дхарм). Закон взаимозависимого возникновения служит препятствием для подобного толкования и применительно к религиозной доктрине, и в рамках философского дискурса. Васубандху именно в таком аспекте этот закон и излагает, подкрепляя свою философскую интерпретацию ссылками на доктринальный авторитет.

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

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

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

Это рассуждение предпосылается конкретному рассмотрению формулы взаимозависимого возникновения. Выкладки Васубандху интересны прежде всего тем, что указывают в качестве причины сансары на аффективность психики и кармически значимые действия. Здесь, думается, важно держать в поле исследовательского внимания то, что Васубандху, как и все абхидхармистские мыслители, анализирует предпосылки процесса причинного самовоспроизводства психики именно в тех формах, которые обусловлены характером прошлой деятельности индивида, ее аффективной окрашенностью в прежнем рождении.

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

выступает лишь в качестве аспектов рассмотрения этой совокупности.

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

Глава 2

Обзор космологической проблематики

Перейдем теперь к обзору содержания третьего раздела «Энциклопедии Абхидхармы» в том порядке изложения, который принят самим автором. *Лока-нирдеша* содержит 102 карики, снабженные достаточно обширным автокомментарием. В космологической проблематике выступают два отчетливо выраженных плана, что нашло отражение и в архитектонике раздела о космологии,— это учение о психокосме, т. е. изложение религиозно-мифологической модели стадильности изменения состояний сознания в процессе психотехнической практики (буддийской йоги), и одновременно компендий традиционных представлений о структуре, происхождении, циклах гибели и возобновления мироздания и его обитателей.

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

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

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

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

Учение о психокосме в рамках абхидхармистской теории сознания и его космологическое дополнение в совокупности выступают логико-дискурсивным концептуальным коррелятом буддийской йогии, т. е. психотехнического уровня системы абхидхармики. Это отчетливо свидетельствует о том, что буддизм не будет адекватно понят вне представлений о его полиморфной структуре.

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

Самостоятельный интерес имеет, по нашему мнению, и проблема множественности психокосмических миров, о кото-

рой Васубандху упоминает в *карике 3*. Мы воздерживаемся высказывать какое-либо предсуждение по данной проблеме до проведения ее специальной разработки. По-видимому, и у абхидхармистов не установилось единого воззрения на этот вопрос, особенно с точки зрения топографии психокосма. В тексте приводятся две точки зрения относительно его пространственной ориентированности: по вертикали и по горизонтали. Дополнительный материал, в частности интерпретации, которые эта проблема получила в других регионах распространения буддизма, может оказаться существенным подспорьем при ее решении.

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

Карик 9—17 объединяют материал, углубляющий представления о типологии живых существ посредством введения классификации типов рождения. Здесь излагаются абхидхармистские воззрения на проблему соотношения двух видов существования: актуального (в телесной оболочке), которое является следствием факта рождения, и промежуточного, с рождением не связанного.

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

Другой серьезный вопрос возникает в связи с тем, что *карик 9—17* содержат интересную культурную информацию. В них и в автокомментарии к ним сосредоточены сведения, которые с известной долей условности допустимо назвать биологическими. Исследование круга подобных сведений

лишь косвенно соприкасается с вопросами изучения именно буддийской культуры, но может внести определенный вклад в разработку истории естествознания в древней и раннесредневековой Индии.

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

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

Карик 18—19 являются логическим переходом от теории психокосма к изложению философской интерпретации закона взаимозависимого возникновения. Мы уже касались этого вопроса ранее. Повторим только, что идея тотального отрицания субстанциального атмана, о чем прямо говорится в *карике 18*, пронизывает все содержание «Энциклопедии Абхидхармы». В силу этого, исследуя контраргументацию абхидхармистов, направленную против концепции атмана в брахманистских системах, нельзя ограничиваться лишь тем материалом, в котором присутствует термин *атман*. В противном случае будут искажены наши представления об идеологической целостности буддийских религиозно-философских систем.

В *кариках 20—24* дана философская интерпретация буддийской концепции взаимозависимого возникновения. Эта двенадцатикомпонентная формула рассматривается Васу-

бандху в трех формах времени и призвана объяснить то, что в доктрине называется обретением нового рождения, посредством концепции причинности, развертывающейся в сфере психической жизни. Исследованию закона взаимозависимого возникновения в современной отечественной специальной литературе уделяется явно недостаточно внимания, а между тем понимание этой главной для буддийской религиозной доктрины концепции в немалой степени способствует уяснению общепсихической религиозной установки. Без отчетливого знания классических интерпретаций этого закона научное истолкование современных форм буддийского религиозного сознания едва ли может быть осуществлено.

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

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

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

Определенный интерес вызывает дискуссия относительно толкования термина *pratītyasamutpāda* (причинно-зависимое возникновение), о которой автор говорит в комментарии к *карике* 28. Общий смысл дискуссии сводится к тому, что семантико-морфологический анализ не является адекватным инструментом для постижения философского значения термина. Важно понимание буддийской религиозной доктрины,

в рамках которой этот термин появился. Знание этимологий и грамматики не способно подменить собой специальное философское знание — таков смысл рассуждений Васубандху. Понимание данного обстоятельства всегда служило критерием, позволяющим отличить теоретическое сознание от сознания профанического, удовлетворяющегося лишь субъективным видением вещей.

Карики 33—37 знакомят с проблемой связи компонентов двенадцатичленной формулы взаимозависимого возникновения с тремя сферами психокосма.

Карики 38—41 посвящены довольно своеобразному вопросу, который с некоторой степенью условности можно обозначить как проблему поддержания гомеостазиса живых существ.

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

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

Завершив всестороннюю интерпретацию закона взаимозависимого возникновения и связанных с ним философских концепций более частного характера, он переходит к изложению буддийской теории о строении мира-вместилища, т. е. к космографии. Эту проблематику автор «Энциклопедии Абхидхармы» соотносит с вопросами смежного характера.

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

Карики 48—57 посвящены собственно космографии, рассматриваемой в данном контексте вне связи с типологией живых существ. По ходу описания различных космографических объектов Васубандху объясняет происхождение некоторых металлов, минералов и драгоценных камней, привлекая для этой цели идею кармической энергии. Здесь же приводятся геометрические соотношения космографических объектов и сведения о конфигурации континентов. Обобщенно можно сказать, что элементы космографической картины поверхности цилиндра-опоры — это горы и горные цепи, озера, реки, моря и океаны, континенты (основные и промежуточные).

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

Это не отбытие наказания, не воздаяние за грехи, но, если так можно выразиться, естественное изживание причины.

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

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

С конца *карики* 60 вплоть до *карики* 63 — текст, посвященный проблематике, которую условно допустимо назвать астрономической. Здесь обнаруживаются элементы традиционных представлений о небесной механике, объяснение суточных циклов и циклов сезонных, периодов приращения и убывания луны. В связи с этим кругом сведений и разворачивается космография местопребываний богов, что нашло отражение в *кариках* 63—69. Васубандху не ограничивается, однако, только космографией. Он рисует достаточно детализированную фантастическую картину божественного мира, включая описание жизнедеятельности богов. Судя по материалу этих карик, речь идет о богах, принадлежащих к миру форм.

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

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

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

Карик 73—74 содержат указания на существование проблемы множественности миров в буддийских космологических представлениях. Васубандху отмечает, что вселенная состоит из тысячи миров, причем структура каждого из них идентична: четыре континента, луна, солнце, местопребывание богов чувственных сфер и мира Брахмы. Одна такая вселенная именуется малой вселенной. В *карике 74* приведено количественное соотношение, присутствующее в понятиях «малая вселенная» и «вселенная», состоящая из трех тысяч великой тысячи миров. Все эти различные по порядковости вселенные разрушаются, возникают и эволюционируют одновременно, т. е. буддийский космологический плюрализм предполагает синхронный космогенез.

В *кариках 75—78* содержатся также характеристики обитателей буддийских континентов, которые в соответствии с наименованием дисциплин современного научного комплекса допустимо назвать антропометрическими. Сюда же Васубандху вводит и антропометрию обитателей мира форм, а также сведения о продолжительности жизни людей в разных космических циклах и на разных континентах. В качестве единицы продолжительности жизни берется астрономический год. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что в начале космического цикла (кальпы) человеческая жизнь настолько длинна, что превосходит тысячелетие. В конце же кальпы она ограничивается десятью годами.

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

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

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

В *кариках 85—89* объясняется размерность путем установления минимального предела делимости материи, времени и слова как носителя значения. Этому соответствует атом, момент и *слогофонема*. В том же контексте дается классификация кальп и их полные определения. Космические периоды характеризуются весьма развернуто, применительно к различным местопребываниям, и это, по сути дела, последовательное изложение проблем космогенеза в прямом сопереживании с их временным аспектом.

Карики 90—93 как раз и посвящены учению о кальпах. Мир создается в течение двадцати промежуточных кальп. Столько же времени он разрушается, а затем пребывает

в разрушенном состоянии. Двадцать калп — это также продолжительность существования мира в сотворенном состоянии. Слово «сотворенное» употребляется здесь не в том смысле, который подразумевает творца и акт творения, но только в том, что процесс космогенеза дошел до высшей стадии эволюции, после которой начинается постепенное рассеяние (Васубандху) мира.

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

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

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

Карика 95 вводит новую проблему — условий космогенеза, соответствующих появлению субъектов идеальной царской власти. В автокомментарии на эту карикю Васубандху приводит типологию чакравартинов (вселенских правителей), различающихся по типу установления господства и атрибутам власти.

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

ждаются среди богов». Высший тип чакравартина обретает власть через приглашение на царство и потому не нуждается в применении оружия.

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

Сюжет о происхождении совершенного властителя вселенной показывает, что абхидхармистские философы выступали апологетами господства воинского сословия; с появлением идеального правителя — кшатрия связывалась возможность обретения высших мирских ценностей. Полному идеологическому утверждению преимущественного характера власти кшатриев служит и указание на качественную однородность отличительных признаков будд и чакравартинов.

В *кариках* 97—98 представлены традиционные воззрения на социогенез, получившие также название социологического мифа. Проблемы социогенеза, как и весь предшествующий материал, связываются Васубандху с учением о мировых циклах. Особенно интересен здесь миф апологетического характера о происхождении воинского сословия и царской власти. В автокомментарии к этим карикам разъясняются также причины физической и моральной деградации людей, соответствующие по своим следствиям этапам социогенеза.

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

ментального развития. Текст не дает прямого ответа на подобные вопросы.

Эсхатологическая концепция излагается в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» следующим образом: определяется возрастная и моральный критерий последних времен, затем рассказывается о причинах гибели людей (голод, оружие и болезни) и длительности действия этих причин до полного уничтожения человеческих существ. Васубандху отмечает также, что на различных континентах эти бедствия проявляются неодинаково.

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

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

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

Подводя итог сказанному, отметим, что в качестве источников космогенеза Васубандху указывает энергию кармического следствия совокупной деятельности живых существ. Та же самая причина приводит и к циклической гибели мироздания. Таким образом, за пределами разработки концеп-

ции сознания, в рамках которой абхидхармистские теоретики, как об этом свидетельствует материал первого раздела «Энциклопедии Абхидхармы», ставили многие проблемы в рационалистическом плане, философия вайбхашиков тесно смыкается с религиозной мифологией буддизма, предопределившей узловые пункты буддийской космологии.

Глава 3

Человек, общество, царская власть

Классическая индобуддийская традиция в своем обширном письменном наследии располагает теоретическими трактатами, которые позволяют с достаточной степенью конкретности воссоздать буддийскую модель социальной жизни. Такая реконструкция общественного взаимодействия эпохи раннего средневековья (в совокупности с археологическими данными) представляет собой серьезный интерес как для историка культуры, так и для специалиста в области исторической социологии.

Однако параллельно существует другой, не менее важный, на наш взгляд, вопрос — об идеологической обусловленности буддийских социальных концепций, о форме, в которой эти концепции были зафиксированы. Важно понять их место в буддийской целостной картине мира, их связь с центральными положениями религиозной доктрины, намеченные ими ценностные ориентиры в общественной жизни. Для освещения этих вопросов уместно, как мы полагаем, обратиться в первую очередь не к специализированным традиционным трактатам по обществоведению, а к произведению энциклопедического характера, каким и является рассматриваемый нами третий раздел *Абхидхармакоши*.

Наблюдения над содержанием этого раздела привели к выводу, что при изложении космологической проблематики Васубандху применяет следующий подход: основные идеи и концепции он подкрепляет материалом, почерпнутым либо в трактатах канонической Абхидхармы, либо в санскритских *Агамах*, вовсе не имея целью представить полностью все те социальные идеи, которые нашли отражение в литературе сутр. Известная избирательность автора может объясняться также и актуальностью (для современных ему вайбхашики и саурантики) одних идей и концепций и неактуальностью других. «Учение о мире» включает в себя довольно ограни-

ченный набор социальных воззрений, представляющий собой соответствующую тематику и в трактатах палийской Абхидхармы, и в санскритских *Агамах*.

Еще одна особенность заключается в том, что Васубандху никоим образом не стремится увязать излагаемые им концепции с конкретикой общественного бытия. Искать его исторические приметы в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» — напрасная и неблагодарная задача. По всей видимости, здесь преследовалась иная цель: используя возможности философского рассуждения, показать связь социальных концепций с основными постулатами буддизма, обусловленность таких концепций более общими религиозно-философскими теориями. Попытаемся остановиться именно на этом, религиозно-философском аспекте.

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

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

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

Буддийский космос не ограничивается только чувственным миром, ибо над последним надстраиваются еще две сферы. Если мир форм включает в себя и большую часть богов, и людей, пребывающих в определенных состояниях сознания, достигнутых путем йогического сосредоточения, то мир не-форм не может рассматриваться как вместилище, так как не имеет пространственных характеристик. Пребывание в нем также достигается средствами йогического сосредоточения, но те измененные состояния сознания, которые обозначаются как мир не-форм, не дают представления о внешнем по отношению к сознанию пространстве и предметности. Поэтому говорить о том, что мир не-форм надстраивается над двумя первыми мирами, можно лишь условно, употребляя метафору наглядности.

Согласно буддийским теоретикам, космос, мироздание, не исчерпывается одной вселенной: возможна множественность миров. Но при этом утверждался принципиальный изоморфизм: все вселенные оказывались тождественными по своей структуре. Соответственно и свои социальные воззрения Васубандху экстраполирует на любую из них, т. е. законы сансарного бытия оказываются законами общими и справедливыми в любой точке мироздания. Лишь сознание является тем инструментом, который потенциально способен преодолеть эти законы.

Другая концепция — учение о взаимозависимом возникновении — это, как уже говорилось, причинно-следственное объяснение факта самовоспроизведения сансары. По религиозной доктрине буддизма, пребывание в чувственном мире, обретение рождения в определенном вместилище с соответствующим сознанием является не более чем следствием прошлых действий, реализацией закона кармы.

Самый факт рождения означает включение в сансарное бытие, где смерть не есть конец, но лишь переход к иной форме существования сознания — к промежуточному существованию, которое неизбежно предшествует новому рождению. Сансарное бытие не бесконечно: сознательное сле-

дование Дхарме, Истинному учению, позволяет положить конец круговороту новых рождений, выйти за пределы действия основного буддийского принципа — все есть страдание.

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

Учение о взаимозависимом возникновении используется Васубандху, таким образом, в качестве определенного теоретического каркаса для описания неизменной соотнесенности сознания с местоположением живого существа в общей картине мира. Так, бодхисаттва, способный в своем последнем существовании явиться в чувственный мир как саморождающееся существо, т. е. существо, появляющееся на свет уже зрелым, минуя муки прохождения через родовые пути матери, предпочитает обычный для людей способ — в силу очищенности сознания, добродетели сострадания и стремления к благу для других. Об этом говорится так: «<...> он, [Бодхисаттва], видит в этом великую цель: благодаря родственным связям [с Бодхисаттвой] славный род Шакьев принимает Истинное учение; признавая в нем члена семьи чакравартинов, другие [люди] испытывают к нему огромное уважение. Кроме того, его [пример] является вдохновляющим для его последователей, так как [он показывает], что и обычные люди могут достичь такого же совершенства. В противном случае, если бы не были известны род и семья [Бодхисаттвы, то люди бы] размышляли: „Кто этот человек — волшебник, бог или пишача?“» (*карика 9*). Так впервые еще в ходе изложения теории взаимозависимого возникновения Васубандху вводит в ткань своего рассуждения упоминание о чакравартине — совершенном правителе мира.

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

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

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

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

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

Таким образом, пятичленная типология живых существ и учение о взаимозависимом возникновении увязываются с третьей исходной концепцией, организующей буддийские космологические представления, — с концепцией космических временных циклов (она будет подробно рассмотрена в завершающем параграфе настоящей статьи).

Космический цикл (великая кальпа), в течение которого мир проходит все стадии своего бытия от возникновения до полного уничтожения, состоит из восьмидесяти малых кальп (возникновение, пребывание ставшим, разрушение, пребыва-

ние разрушенным — четыре периода по двадцать малых кальп). Три великих кальпы, согласно «Учению о мире», необходимы живым существам для обретения просветления. Поэтому внутренняя сущность великой кальпы совпадает с природой человеческой психики.

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

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

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

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

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

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

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

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

Идеальное социальное устройство буддийские теоретики связывали с временами еще более отдаленными, нежели времена появления будд. С точки зрения здравого смысла это понятно: «редакторы» первой части канонического корпуса опирались на свидетельства тех, кто слышал проповеди и поучения Учителя. Возможно, само название «стхавиравада» (палийское «тхеравада»), или учение старейших, соотносилось с тем периодом, когда жизнь человека длилась не менее ста лет. Но идеального правителя не мог знать никто из ныне живущих. Таким образом, концепция идеальной царской власти выступает прежде всего как некая нормативная, а не

эмпирическая концепция, как идеологический ориентир. Вместе с тем этот ретроспективный идеал призван косвенно оправдать существующее правление, ведь период упадка не способствует появлению идеального носителя праведной царской власти.

Чакравартины, сущность которых, по Васубандху,— управление миром, появляются в периоды, когда человеческая жизнь длится от неисчислимости до восьмидесяти тысяч лет. В силу доступных им совершенств чакравартины делятся на четыре типа: с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами. Соответственно они способны повелевать либо всеми четырьмя континентами, населенными людьми, либо тремя, либо двумя, либо одним. В этом Васубандху следует *Праджняпти-шастре* — трактату канонической Абхидхармы.

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

При чтении отрывка может возникнуть впечатление, что два последних типа чакравартина захватывают власть посредством силы, однако это абсолютно не соответствует буддийским идеологическим нормам: «Даже одерживая победу с помощью оружия, они [никого] не убивают, а победив,ставляют живые существа на десять благих путей деятельности. В результате эти [живые существа] рождаются среди богов» (карিকা 96). Из приведенной цитаты становится очевидным не только нормативный, но и утопический в своей основе характер буддийской концепции царской власти. Пе-

ред нами парадоксальная по сути попытка освятить идеологией ненасилия власть воинского сословия.

Далее, ссылаясь на канонизированные положения, Васубандху говорит о том, что с появлением чакравартин в мире появляются также семь сокровищ: чакра, слон, лошадь, драгоценность, жена, казначей и министр. Эти сокровища — атрибуты, связанные с чакравartiном совместными следствиями прошлых действий, ведущими к появлению в связи с ним.

Они характеризуют совершенного правителя в двух аспектах: с точки зрения власти и в экономическом плане, но не как субъекта мудрости. Чакра служит одновременно и символом власти, и сакральным оружием; слон и лошадь — принадлежности воина, дающие представление о чакравartiне как о герое-воителе; казначей и министр — совершенные персонифицированные орудия политической и экономической власти; жена и драгоценность — символы богатства (*артха*) и наслаждения (*кама*) как ценностей, сопутствующих достойному государю.

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

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

Изложение нормативной концепции царской власти завершается утверждением, что эта власть не была в ретроспективе вечной: люди первого космического цикла не знали ее. Данное утверждение, в свою очередь, служит отправной точкой в рассуждениях Васубандху о происхождении социальной структуры как таковой, о связи социогенеза с про-

цессом физической и моральной деградации первосущих людей.

Неизменно ссылаясь на положения *Сутра-питаки*, Васубандху описывает людей первой калпы как порожденных разумом, наделенных совершенной физической формой и сверхобычными способностями, питающихся радостью, а не физической пищей, и живущих весьма долго. Первые люди были подобны существам мира форм, хотя обитали в чувственном мире. Поскольку сознание живых существ, по Васубандху, соотносено с их местопребыванием, постольку и сознание людей первой калпы соотносилось с их пребыванием в сансарном мире. Несмотря на свои исходные совершенства, они испытывали жажду к чувственному опыту, влечение к ощущению вкуса чудесной первопищи — сока земли.

Начало потреблению материальной пищи, заменившей радость как пищу нематериальную, положила нетерпеливая природа одного из первых людей. И это вовсе не проходное для буддийского умозрения рассуждение. Ведь объектам внешнего мира не присуще свойство пробуждать в человеке желания, в противном случае и Учитель не был бы свободен от желаний и привязанностей, которые есть следствие аффертированности сознания. Причиной вырождения совершенных живых существ стал не вдруг возникший сок земли, а страстное влечение к тому, чтобы вновь и вновь ощущать его вкус. Изначально светящиеся тела их потемнели, уплотнились и отяжелели; в мире воцарилась тьма, и из-за потребности в освещении появились луна и солнце.

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

Если попытаться подвести некоторый итог изложенному, то следует прежде всего отметить, что вопрос о социогенезе у Васубандху возникает только в связи с неуклонной инволюцией живых существ. Люди, созданные разумом и пита-

ющиеся радостью, не нуждаются в социальной структуре, у них не возникает идеи справедливости, свободы или несвободы, нет понятия собственности, так как отсутствуют еще ошибочные представления.

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

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

Васубандху в «Учении о мире» так излагает концепцию происхождения сословий (варн) и царской власти как социального института: «Раньше [живые существа] вечером приносили рис для вечерней еды, а утром — для утренней. И вот одно из этих [существ], будучи ленивым по природе, сделало запас. Другие [глядя на него], также начали делать запасы. И тогда у них возникло понятие „мое“. Рис, который все время продолжали срезать, перестал родиться. Поэтому, разделив между собой поля, они присвоили их и стали грабить чужие поля. Так появилось воровство. Для того чтобы воспрепятствовать* [воровству], люди собрались и выделили из своей среды специального человека, который за шестую часть [урожаю должен был] охранять поля. Этот хранитель полей [стал называться] кшатрием. [Поскольку он был тем избранным царем], относительно которого множество людей пришли к согласию, и устраивал [всех] подданных, возникло наименование „царь Махасаммата“. Таково начало династии царей.

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

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

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

Сравнение этиологических рассуждений Платона и Васубандху демонстрирует радикальное различие исходных установок. Причина деградации общественной жизни у Платона внеположна человеку и коренится в несовершенстве правления космоса, пришедшего на смену Кроносу. У Васубандху она заключена в самом индивидууме, в несовершенстве его

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

Появление сословий и института царской власти выступает, как уже отмечалось, непосредственным выражением упадка человечества, а не условием социальной гармонии. Главная роль в обществе приписывается кшатриям, первоначальная функция которых состояла в охране полей от воровства. Привлекает внимание то, что Васубандху не хвалит напрямую сословие (*варну*) кшатриев. Однако эта по видимости нейтральная позиция становится более понятной в своей ценностной направленности, если учесть, что **должность хранителя полей** выборная. Имплицитно Васубандху дает понять, что кшатриями становились люди, изначально облеченные общественным доверием. И в таком смысле это сословие должно рассматриваться как сословие лучших.

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

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

Ничего не говоря об экономической основе жизни брахманов, Васубандху сообщает, что царю-кшатрию причиталась определенная доля, и уклонение от ее уплаты расценивалось как воровство. Именно в таком контексте — нарушения установленной социальной нормы — воровство приобретает уже характер анонии. Другая указанная автором *Абхидхармакоши* форма социальной анонии — ложь как попытка скрыть уклонение от уплаты царской доли. Иными словами, преобладание «пути дурных действий» берет свое

начало в нарушении общественного долга именно по отношению к сословию кшатриев.

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

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

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

С возникновением социальной аномии, как вытекает далее из текста, продолжительность человеческой жизни начи-

нает постепенно сокращаться до критического возраста, что служит предвестником конца калпы. Автор делает упор на агрессивность, свойственную людям последней калпы: «Злоба их настолько сильна, что, когда они видят друг друга, как охотник — лесную антилопу, их быстро охватывает чувство ненависти и отвращения. Все, что ни попадаете им под руку, — палка, комья земли и т. п. — становится для них оружием, с помощью которого они лишают друг друга жизни» (карика 99). Морально и физически выродившиеся люди обречены на гибель по причине трех бедствий — оружия, болезней и голода (карика 98).

Подводя итоги, необходимо вновь остановиться на узловых пунктах нашего рассуждения. В «Учении о мире» излагаются следующие социальные концепции: нормативная концепция царской власти (концепция чакравартина), этиологический миф о социальной структуре древнеиндийского общества и человеческого социума как такового, наконец, концепция права и аномии. Все они имеют целью не отражение современной Васубандху историко-культурной действительности, а выявление внутренней взаимосвязи буддийских ценностных ориентиров в области общественной жизни.

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

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

Глава 4

Учение о времени как рамка соотношения космологических сведений

Концепция времени, как мы пытались показать в общем обзоре проблемы, четко увязывается Васубандху с другими учениями, которые чрезвычайно значимы для уяснения буддийского миропонимания: с совокупностью моделей организации пространства — по вертикали (шкала космических сфер) и по горизонтали (космография); с религиозно-доктринальным законом взаимозависимого возникновения, концептуализирующим процесс обретения нового рождения в сансаре.

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

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

Известно, что буддийские теоретики придерживались постулата о несотворенности космоса и развивали теорию логико-дискурсивного отрицания бытия творящей субстанции (*ниришваравада*). И хотя эта теория окончательно созревает в более поздний период (VII—VIII вв.), в «Учении о мире» причина возникновения вселенной указывается вполне однозначно — совокупная карма живых существ. Таким образом, учение о мироздании приобретает специфически буддийскую концептуализацию как учение о сансаре. Именно карма, т. е. совокупная деятельность живых существ, а не абсолютное творящее начало выступает первичной причиной в разворачивании космогонии.

В «Учении о мире» концепция времени излагается довольно своеобразно: рассматриваются два его параметра — характер течения времени и связь его с другими физическими

явлениями. Что касается первого из этих двух параметров, то необходимо еще раз отметить, что время в буддийском космосе протекает неравномерно. Человеческий год составляют четыре зимних месяца, четыре жарких и четыре дождливых — эти двенадцать месяцев вместе с исключенными днями образуют один год жизни. Исключенные дни — это шесть дней, которые вычитаются в течение года при пересчете на лунные месяцы. Чем выше располагается очередная ступень благих форм существования (начиная от богов чувственного мира и кончая высшей точкой существования мира не-форм), тем медленнее течет время. Совершенно симметрично оно замедляется и в области адов — в сферах несчастных форм существования.

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

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

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

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

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

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

Именно в связи с рассмотрением вопроса о продолжительности жизни в благих формах существования и дается первое разъяснение количественного аспекта космических эволюционных процессов. Калпы разделяются на великие и малые. Васубандху поясняет в автокомментарии к *карике 81*: «Двадцать малых калп, в течение которых происходит созидание мира, двадцать малых калп, в течение которых мир пребывает в состоянии развития, и двадцать малых калп, в течение которых мир разрушается,— эти шестьдесят малых, или промежуточных, калп составляют полторы

кальпы Великих брахманов (высшая сфера божественного существования мира форм). Таким образом определяется продолжительность их жизни, при подсчете которой сорок малых кальп принимаются за половину великой кальпы».

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

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

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

Срок человеческой жизни определяется в общем случае космографической локализацией. Такая зависимость обуславливает рассмотрение и горизонтальной концептуализации пространства наряду с вертикальной. Здесь также обнаруживается связь буддийских построений с архаическим способом моделирования. В центре космографической карты располагается гора Сумеру, окруженная восемью великими цепями гор, за пределами которых находятся континенты, населенные людьми. Внешняя горная цепь — из железа, а внутренняя — из золота. Мировая гора Сумеру несет признаки ориентированности пространства: «Ее стороны, в порядке перечисления, состоят из золота, серебра, ляпис-лазури и хрусталя». Небесный свод над четырьмя континентами — Джамбудвипой, Пурвавидехой, Уттаракру и Апарагоданией — отражает цвет этих сияющих граней Сумеру. Джамбудвипа, например, соответствует по своей направленности ляпис-ла-

зурной грани Сумеру, чем, по мнению абхидхармистов, и объясняется голубой цвет неба над ним. Близ каждого из четырех континентов расположены еще два так называемых промежуточных.

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

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

По вертикали вариабельность времени проявляется в соответствии с архаической трехчастной пространственной моделью; нижний мир, или адская часть чувственного мира буддийской космологической схемы, срединный мир людей, или наземная часть, и верхний, объединяющий божественную часть чувственного мира, а также мир форм и мир не-форм. По горизонтали вариабельность времени, трактуемого как продолжительность жизни, также зависит от модели космографической организации, характерной именно для буддизма. Правда, исключения, о которых только что говорилось, связаны уже с буддийским религиозно-доктринальным фактором. Названные пространственные модели предстают, таким образом, в качестве матриц для хранения информации о времени.

Совсем по-иному освещает Васубандху такой важный аспект темпоральных представлений, как теория кальп. Основными логическими формами, применяемыми здесь, служат абхидхармистская классификация и определение. Нужно заметить также, что в рамках классификации закрепляется довольно широкий круг информации космологического характера.

В конце *карики* 89 приводится классификация кальп по длительности. Выделяются следующие их виды: промежуточная, или малая; кальпа разрушения; кальпа созидания и великая кальпа. Васубандху комментирует классификацию довольно примечательным образом: представление о длительности сначала дается через качественный показатель, т. е. она интерпретируется как наполненность определенными событиями. Это время, потребное для реализации целого ряда процессов.

Первой Васубандху характеризует кальпу разрушения. В этот период прежде исчезают обитатели соответствующих местопребываний, а потом разрушаются и местопребывания. В адах обитатели их перестают обретать новое рождение, и ады пустеют. Так же исчезают животные и преты, причем сначала — животные в Великом океане, домашние же — вместе с людьми.

По поводу последних говорится: «В это время некто из множества людей, [живущих на Джамбудвипе], сам, без помощи учителя, будучи пригодным для реализации дхарматы, входит в состояние первого йогического сосредоточения. Выйдя из него, он восклицает: „Какое это блаженство — радость и счастье, порожденное отвлечением [от неблагих дхарм]! Какой покой — радость и счастье, порожденное отвлечением!“. Услышав эти слова, другие живые существа также входят в состояние йогического сосредоточения и затем, после смерти, рождаются в мире Брахмы. И когда на Джамбудвипе не остается больше ни одного живого существа, то соответственно разрушается и этот мир [-вместилище] ввиду рассеяния [обитателей] Джамбудвипы».

Согласно комментарию Яшомитры, обитатели чувственного мира как бы поглощаются лежащими выше космическими сферами. Разрушение Васубандху определяет посредством такой дихотомии: «Существуют два [вида] разрушения: разрушение, или рассеяние, форм существования (*gatisamvarttānī*) и разрушение миров (*dhātusamvartanī*). [Другими словами, это] рассеяние живых существ и разрушение [их] вместеилищ» (*карика* 90). Яшомитра поясняет: пять форм существования — адская и т. д. — как бы объединяются

в одной из областей божественной формы существования, т. е. концентрируются все в одном месте психокосма. Соответственно dhātusamvarttanī нужно понимать в том смысле, что чувственный мир растворяется в мире форм. Пригодность к реализации дхарматы, или специфическому изменению состояний сознания, выступает условием уничтожения чувственной сферы психокосма.

Когда чувственный мир-вместилище полностью опустел и «[совокупное следствие] деятельности живых существ, породившее его, полностью исчерпано, со всех сторон [вселенной] последовательно восходят семь солнц и сжигают дотла всю землю, включая [гору] Сумеру... Аналогичным образом следует рассматривать и другие разрушения. [Итак, кальпа разрушения] — это период, начинающийся со смерти и прекращения рождения в адах и завершающийся полным разрушением вместилищ [— местопребываний живых существ]» (карика 90).

Таким образом, в рамках определения дается полное описание процесса разрушения мира, т. е. если идет подобный процесс, то период называется кальпой разрушения. Указывается и его причина — исчерпание следствий совокупной жизнедеятельности живых существ. Вертикальная пространственная координата этого процесса примечательна тем, что имплицитно присутствующая в буддийских космологических построениях архаическая трехчастная модель мира не опосредует (содержательно либо структурно) теорию разрушения мира. Первостепенная роль здесь остается за эксплицитной — буддийской — космологической конструкцией: чувственный мир поглощается миром форм и т. д.

Далее дается определение кальпы созидания. Оно заключается в себе конспективно изложенную схему космогонии: «Мир долгое время пребывает в состоянии такого рассеяния, когда остается лишь акаша; затем вновь благодаря энергии [совокупных] действий живых существ в акаше начинают веять очень легкие ветры, как знаки, предвещающие будущее появление вместилищ. Тогда этот мир, который двадцать промежуточных, или малых, кальп пребывал в состоянии рассеяния, следует рассматривать как завершивший свое существование, а мир, который будет еще развертываться, — как возникший. Затем эти ветры, все более усиливаясь, образуют, как было уже сказано, круг ветра, после чего постепенно возникают в последовательности, уже рассмотренной [ранее], круг воды, Великая земля из золота, континенты, Сумеру и т. д. Первым появляется дворец Брахмы, затем — остальные [дворцы до сферы богов] Ямы;

однако [все это происходит] после возникновения круга ветра. И так благодаря развертыванию вместилищ развертывается и этот мир» (*карика 90*).

Заселение вместилищ осуществляется в таком порядке: тот, кто погибает последним, появляется первым. «И когда в адах рождается первое живое существо, процесс развертывания этого мира, охватывающий двадцать промежуточных, или малых, кальп, [оказывается] завершенным и начинается период его существования в развернутом состоянии, [также] продолжающийся двадцать промежуточных кальп» (*карика 90*). Отсюда можно почерпнуть уже и чисто количественную оценку кальп разрушения и созидания — каждая состоит из двадцати малых, или промежуточных, кальп.

Сама же промежуточная кальпа охватывает период, когда такая временная характеристика буддийского космоса как продолжительность человеческой жизни варьируется от бесконечности до десяти лет: «При созидании мира проходит девятнадцать кальп, в течение которых продолжительность человеческой жизни безгранична. Постепенно продолжительность жизни сокращается от безграничной до десяти лет; это происходит в течение первой промежуточной кальпы существования уже созданного [мира]» (*карика 91*). Затем идут еще восемнадцать других промежуточных кальп увеличения и уменьшения продолжительности жизни. «Начиная от этих десяти лет,— говорит Васубандху,— продолжительность жизни, последовательно возрастая, достигает восьмидесяти тысяч лет, а затем, также [последовательно] уменьшаясь, вновь доходит до десяти лет. Так происходит во второй промежуточной кальпе и в других восемнадцати» (*карика 91*).

Великую кальпу составляют восемьдесят промежуточных кальп, причем в течение трех великих кальп обретается просветление. Именно такое время требуется бодхисаттве для накопления добродетели и знания, позволяющих достичь способности извлекать другие живые существа из великого потока страдания. Иными словами, великая кальпа определяется и количественно — в соотношении с промежуточной кальпой, и качественно — одна треть времени, потребного бодхисаттве для просветления. Бодхисаттвы характеризуются тоже в связи с понятием великой кальпы — «как отличные от других категорий [индивидуумов], природа которых реализуется в том, что они страдают от страдания других и радуются радости других; их не [трогает то, что касается] их самих» (*карика 90*).

М. Элиаде, культуролог, чрезвычайно много внимания уделивший именно проблемам темпоральности, сопоставляя ведийские и махаянские представления о времени, пришел к такому выводу: «Разница между махаянским и ведийским (а значит, архаическим и «первобытным») пониманием космического цикла заключается в том же, в чем в конечном счете состоит отличие антропологической архетипической (традиционной) позиции от позиции экзистенциалистской (исторической). Карма, закон всеобщей причинности, которая, оправдывая человеческое существование и объясняя исторический опыт, могла быть источником утешения для добуддийского индийского сознания, сама становится со временем символом «порабощения» человека. Именно поэтому вся индийская метафизика и вся индийская (религиозная) практика (в той мере, в какой они ставят целью освобождение человека) стремятся к уничтожению кармы» (Элиаде, 1980, с. 111—112).

Согласно трактовке М. Элиаде, и буддийская и индуистская редакции архаических воззрений на темпоральность произведены с преимущественным акцентом на религиозное освобождение. Учение о космических циклах — вовсе не иллюстрация к теории всеобщей причинности; оно есть объясняющая теория «прогрессирующего упадка биологии, социологии, этики и духовности человека» (Элиаде, 1980, с. 112). Эта теория как бы узаконивает страдание в качестве фундаментального признака человеческого бытия, но одновременно и проясняет настоятельность освобождения, преодоления времени.

Безусловно, идеи М. Элиаде вполне приложимы к абхидхармистской (хинаянской) теории мировых циклов, но с одним, довольно существенным исключением. Ссылаясь на *Дигха-никаю*, Элиаде утверждает, что в буддийской традиции прогрессирующее падение человека отмечено последовательным сокращением человеческой жизни от восьмидесяти тысяч до ста лет (период, в течение которого являлись миру татхагаты). Данный мотив, по мнению Элиаде, демонстрирует типологические схождения в иранских и христианских апокалипсисах. Однако, хотя ученый и указывает в числе своих источников философскую концепцию времени, исследованную им по абхидхармистским переводам Л. де ла Валле Пуссена, применительно к санскритскому оригиналу «Энциклопедии Абхидхармы» мы не можем обнаружить этот мотив в столь прямолинейно непосредственном виде. Прежде всего нельзя говорить о прогрессирующем упадке биологии, социологии, этики и духовности человека как о сквозном призна-

ке, характеризующем абхидхармистскую темпоральность. Элиаде именно таким видит этот признак: «Время уже из-за одного того, что оно длится, непрерывно ухудшает условия существования космоса, а следовательно, и человека» (Элиаде, 1980, с. 112).

Текст *Лока-нирдеши*, однако, заставляет нас остановиться на мысли, что периоды прогрессирующего упадка чередуются с периодами роста и расцвета.

По поводу ритма и амплитуды увеличения и уменьшения продолжительности жизни Васубандху пишет: «Увеличение [продолжительности жизни] не превышает этого (т. е. восьмидесяти тысяч лет.— *Авт.*) предела. Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой [кальпе] и увеличения в последней. Таким образом, длительность всех [промежуточных кальп] одинакова... И так этот мир покоится в сотворенном состоянии в течение двадцати промежуточных, или малых, кальп» (*карика 92*).

Значит, пребыванию мира в рассеянности, т. е. разрушенном состоянии, соответствуют двадцать кальп нулевой продолжительности жизни. В кальпе созидания одна малая кальпа — это период до появления живых существ, а следующие за ней девятнадцать — кальпы безграничной продолжительности жизни. Далее идут двадцать промежуточных кальп существования мира в ставшем состоянии, и этому соответствуют описанные выше ритм и амплитуда в изменении продолжительности жизни.

Завершает процесс кальпа разрушения, длящаяся также двадцать малых кальп. Здесь вести речь о сроке жизни людей нет смысла, ибо происходит перемещение сознания на более высокие ступени мира форм и как следствие — уничтожение физической оболочки, включая миры-вместилища. У Васубандху сказано: «Когда живые существа собираются все вместе в сферах йогического сосредоточения, происходит разрушение этого [мира]: разрушение огнем — жаром семи солнц, разрушение водой — дождями и разрушение ветром — яростной силой ветров. В результате этих [разрушений] не остается даже мельчайших частиц от [миров-]вместилищ» (*карика 100*). Те же три стихии уничтожают и живые существа, пребывающие в сферах йогического сосредоточения. В качестве причины уничтожения указывается на родство между соответствующей стихией и несовершенством каждой из ступеней йогического сосредоточения («совершенна» лишь нирвана). Так, «несовершенство второй ступени йогического сосредоточения — радость. Поскольку она делает

тело гибким и эластичным вследствие своей способности снимать напряжение [сознания], она подобна воде» (*карика 101*). В таком родстве и параллелизме довольно легко усмотреть реликт магико-ритуалистических представлений.

Если теперь, после обзора абхидхармистской классификации калъп, попытаться применить вывод Элиаде о неуклонно усугубляющемся во времени упадке человека к материалу *Лока-нирдеши*, то на суждение ученого следует наложить несколько ограничений, в рамках которых оно сохранит свою справедливость и для философской концепции времени в трактате Васубандху. *Во-первых*, упадок во всех аспектах человеческого существования выступает только в промежуточных калъпах, но не в калъпах созидания, разрушения или в великой калъпе как ее итоге. *Во-вторых*, упадок наступает в первой промежуточной калъпе, ибо она соответствует только уменьшению человеческой жизни от бесконечности до десяти лет, и в тех половинах промежуточных калъп, которые соответствуют уменьшению продолжительности жизни после достигнутого максимума. Данные ограничения и позволяют нам обнаружить область значений, соответствующую выводу Элиаде. Однако именно эти ограничения делают весьма зыбкими типологические схождения с иранскими и христианскими апокалипсисами, предложенные ученым.

Безусловно, пусть ограниченная, мысль об объясняющей и утешающей роли теории калъп справедлива и для абхидхармистских воззрений. Однако Элиаде утверждает также, что учение о калъпах было способом преодолеть историю, ее драматизм и катастрофичность. Думается, последнее положение несколько упрощает реальное содержание абхидхармистской философии. Как вытекает из текста *Лока-нирдеши*, абхидхармистские теоретики пытались наметить общие очертания, прообраз историософской концепции. Сразу отметим, что квазиисторической концептуализации подвергаются именно те временные периоды, относительно которых остается справедливым вывод Элиаде о прогрессирующем упадке человека, т. е. интервалы уменьшения человеческой жизни на континенте Джамбудвипа от бесконечной (или восьмидесяти тысяч лет) до предельных десяти лет.

Какой же способ этой квазиисторической концептуализации можно обнаружить в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы»? Период деградации человечества разбивается на несколько этапов, относительно которых и предсказывается возможность возникновения определенных событий. Они, конечно, не могут рассматриваться как события секу-

лярной истории, скорее, речь идет о смыслообразующих доминантах буддийской идеологии. В качестве таковых Васубандху выделяет периоды социогенеза, прихода в мир чакравартинов, появления пратьекабудд, появления будд и обнаружения пяти вырождений, соответствующих последним временам.

Периоду возникновения человеческого общества соответствует уменьшение продолжительности жизни от бесчисленного числа лет до десяти, т. е. социогенез развивается в первой промежуточной кальпе ставшего мира. В это время люди под воздействием внутренних несовершенств человеческой природы меняют свой облик: когда их жизнь не имела наперед заданного предела, они были подобны существам мира форм, но постепенно они меняются, приобретая нравственные пороки параллельно с обычным физическим обликом. Когда их имущественные отношения заходят в тупик, возникает нужда в царской власти, но вместе с нею в обществе укореняются насилие, ложь и воровство.

Совершенные властелины вселенной — чакравартини появляются в период, когда продолжительность жизни становится не менее восьмидесяти тысяч лет.

Пратьекабудды, те, кто достигают просветления лишь для себя, т. е. не являются духовными наставниками человечества, в мир людей приходят, однако, не только в периоды уменьшения срока человеческой жизни, но и в период ее увеличения. Будды, духовные руководители человечества, являются миру тогда, когда продолжительность человеческой жизни сокращается с восемью тысяч до ста лет. До того, как отмечает Васубандху, человеческие существа мало подвержены скорби, а в период уменьшения продолжительности жизни от ста до десяти лет слишком усиливается действие факторов вырождения (вырождение, связанное с возвратом мира, вырождение чувств, убеждений и физического облика людей).

Период от ста до десяти лет сокращения жизни связан с кластером эсхатологических признаков. Войны, болезни, катастрофический голод истребляют человеческий род.

В промежуточной кальпе мир гибнет от оружия за семь дней, от болезней — за семь месяцев и семь дней, от голода — за семь лет, семь месяцев и семь дней. Васубандху не поясняет, действуют ли эти факторы по отдельности в разных кальпах или последовательно — в одной. Конец кальпы на континентах, помимо Джамбудвипы, выражается в более смазанных формах: распространяются злоба, нехватка одежды, слабость, недоедание и жажда из-за недостатка воды.

Из краткого перечисления сюжетов, составляющих смыслообразующие доминанты периодов упадка, можно заключить, что мы имеем дело с универсалиями, восходящими к архетипическим представлениям первобытного социума. Здесь обнаруживаются и представления о временах оных М. Элиаде, когда человечество не знало социальной стратификации и не имело представлений о верховной власти, и набор эсхатологических идей, замыкающих шкалу концептуализируемого времени. К универсалиям такого рода относится классификация чакравартинов и их атрибутов и т. п.

Тем не менее архаические универсалии уже получили буддийскую реинтерпретацию: центральная фигура этого квазиисторического процесса — Будда освящает своим родством клан чакравартина; никакие факторы вырождения или, наоборот, непроявленность страдания в сознании людей не способны помешать вступлению в мир пратьекабудд; причина возникновения социальной стратификации относится к сфере индивидуальной жизни и объясняется одновременно вырождением рода человеческого; наконец, указывается способ избежать рождения в малых калпах голода и болезни — обретение религиозной заслуги путем воздержания хотя бы в течение суток от причинения зла живым существам, путем почтительного преподнесения буддийской монашеской общине миробалана, а также даянием пищи нищенствующим монахам.

Если мы попытались бы вслед за Элиаде установить текущий момент нашей истории в соответствии с буддийскими представлениями о темпоральности, то оказалось бы, что наше существование по времени соответствует второй половине восемнадцатой промежуточной калпы, входящей, в свою очередь, в период пребывания мира в ставшем состоянии. Вопреки Элиаде, утверждающему, что момент текущей истории всегда совпадает с последними временами, нужно сказать, что текущий момент буддийской истории — это, если можно так выразиться, времена предпоследние: в мир уже пришел Будда, и столетние старцы, не исключено, помнят его прямых учеников; продолжительность человеческой жизни еще не достигла критического минимума, но уже заметно действие пяти факторов упадка и т. п. Грядущая гибель человеческого рода не повсеместна и вовсе не означает еще наступления калпы разрушения, так как этой последней калпе (из четырех периодов, составляющих великую) должен предшествовать всеобщий подъем, возрождение человека в двадцатой промежуточной калпе.

Сама по себе калпа разрушения вовсе не является, что

мы старались показать, исторической драмой или катастрофой. Живые существа в этот период достигают очередного рубежа изживания кармических следствий своих прошлых действий: в человеческой и других благих формах рождения они пребывают в состоянии йогического сосредоточения и достигают максимально возможной для их сознания высоты, уже не рождаются новые обитатели в адах. Гибель мира, таким образом, есть этап приближения живых существ к просветлению. Время, пожирая миры и их обитателей, влечет их не к упадку и конечной гибели, а к обретению нирваны.

Итак, третий раздел «Энциклопедии Абхидхармы» позволяет обозреть абхидхармистскую концепцию времени в целом, понять ее роль и место в общей космологической картине. Эта концепция в изложении Васубандху выступает и схемой соотнесения различных космологических сведений и сюжетов. Она подвержена влиянию основных идеологем буддийской религиозной доктрины: нет вечности и вечного, лишь несоизмеримые сроки жизни живых существ порождают иллюзию вечного. Время по своей сущности — срок изживания следствий прошлых действий и т. д. Квазиисторическая концептуализация периодов вырождения человечества также подчинена буддийской интерпретации бытия — это последовательность временных интервалов, наиболее благоприятных для наступления идеологически значимых событий.

Подоснова космологических построений представляет собой набор архаических интеллектуальных моделей, которые и предопределяют различные аспекты абхидхармистской концепции темпоральности. Мы, однако, не должны ограничить истолкование текста только выявлением данной подосновы, потому что изложенные Васубандху идеи не могут редуцироваться к архаическим моделям и мыслительным формам. Обнаружение архаической подосновы, констатация ее воздействия — лишь первый этап, за которым возникает другая, очень значимая для адекватного истолкования традиционного источника, проблема — связи текста, причем текста философского, и архаической интеллектуальной подосновы. Здесь надлежит задаться вопросом, каковы те способы, посредством которых архаические интеллектуальные модели оказывают предопределяющее влияние на логическую форму и содержание абхидхармистских философских идей. Но решение этой задачи требует целостного осмысления «Энциклопедии Абхидхармы» и потому выходит за пределы предмета настоящего раздела.

**ЗРИТЕЛЬНО-ЧИСЛОВЫЕ КОДЫ
В КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ВАСУБАНДХУ¹**

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

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

Буддийскую космологическую модель нельзя напрямую сопоставить с трехчастным (семичастным, если учесть членение и по вертикали, и по горизонтали) «мировым деревом» — универсальной семиотической схемой². Хотя буддийское мироздание также включает в себя, кроме человеческой горизонтали, мифологические персонажи и «низа» и «верха», структура и уровни мироздания обусловлены доктринально. Структура — это тройственный психокосм, или три мира, снизу вверх: чувственный мир, мир форм и мир не-форм. Первые два из них — многоуровневые, и их обитателям при-

сути различные по содержанию состояния сознания и виды поведения. Классы живых существ — богов мира форм — соотнесены с различными ступенями йогического сосредоточения.

Буддийский психокосм не сопоставим и с шаманистской моделью строения мира, в которой шаман, умеющий совершать переход на другой уровень³, в состоянии транса как бы отделяет душу от тела, направляя ее в верхний либо нижний мир. В отличие от механического разделения психического и телесного, сознания и материи, и механического перемещения сознания (души), что характерно для шаманизма, в буддийской модели заложена диалектика сознания и его материальных опор, специфическая для каждой формы и уровня существования.

Принципиальная самобытность буддийской модели определяется тем, что это психокосмическая модель мироздания: качественно различные состояния сознания совмещены с различными сферами мироздания. Модель содержит в себе два различных смысловых измерения, что присуще вообще, по характеристике В. И. Рудого, объектам йогического сосредоточения, выступающим «как качественно изменяющиеся сферы функционирования модифицирующей сенсорной способности и как специфическое наполнение психокосма в аспекте религиозной мифологии»⁴. Хотя создатели буддийского учения различали онтологический аспект психокосма и, с другой стороны, описание посредством мифологических образов процесса трансформации индивидуальной психики⁵, в модели психокосма это совмещено.

Значительная часть «Космологии» Васубандху посвящена, на наш взгляд, как раз логико-дискурсивному осмыслению такого совмещения (можно сказать, его философскому декодированию), для чего дается сравнительное сопоставление обитателей различных миров в свете учения о причинно-зависимом возникновении и относительно различных типов оценочных суждений. Зрительно-пространственная схема излагается автором без интерпретации. Попробуем, используя полный перевод «Космологии», выполненный Е. П. Островской и В. И. Рудым, выявить принципы построения этой схемы, предположительно восходящие как к религиозно-мифологическому измерению, так и к психотехническому.

В первых четырех кариках Васубандху дает наиболее общий ответ на сформулированный им же вопрос: «Каковы эти миры?» Производится перечисление форм существования живых существ с указанием их местопребываний: «Мир, привязанный к чувственности, — [это] чувственный мир. Мир, при-

вязанный к формам, — [это] мир форм <...> Мир не-форм — тот, в котором нет материи» (автокомментарий к карике 3). Чувственный мир — это нераздельное единство обитателей и присущих им мест обитания. Он состоит из четырех форм существования живых существ — обитатели адов, преты (или голодные духи), животные, люди и части пятой формы — шесть классов богов — и одновременно из двадцати местопребываний. Мир форм состоит из различных ступеней медитативного сосредоточения (первым трем состояниям соответствуют по три последовательных ступени, а четвертому — восемь), являющихся одновременно местопребываниями богов различных классов. Мир не-форм охватывает также божественную форму существования четырех видов: «Сфера бесконечного пространства», «Сфера бесконечного сознания», «Сфера ничто» и «Сфера, где нет ни восприятия, ни не-восприятия»; ввиду нематериальности эти божественные классы не обладают конкретным местоположением в мире не-форм⁶.

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

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

«Два [вида пищи] способствуют соответственно развитию „опоры“ и „опирающегося“, а два других — порождению и реализации нового существования. „Опора“, или субстрат, — это тело, наделенное органами чувств. Физическая пища служит источником его жизнедеятельности и развития. „Опирающиеся“ — это сознание и психические состояния.

Источник его сохранения и поддержания — контакт. Оба эти [вида пищи] являются основными для поддержания жизни одушевленного существа». Два других вида пищи — надежда и сознание, насыщенные действием, «играют главную роль в проецировании бытия еще не рожденного существа».

В автокомментарии к карикам 39 и 40 пища соотнесена со сферами психокосма: физическая пища, а точнее — обонятельный, вкусовой и осязательный источники сознания служат пищей в чувственном мире, а контакт, надежда и сознание, когда они «нечистые», т. е. нагружены аффективностью, служат пищей во всех трех сферах. Таким образом отношение «опирающегося» и «опоры» оказывается спроецированным на шкалу пищи.

Последнее представляется особенно важным, если принять, что в структуре мироздания отношение обитателей и их местопребываний совпадает с отношением опирающегося и опоры. И тогда, поскольку в общем виде «действие сознания может быть обозначено через действие его опоры»⁷, возникает вопрос, не заложен ли принцип организации зрительной схемы психокосма в построении шкалы пространственных характеристик местопребываний.

В буддийской космологической модели преобладает использование характеристик в вертикальном направлении, характеризуются также по горизонтали места пребывания людей и богов двух классов чувственного мира. Среди характеристик по вертикали: а) высота физических опор чувственного мира; б) расстояния между местопребываниями различных обитателей в чувственном мире и между классами богов в мире форм; в) рост обитателей (людей, богов). По горизонтали — основные элементы природного рельефа, их величины и расстояния между ними. Наконец, по обеим координатам — размеры центров местопребываний. Все эти характеристики описываются числами, а точнее, числовыми рядами.

На проблему использования чисел в буддийской космологии обратил внимание В. И. Корнев, обнаруживший, что количества, описывающие мироздание (например, 3 сферы, 16 классов богов мира форм и другие), могут быть поставлены в прямое соответствие с определенными положениями доктрины⁸. Однако мы полагаем, что многообразные характеристики, организованные в числовые ряды, служат не только мнемоническим приемом для воссоздания учения, но имеют непосредственную, хотя и неявную функцию в зрительно представленной структуре мироздания.

Описание мира-вместилища производится снизу вверх и начинается с частей, составляющих вместилище чувственного мира: «Здесь принимается [следующее] строение мира-вместилища: внизу — круг ветра, высотой в один миллион шестисот тысяч⁹, неисчислимый <...> который возник благодаря [совокупной энергии] действий живых существ <...> по окружности он неизмерим и настолько тверд, что даже великий богатырь не может рассечь его.

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

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

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

В приведенном фрагменте встречаются крупные числа, непосредственно не соотносимые (и это не делалось ни автором текста, ни, насколько нам известно, буддологами) с доктринальными положениями. Попробуем проследить способы организации однородных количеств. Так, высота горных це-

пей представлена шкалой количеств, составляющих убывающую геометрическую прогрессию со знаменателем $\frac{1}{2}$:

Меру	Югандхара	. . .	Ниминдхара	Чакравадра
80 000	40 000	. . .	625	312,5 $\left(= 625 \cdot \frac{1}{2} = 5^4 \cdot \frac{1}{2}\right)$

В Индии к V—VI вв. сложилась десятичная позиционная система счисления, основные элементы которой использовались и ранее. Что касается геометрической прогрессии, то примеры ее использования отмечены уже в эпоху Индской цивилизации (система весовых мер, основанная на удвоении гирь) и в текстах ведийского периода (также числовой ряд со знаменателем 2)¹⁰. Таким образом, числовой ряд, описывающий высоту гор — опору местопребываний богов, пятой формы существования, — использует геометрическую прогрессию с наиболее древним соотношением соседних членов: вдвое. Описанный в порядке убывания, при движении от центра к периферии, он опирается на эталонную величину — высоту Меру над водой, и все члены ряда составляют часть этого эталона. Если же его проследить в возрастающем порядке, то арифметически базовой величиной будет 5^4 (содержится как множитель в величинах всех членов ряда) — высота Ниминдхары, отделяющей внутренние моря от внешнего океана и тем самым «внутреннюю» и «внешнюю» части круга земли.

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

Структура вместилища чувственного мира (по вертикали)

↑ Гора Меру (над водой)	$80\,000 = \frac{1}{2} \cdot (20)^4$
Круг золота	$320\,000 = 2 \cdot (20)^4$
Круг воды (до круга золота)	$800\,000 = 5 \cdot (20)^4$
Круг ветра	$1\,600\,000 = 10 \cdot (20)^4$

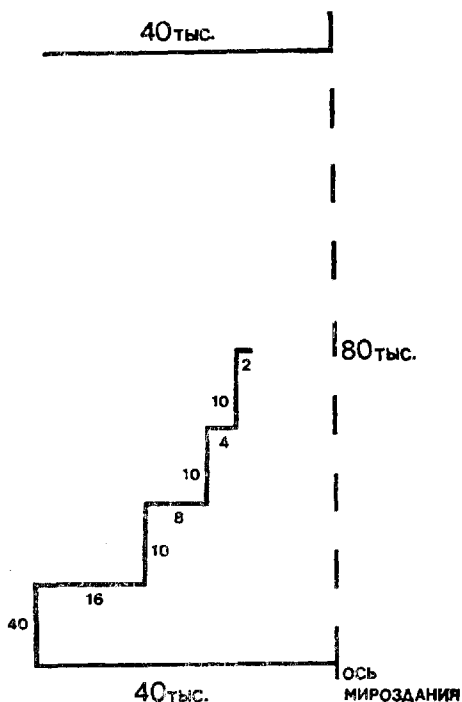
Заметим сразу же, что, безусловно, эти сложные числа, состоящие из многих множителей, можно представить и иначе, например, выделив 10^4 или 10^5 (этому послужило бы обоснованием использование десятичной системы счисления). Однако более обоснованным представляется в поисках принципов построения числовых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

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

Поверхность воды — это граница «круга земли», и, кроме того, здесь Меру делится на две равные по высоте части. Поэтому важно учесть соотношение величин тех частей вместилища чувственного мира, что полностью расположены до приграничного слоя (круг ветра и круг воды), и тех, что расположены по обе стороны границы: 2:1 и 4:1 (см. с. 153). Эти соотношения, так же как и показатель степени — четыре — числа, базового для данного числового ряда, пока не будем комментировать, до рассмотрения всех числовых рядов, где использованы степени.

Продолжим описание мироздания по вертикали. Часть его имеет зрительный образ цилиндра: круг воды, над ним возвышается такого же диаметра круг золота, который, выходя из-под воды, образует круг земли. Гора Меру, имеющая форму куба¹¹, возвышается в центре круга земли. Она становится точкой отсчета местопребываний богов как на твердой поверхности, так и в воздушном пространстве. На четырех уровнях по высоте Меру пребывают боги группы Четырех правителей мира, на венчающем ее четырехугольном плато располагаются боги группы Тридцати трех¹². Вверх от Меру располагаются ярусами воздушные замки — местопребывания еще четырех классов богов чувственного мира и еще вверх — шестнадцать ступеней соответственно классам богов мира форм (карика 69), наконец, еще вверх — мир не-форм¹³.

Интересный зрительный образ (восхождение по ступеням) возникает из описания расположения нижнего класса богов — группы Четырех правителей на террасах горы Меру. Покажем одну из сторон сечения горы вертикальной плоскостью:



Склон горы от верхней террасы до вершины не показан, т. к. прямо об этом в тексте Васубандху не сказано. Высота террас над уровнем моря — это числовой ряд в форме арифметической прогрессии (с разностью 10 тыс.), а величины террас над склонами горы образуют числовой ряд в форме геометрической прогрессии (множитель $\frac{1}{2}$). Как отмечает автор, верхняя ступень этого класса богов достигает середины высоты Меру; на этом же уровне располагаются солнце и луна, или солнечный и лунный воздушные замки, где обитают также боги этой группы. Они обитают и на других горах, соответственно указанным уровням высоты.

Пребывание богов класса Тридцати трех — на вершине Меру, т. е. вдвое выше над поверхностью моря по сравнению с первой группой (точнее — с верхней террасой, где обитают сами Четыре великих правителя). И далее все местопребывания богов располагаются вдвое выше от предыдущего, образуя числовой ряд в форме геометрической прогрессии с множителем 2. Таким образом, если внутри первого класса богов переходы от одного местопребывания к другому зритель-

но уподоблены восхождению по ступеням равной высоты (см. с. 155), то мысленный подъем к местопребываниям богов различных классов подобен восхождению по все удваивающимся по высоте ступеням.

Мы сказали, что через гору Меру проходит ось зрительной схемы мироздания, поскольку ось Меру (имеющей форму куба либо четырехугольной призмы) совпадает с осью цилиндра, составленного из частей вместилища чувственного мира, и поскольку от плато Меру идет построение вверх схемы мира форм. Следует сразу же отметить, что в буддийской космологической схеме ось мироздания не проходит через все миры живых существ и не является даже для каждого из них непосредственным началом отсчета (как это происходит в шаманистских космологиях). Кроме богов, местопребывания людей и животных, описываемые в связи с кругом земли, также отсчитываются от Меру, расположенной в центре этого круга.

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

Местопребывания двух других форм существования — претов и обитателей адов — отсчитываются не от Меру, а от континента Джамбудвипа. Столица царя претов Ямы находится под Джамбудвипой (расстояние под землей не указано¹⁴). Еще глубже, вниз от Джамбудвипы на 40 тыс. йоджан, что равно половине величины Меру под водой, расположен великий ад Авичи. На одном уровне с ним — еще 7 адов (в некоторых традициях считают, что эти 7 адов надстраиваются друг над другом). У каждого из этих адов — по 16 дополнительных: на каждую сторону света 4 различного типа дополнительных ада, 4×4 . Кроме того, на том же уровне — еще 8 холодных адов.

Итак, наряду с осью мироздания, проходящей через центральную ось вместилища чувственного мира и соединяющей три сферы психокосма, имеется еще одна вертикальная ось,

проходящая через континент Джамбудвипу и соединяющая местопребывания различных существ чувственного мира. Первая ось играет роль главной координаты для богов чувственного мира и богов мира форм, а вторая ось — для всех остальных живых существ, т. е. для четырех форм существования чувственного мира (в горизонтальной плоскости местопребывания людей и животных ориентированы относительно первой оси).

В космологической схеме имеются соответственно двум опорным ориентирам — Меру и Джамбудвипа — два сакральные центра:

1) расположенный на вершине Меру, посередине плато, город Сударшана (Прекрасный), имеющий форму квадрата, окруженный с четырех сторон парками, затем Прекрасными землями; здесь же на северо-востоке — дерево Ковидара, основное место чувственных наслаждений богов группы Тридцати трех, запах его цветов может распространяться и против ветра;

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

Своеобразием буддийской космологической модели является не только наличие двух вертикальных осей, дополняющих друг друга в структуре мироздания, но и наличие в каждом из этих случаев двух взаимно дополнительных сакральных центров. И на плато Меру, и на Джамбудвипе, помимо центра, где предаются чувственным наслаждениям, есть центр медитативной практики. На Меру — это расположенное на юго-западе плато здание Судхарма, «сидя в ко-

тором боги тщательно рассматривают праведные и неправедные дела» (карика 68). На Джамбудвипе — это расположенный в центре «алмазный трон», сидя на котором все бодхисаттвы практикуют йогическое сосредоточение, «подобное алмазу». «Никакое другое тело или место не может служить ему опорой» (карика 53). Здесь еще раз можно сослаться на использование автором категории «опора» для соотношения состояния сознания и, как его необходимой предпосылки, пребывания в определенном месте в структуре мироздания.

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

Вторая из этих горизонталей имеет сложное строение: восемь горных цепей окружают Меру (Меру + 7 золотых гор + железная цепь гор Чакравады); между горными цепями располагается 7 внутренних морей и за ними, перед Чакравадой, — внешний океан, в котором и находятся 4 континента. Таким образом, в организации этой плоскости совмещены два принципа: $(1 + 7)$ гор, обеспечивающие низ местопребываний божественной вертикали, организуют центральную часть круга, а 4 континента, ориентированные по сторонам света, — местопребывания людей — вынесены на периферию. Движение от центра к периферии передано соотношением величин внутренних морей, где каждое последующее вдвое уже предыдущего: это числовой ряд в форме геометрической прогрессии, первый член ряда 80 тыс. (что равно высоте Меру над поверхностью воды) и множитель $\frac{1}{2}$. Этот

числовой ряд повторяет последовательность величин семи гор, начиная от Меру (см. выше), являясь его горизонтальной проекцией.

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

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

Теперь попробуем проследить, в каких случаях используется геометрическая прогрессия как организующий принцип структуры местопребываний и по вертикали, и по горизонтали. Начнем с горизонтальной плоскости. К дереву Джамбу «людям, не обладающим риддхическими способностями, попасть нелегко» (карика 57), хотя путь автором описан: требуется трижды миновать три горы. Полагаем, что понимание пути, описанного таким образом, требует определенного ментального усилия, закодированного операцией: $3+3+3=3 \times 3$, иначе говоря, умственной операцией перехода от сложения к умножению.

Рассмотрим построение числовых рядов, отсчитываемых от горы Меру с опорой на ее величину. От Меру до континентов — семь горных цепей с семью морями между ними. Описывая мысленное движение от центра к континентам, Васубандху строит последовательность величин ширины морей как числовой ряд, где первый член равен по величине 80 тыс. (что как раз составляет высоту Меру над кругом земли), а каждый последующий вдвое меньше (карики 51, 52). Мысленное совершение пути от центра к периферии — к внешнему океану и к континентам — оказывается, таким образом, приращением (сложением) последовательных отрезков, каждый из которых составляет часть величины Меру. Отрезки этого мысленного пути и топологически, по своему положению, и арифметически, по своей величине, опираются на непосредственно им предшествующие. Это, в свою очередь, задает некое «самодвижение» процесса приращения (прибавления) пути.

Путь представляет собой сумму членов геометрической прогрессии, но в V—VII вв. индийскими математиками еще не была формульно описана геометрическая прогрессия¹⁵ (хотя последовательности удвоенных чисел и гораздо ранее использовались для мерных гирь). В силу этого суммирование такого числового ряда предстает как результат особым образом построенного ментального процесса. Такой числовой ряд строится шаг за шагом, и определенной позиции в ряду

соответствует такое же количество ментальных операций, чтобы до нее добраться. То, что мы в настоящее время обозначаем показателем степени в формуле n -ного члена геометрической прогрессии, как раз равносильно для членов описанного ряда этому количеству операций.

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

Еще более отчетливо (хотя несколько иначе) использована геометрическая прогрессия в мысленном движении вверх от более низких к более высоким местопребываниям богов мира форм: «На сколько то или иное местопребывание выше, считая от поверхности Джамбудвипы, на столько же Джамбудвипа ниже его, на столько же выше его другое местопребывание. Так, например, четвертая терраса, главное местопребывание Четырех правителей мира, выше поверхности Джамбудвипы на сорок тысяч йоджан. Сколько отсюда вниз до поверхности Джамбудвипы, столько же отсюда и вверх, до местопребывания богов, принадлежащих к группе Тридцати трех. И далее, сколько от него вниз до поверхности Джамбудвипы, столько же от него и вверх, до местопребывания богов класса Яма (...) Аналогичным образом рассматриваются и все остальные местопребывания» (автокомментарий к карике 72).

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

Привлекая зрительный образ расположения богов на склонах Меру, Васубандху затем как бы строит алгоритм процесса наращивания горы Меру: от половины до полной высоты (над кругом земли), от полной высоты до двух вы-

сот, от двух высот до четырех и т. д. до 20²⁰ эталонной величины — высоты пребывания последнего класса богов мира форм Акаништха («предел плотной материи»). Уже начиная с воздушного замка богов Яма, третий класс богов, божественные местопребывания опираются в зрительной схеме на мысленно продолженную гору Меру. С третьего по двадцать второй класс богов высота их местопребывания определяется количеством ментальных операций внутри процесса наращивания этой мысленной опоры.

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

Две другие характеристики — размеры местопребываний и рост живых существ — также образуют числовые ряды по вертикальной шкале от первой до пятой формы существования. У обитателей адов, претов и богов, принадлежащих различным классам, основание их местопребывания имеет форму квадрата, а континенты людей — различны по форме: Джамбудвипа имеет форму колесницы (три из четырех сторон — по 2 тыс.), Пурравидеха — форму полумесяца (три из четырех сторон — по 2 тыс), Годания — форму круга (диаметр 2,5 тыс.) и Уттаракуру — форму сидения с четырьмя сторонами (каждая по 2 тыс. йоджан). Для удобства сопоставления (приведения к одномерной шкале) примем в качестве базового размера для местопребываний людей 2 тыс.

Тогда выстраивается следующая шкала размеров местопребываний:

Шкала размеров местопребываний живых существ

Живые существа	Размеры местопребываний
↑ Боги более высоких классов	«... в 2 раза превосходят [размеры замков предыдущей сферы]»
Боги класса Яма	«... в 4 раза больше, чем [размеры] вершины Меру» ¹⁶
Боги группы Тридцати трех	80 тыс. (размеры вершины Меру)
Боги группы Четырех правителей мира (собственно правители)	2 тыс.
Люди	2 тыс.
Преты	0,5 тыс.
Обитатели адов	20 тыс.

По внутренней организации шкала как бы состоит из двух числовых рядов:

- 1) от местопребываний обитателей адов до вершины Меру — местопребывания богов группы Тридцати трех и
- 2) от богов класса Яма вверх.

В первом ряду наблюдается определенная симметрия величин, расположенных по обе стороны от круга земли: размеры местопребывания обитателей адов в 40 раз больше, чем у претов, и тоже в 40 раз размеры местопребывания богов группы Тридцати трех превосходят размеры местопребывания Четырех правителей. Второй ряд имеет форму геометрической прогрессии с множителем 2. Еще одна закономерность: при переходе в другую природную сферу (на поверхность земли, в воздушное пространство) размеры местопребываний увеличиваются в 4 раза. Это можно отметить при соотношении местопребывания претов и людей, а также богов группы Тридцати трех и богов класса Яма. (Напомним, что и соседние части вместилища чувственного мира, располагающиеся в различных природных сферах, тоже соотносятся как 4 : 1 — убавление при выходе из-под воды).

Рост живых существ соотносен с местами пребывания как по горизонтальной координате (для людей), так и по верти-

кальной (для богов). Однако это не только характеристика статической зрительной схемы мироздания: рост коррелирует и с продолжительностью жизни¹⁷, иначе говоря, обусловлен динамикой созидания, развития и разрушения вселенной. Ограничимся рассмотрением роста обитателей как статической характеристики мироздания.

Рост людей на континентах Джамбудвипа, Пурлавидеха, Годания и Уттаракуру соответственно 3,5—4; 8; 16 и 32 локтя (автокомментарий к карике 75). Этот числовой ряд имеет опять-таки форму геометрической прогрессии с множителем 2.

Рост богов чувственного мира описан посредством арифметической прогрессии, от одной четверти до полутора кроша¹⁸. Рост богов мира форм частично также описывается арифметической прогрессией — три ступени первой дхьяны и первая ступень второй дхьяны, от половины йоджаны до 2 йоджан; прибавляется полйоджаны. Рост богов, начиная с первой ступени второй дхьяны, — это уже и первый член числового ряда в форме геометрической прогрессии с множителем 2, вплоть до двадцать третьего класса богов. Далее оказывается, что рост богов первой ступени четвертой дхьяны рассчитывается иначе (из получаемой величины требуется вычесть три единицы: $2^7 - 3 = 125 - 3 = 122$), что меняет базовый множитель в числовом ряду этой дхьяны и приводит к тому, что рост богов «Высших» (последний класс) равен заданной величине, называемой автором «Космологией»: 16 тыс. йоджан (карики 76, 77 и автокомментарий к ним), иначе говоря, одной десятой полной величины Мэру.

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

Иначе объясняется, полагаем, что рост богов чувственного мира и первой дхьяны описывается арифметической прогрессией, а выше — геометрической. Формула арифметической прогрессии известна, и этот вид числовой последовательности не кодирует, в отличие от геометрической прогрессии (где, по алгоритму Васубандху, посредством непрерывного сложения передается непрерывное умножение), особого ментального процесса. Для видения характеристик богов любого уровня требуется йогическое сосредоточение, однако как раз начиная с объектов второй дхьяны у индивидов, рожденных в чувственном мире (такowymi являемся мы, люди), возникает различие в существовании зрительной способности и зрительного сознания: если орган зрения «видит объекты второй ступени йогического сосредоточения, то в этом случае сам орган и объекты относятся к этой же ступени сосредоточения, тело — к чувственному миру, а сознание — к первой ступени йогического сосредоточения. Аналогичным образом следует рассматривать и те случаи, когда орган зрения, относящийся к третьей или четвертой ступеням йогического сосредоточения, видит цвета-формы, принадлежащие к этой же или к предшествующим ступеням сосредоточения»¹⁹. Иначе говоря, мы можем путем йогического сосредоточения иметь зрительный образ, но не можем его сознать, в данном случае — не можем сознать рост богов, начиная со второй дхьяны, одновременно с их видением. Это как раз кодируется в зрительно-пространственной схеме числовым рядом в форме геометрической прогрессии (а следовательно, и соответствующим ему ментальным процессом).

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

Подведем итоги изучения числового кода зрительно-пространственной развертки космологической модели. Абсолютные и соотносительные числовые характеристики, используемые в описании модели, жестко связаны с топологией буддийского психокосма, главными моментами которой являются:

а) наличие двух вертикальных осей — оси мироздания, проходящей через гору Меру и все местопребывания богов, и

оси, проходящей через континент Джамбудвипа и местопребывания обитателей адов и претов;

б) наличие ряда горизонтальных плоскостей, соответствующих различным частям вместилища чувственного мира, различным формам существования и различным классам богов. Наиболее важная из этих горизонтальных плоскостей — круг земли, в центре его располагается Меру, а на периферии, за семью горами и семью морями, — четыре континента, ориентированные по сторонам света. Числовой код содержит в себе три параметра:

1) абсолютные величины, описывающие характеристики местопребываний и обитателей;

2) числовые формулы, описывающие структуру местопребываний и статический аспект их положения в структуре мироздания;

3) числовые формулы, описывающие характеристики местопребываний посредством мысленного передвижения в зрительно-пространственной структуре. Почти все абсолютные величины²⁰, описывающие местопребывания, восходят к величине Меру: 80 тыс. над водой либо 160 тыс. — ее полная величина. Следует отметить, насколько по-разному это заложено в разного рода числовых совокупностях:

а) неявно — в пропорции частей чувственного мира (величины, называемые Васубандху, соотносятся снизу вверх, включая Меру, как 10:7:2:1);

б) явно в арифметическом аспекте, но неявно в топологическом — при перечислении величины гор и морей на круге земли, от центра к периферии (где последние оказываются горизонтальной проекцией первых, начиная от Меру);

в) с явной опорой на Меру, и как на метрический эталон, и как на зримую вертикальную ось мироздания при «наращивании» горы Меру вверх (в описании высоты местопребываний богов).

Сама величина Меру — 80 тыс. и 160 тыс. — имеет, безусловно, доктринальную ценность: в учении Будды провозглашены 80 тыс. дхарм, изложенные им как противоядие к соответствующим 80 тыс. типов поведения²¹. Обнаруживается, однако, что в зрительно-пространственной схеме величина Меру имеет структурную обусловленность. Двадцать — это число местопребываний живых существ чувственного мира, названное Васубандху; в чувственном мире (на уровне и ниже горы Меру) располагаются четыре формы существования; и, таким образом, Меру «опирается» в разных смысловых аспектах на 20 местопребываний и 4 формы существования живых существ²²: $80 = 20 \times 4$. В другом отно-

шении гора Меру — это четвертый уровень, или четвертая часть, снизу вверх, вместилища чувственного мира (охватывающего 20 местопребываний), и это структурно значимое положение Меру в мироздании закодировано степенью: $20^4 = 20 \times 20 \times 20 \times 20 = 160$ тыс. Индийские математики времени «Космологии» были знакомы со степенями²³, а использование показателя степени для обозначения позиции в числовом ряду мы уже наблюдали.

Попытка интерпретировать числа 80 тыс. и 160 тыс., связав их с положением горы Меру в структуре мироздания, является не альтернативной, но дополнительной к интерпретации высоты Меру посредством доктринальной обусловленности. В обоих случаях величина Меру восходит и к местопребываниям, и к обитателям чувственного мира либо благодаря указанию общего количества характерных для чувственного мира типов поведения, либо выражая по сути то же самое (ведь мироздание есть результат совокупного действия живых существ) посредством использования мультипликативного принципа, что характерно для индийских математиков²⁴.

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

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

Следует указать и на унификацию количеств по всей структуре мироздания путем последовательного прибавления

количества 4 (что обнаруживается путем сопоставления, автором не указано), снизу вверх:

4 части, составляющие в целом вместилище чувственного мира;

4 континента — местопребывания людей;

4 разноразмерных пребывания на склонах Мери богов группы Четырех правителей;

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

4 класса богов чувственного мира, расположенных в воздушных замках;

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

4 вида, присущие миру не-форм.

Таким образом, обнаруживается числовая формула, описывающая зрительно-пространственную схему в целом: $4 + 4 + 4 + 4 \times 6 + 4 + 4$ (точнее: 4×4 — если 16 классов).

В дополнение числу 4 унифицирующую роль в структуре мироздания играет число 7. Это обнаруживается, если учесть, по какой координате, вертикальной или горизонтальной, располагаются соответствующие уровни чувственного мира и мира форм, перечисленные выше: вертикаль — горизонталь — вертикаль — горизонталь (6 раз) — вертикаль — вертикаль (4 раза для $16 = 4 \times 4$ классов богов чувственного мира). Так посредством 7 раз по горизонтали и 7 раз по вертикали унифицируются четверки, описывающие части чувственного мира и местопребывания людей и богов. В отличие от числа 4, служащего только для унификации зрительно-пространственной схемы мироздания, число 7 играет важную роль во временном аспекте космологической модели:

а) в период разрушения мира уничтожение жизни людей посредством оружия длится 7 дней, посредством болезней — 7 месяцев и 7 дней и посредством голода — 7 лет, 7 месяцев и 7 дней (автокомментарий к карике 98);

б) 7 солнц сжигают опустевшее вместилище чувственного мира и Мери (автокомментарий к карике 90);

в) в последовательности разрушения вместилищ, длящегося 64 калпы, насчитывается 56 (последовательно 7 раз по 7 и еще 7) разрушений огнем, 7 разрушений водой и 1 — ветром (автокомментарий к карике 102).

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

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

Параметры числового кода были вычислены исходя из математических критериев, формальных относительно элементов космологической схемы. В содержательном плане следует различать:

а) числа, описывающие количества элементов космологии — количество местопребываний или форм, классов живых существ и

б) числовые характеристики местоположения расстояний по вертикали или по горизонтали и геометрической формы.

Первая группа чисел характеризует элементный состав космологической модели, а вторая — структуру ее зрительно-пространственной проекции.

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

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

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

Наличие ключа к такому установлению должно означать, полагаем, принципиальную гомогенность буддийской модели, зрительно-пространственная проекция которой нами проанализирована. Следует хотя бы гипотетически обнаружить та-

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

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

Примечания

¹ Исследование основывается на переводе третьего раздела Абхидхармы Васубандху («Учение о мире»), выполненном Е. П. Островской и В. И. Рудым.

² См.: Древо мировое//Мифы народов мира, т. 1. М. 1980. С. 398—406.

³ См.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 151.

⁴ В а с у б а н д х у. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990. С. 213.

⁵ Там же. С. 215—216.

⁶ В а с у б а н д х у. Абхидхармакоша. Раздел третий. Карика 3 и автокомментарий к ней.

⁷ В а с у б а н д х у. Абхидхармакоша. Раздел первый... автокомментарий к карике 42 (С. 92).

⁸ Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987. С. 70—71, 80—81.

⁹ Основная единица измерения, используемая в «Космологии», — йоджана. Васубандху приводит систему мер длины, включающую в себя йоджану: 1 йоджана = 8 кроша = 500 луков (лук — длина натянутой тетивы) = 2000 локтей (1 локоть = 24 пальцам) и т. д. (карики 86—88 «Космологии»). В современной Индии также используется в качестве меры длины йоджана = 1,5 км — см.: Володарский А. И. Очерки истории средневековой индийской математики. М., 1974. С. 74.

¹⁰ Володарский А. И. Указ. соч. С. 28—29, 106.

¹¹ Васубандху указывает две альтернативные формы Мери (что принимается в различных буддийских школах: 1) высота (над поверхностью воды) ширина и толщина равны (автокомментарий к карикам 51 и 65) — тогда это куб; 2) высота в четыре раза больше ширины и толщины (карика 65) — тогда это четырехугольная призма. Для воссоздаваемого им зрительного образа расположения террас на Мери релевантна первая альтернатива, а соотношение 4:1, по-видимому, упоминается, поскольку оно имеет базовый характер для унификации вообще числовых рядов, не в данном случае.

¹² Группа Тридцати трех богов заимствована из ведийской мифологии (см.: Ведийская мифология//Мифы народов мира. Т. 1. 1980. С. 221). В настоящее время степень изученности буддийской мифологии не дает возможности определить, что именно подверглось переработке при заимствовании.

¹³ В карике 2 Васубандху называет 17 классов богов мира форм (число классов соответствует ступеням медитативного сосредоточения: $3 + 3 + 3 + 8$ — автокомментарий к карике 2) и всего, с 6 классами богов чувственного мира, оказывается 23 класса богов, указывая также, что в другой буддийской традиции 22 класса: $6 + 16 (= 2 + 3 + 3 + 8)$. В карике 69, описывая местопребывания богов, автор называет иные общие количества: соответственно 16 и 22, а в карике 77, описывая рост богов, называет опять 17 и 23 класса. Полагаем, что расхождение объясняется не ошибкой переписчика текста, но, во-первых, тем, что 16 (и 22) либо 17 (и 23) принимались в различных буддийских школах, и то или иное количество имело доктринальную ценность, а, во-вторых, тем, что при организации числового кода, описывающего структуру мироздания через местопребывания, более удобным, релевантным этой задаче оказа-

лось 16 (и 22), а при унификации характеристик богов — 17 (и 23); более конкретно об этом в статье будет сказано позднее.

¹⁴ Вероятно, аналогично эталонной форме куба (гора Меру) и поскольку все четыре числовых показателя, характеризующие местоположение и размер первого великого ада (от него идет отсчет остальных адов) равны между собой, можно заключить, что преты находятся на глубине 1 тыс. йоджан. Тогда соотношение расстояний вниз от Джамбудвипы до основания местопребываний претов и обитателей адов равно 1:40.

¹⁵ Володарский А. И. Указ. соч. С. 107, 113.

¹⁶ Автокомментарий к карике 72. Васубандху приводит здесь два мнения: о том, что замки в четыре раза больше вершины Меру, и о том, что размеры замков богов более высокой сферы вдвое превосходят замки предыдущей сферы. Полагаем, что эти суждения в данном фрагменте носят не альтернативный, а взаимодополнительный характер, служа ответом на вопрос, заданный сразу и о замках богов Яма, и о замках богов более высокой сферы.

¹⁷ Рост людей на континентах Пурвавидеха, Годания и Уттаракху и соответственно продолжительность их жизни описываются геометрической прогрессией с множителем 2. Рост богов мира форм в йоджанах равен их продолжительности жизни в калпах (автокомментарий к карикам 78 и 80).

¹⁸ Один кроша — это минимальное расстояние от деревни до места лесного отшельничества (автокомментарий к карике 87). О соотношении мер длины см. примеч. 9.

¹⁹ Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел первый... автокомментарий к карике 45 (С. 99).

²⁰ Не вполне понятно, связана ли величина внешнего океана 322 тыс. йоджан с величиной Меру под водой: на 2 тыс. больше этой учетверенной величины.

²¹ Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел первый, карики 25, 26 и автокомментарий к ним (С. 69—70).

²² До определенной степени наше наблюдение — гипотеза о том, что величина Меру структурно обусловлена как учетверенное число совокупного количества мест пребывания в чувственном мире, подтверждается сопоставлением с космологической схемой, описанной в палийском каноне и функционировавшей с XIII—XV вв. в тайском буддизме: в числе форм существования чувственного мира здесь указаны, кроме тех, что называет Васубандху, также асуры — отсюда количество местопребываний должно быть (считая так, как Васубандху) 21; высота Меру здесь 84 тыс., а не 80 тыс. йоджан. Таким образом получаем: $84 = 21 \times 4$. См.: Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology (translation by E. M. and M. B. Reynolds). California, 1982. P. 49, 275. Что касается иной высоты Меру, то и здесь эта величина коррелирует с доктриной: палийский канон содержит 84 тыс. дхармаскандх (из них 82 тыс. провозглашены Буддой, а 2 тыс. — его учениками и получили его

одобрение) — см.: Beni Madhab Barua. Some Aspects of Early Buddhism// The Cultural Heritage of India. Vol. I. Calcutta, 1958, P. 443.

²³ В «Космологии», помимо использования степеней в неявном виде, что мы уже наблюдали, при описании временного измерения модели говорится о числовом ряде в «шестьдесят позиций» — геометрической прогрессии: 1, 10, 100, 1000 и т. д. до 10⁸⁰, «неисчислимой кальпы» (автокомментарий к карике 94).

²⁴ См.: Володарский А. И. Указ. соч. С. 22.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Васубандху

Абхидхармакоша. Раздел третий (фрагменты перевода)

Ом, поклонение Будде!

Здесь необходимо рассмотреть следующее: [в предыдущих разделах] была разъяснена неизменная соотнесенность сознания и прочих [дхарм с тремя мирами — миром] чувственным, [миром] форм и [миром] не-форм; теперь [ответим на вопрос:] каковы эти миры?

*1. Обитатели ада, преты, животные, люди
и шесть [видов] обитателей небес [составляют]
чувственный мир.*

Таким образом, чувственный мир — это четыре формы существования [живых существ] и шесть классов богов: принадлежащие к группе Четырех правителей мира, принадлежащие к группе тридцати трех, принадлежащие к группе богов Яма, пребывающие в состоянии блаженства, наслаждающиеся магическими творениями и контролирующие [наслаждения], магически созданные другими — каждый со своим миром-вместилищем.

Сколько же местопребываний [насчитывается] в нем?

*Он [состоит] из двадцати [местопребываний] ввиду
разделения на ады и континенты*

[К карике] добавляется отсутствующее слово «местопребывания».

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

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

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

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

От этого чувственного мира

2. вверх — мир форм, состоящий из семнадцати местопребываний.

Спрашивается, почему?

Здесь каждое из медитативных сосредоточений включает три ступени,

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

четвертое, однако, — из восьми ступеней.

Здесь [т. е. в мире форм] *первое состояние медитативного сосредоточения* [включает ступени, именуемые соответственно] Сонмищем Брахмы, Жрецами Брахмы и Великими Брахманами.

Второе [состояние медитативного сосредоточения включает ступени, именуемые:] ступени [богов] Ограниченного сияния, Безграничного сияния и Лучезарных.

Третье [состояние медитативного сосредоточения включает ступени, именуемые:] ступени [богов] Ограниченного блаженства, Безграничного блаженства и Всецелого блаженства.

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

Кашмирские [вайбхашики считают, однако, что мир форм состоит] из шестнадцати ступеней вместе с пребывающими на них живыми существами. Они говорят, что среди Жрецов Брахмы возвышается местопребывание Великого Брахмана, подобно дому, в котором находится только один господин, и это [местопребывание] не является отдельной ступенью.

3. Мир не-форм — без местопребывания.

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

в зависимости от возникновения — четырех видов.

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

Самотождественность сознания живых существ, относящихся к миру форм, проявляется благодаря опоре на материю. На что же опирается [эта самотождественность] у тех, кто относится к миру не-форм?

Самотождественность сознания опирается здесь на свойство принадлежности к роду и на жизнеспособность.

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

— А почему же в таком случае самотождественность сознания существ, пребывающих в мире форм, не разворачивается, опираясь также на две эти [дхармы]?

— Потому что [здесь она слишком] слаба.

— Чем же [порождается] ее энергия [у существ мира не-форм]?

— Специфичностью состояний медитативного сосредоточения, при которых устраняется [какое-либо] представление о материи.

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

— Обе эти [дхармы] опираются друг на друга.

— Но в таком случае почему же они не [опираются друг на друга] у существ мира форм?

— Из-за слабости того и другого.

— Почему же они оказываются действенными [у существ мира не-форм]?

— Потому что они порождаются специфичностью состояний медитативного сосредоточения.

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

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

Итак, почему эти [три мира] называются мирами чувственности, форм и не-форм?

Мир [определяется] в силу содержания своего собственного признака.

Мир, привязанный к чувственности, — [это] чувственный мир. Мир, привязанный к формам, — [это] мир форм; [наименование таково,] поскольку среднее слово [в определении] опущено, как [в выражениях] «бриллиантовое кольцо» [вместо: кольцо, украшенное бриллиантами] или «перцовая настойка» [вместо: настойка, приготовленная на перце]. Мир не-форм — тот, в котором нет материи. Отсюда [мир] не-форм — существующий как нематериальный. Или: материальное [означает] подверженное сопротивлению. То, что лишено сопротивления, — нематериальное, не обладающее

формой. Мир, связанный с отсутствием формы, [называется] мир не-форм.

[Или еще одно определение:] мир желаний — это чувственный мир, т. е. тот мир, который служит вместилищем желаний. Подобным же образом можно определить миры форм и не-форм. <...>

45. Здесь принимается [следующее] строение мира-вместилища: внизу — круг ветра высотой в один миллион шестьсот тысяч, неизмеримый [по окружности].

Как полагают, вселенная, состоящая из «тройной тысячи великой тысячи миров», имеет следующее строение. Внизу располагается покоящийся на акаше круг ветра, который возник благодаря [совокупной] энергии действий живых существ. Его высота — шестнадцать лакхов, т. е. один миллион шестьсот тысяч йоджан; по окружности он неизмерим и настолько тверд, что даже великий богатырь не может рассечь его ваджрой.

Над ним располагается круг

46. воды высотой в один миллион сто двадцать тысяч.

Благодаря энергии действий живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя, [каждая капля которого величиной] с игральную кость. Так возникает круг воды, [размеры] которого один миллион сто двадцать тысяч йоджан снизу вверх.

— Почему эти воды не растекаются по горизонтали?

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

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

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

Так возникает круг воды.

*Снизу [вверх] высота его восемьсот тысяч;
остальное — золото*

— Что значит «остальное»?

— Триста двадцать тысяч [йоджан] — такова [высота] золотой земли, [расположенной] над водой.

[Итак], высота кругов воды и золота описана.

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

Эти два круга — одинакового диаметра.

48. По окружности же — в три раза [больше].

При подсчете их периметра, т. е. по окружности [размеры], в три раза [больше]: три миллиона шестьсот десять тысяч двести йоджан.

На круге земли из золота, расположенном над водой, [возвышаются]

Там [горы] Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака, а также гора Сударшана,

49. Ашвакарна, Винитака, гора Ниминдхара

На этом золотом круге возвышаются восемь великих [цепей] гор. В центре — Сумеру. Остальные расположены вокруг нее. Ниминдхара — это внешняя горная цепь, которая словно стеной окружает семь других гор.

За ними — континенты.

За ними, т. е. за пределами этих [горных цепей], — четыре континента. А затем

снаружи — Чакравада.

Она окружает [вселенную, состоящую из] четырех континентов. Из этих [горных цепей]

семь — золотые, та, [последняя], — из железа

— Семь гор — Югандхара и т. д. — из золота, Чакравада — из железа <...>

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

Здесь, т. е. на Джамбудвипе. На севере Джамбудвипы [возвышаются] три черные горы. Если их миновать, то дальше еще три горы, а затем — еще три. За этими девятью — гора Химават.

*[Далее] от нее, по другую сторону [горы]
С опьяняющим запахом, — озеро, простирающееся
в длину на пятьдесят.*

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

Людям, не наделенным риддхическими способностями, попасть [сюда] нелегко.

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

— Где располагаются ады и каковы их размеры?

*58. Под ним, на [глубине] двадцати тысяч [йоджан, —
ад] Авичи, того же размера.*

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

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

Некоторые же ^{*} считают, что там нет приятных перерывов [в страдании], отсюда и название Авичи, т. е. «без перерыва».

В других [адах] также нет приятных ощущений как результата [прежних действий], но как следствия, «естественно вытекающие», они не отрицаются.

Над ним — семь адов.

Над ним, т. е. над Авици, семь адов, расположенных один над другим: Пратапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра и Санджива. Другие полагают, [что эти ады расположены] по краям Авици. В свою очередь,

у всех восьми по шестнадцать дополнительных адов.

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

Каковы шестнадцать дополнительных адов?

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

У каждых ворот этих [адов] по четыре дополнительных ада.

Кукула — Горящие угли глубиной по колено. Когда [пребывающие здесь] существа погружают в него ноги, то кожа, мясо и кровь обугливаются, разрушаются; когда же они поднимают ноги, то кожа, мясо и кровь появляются на них вновь.

Кунапа — Грязь из нечистот, где обитают черви, называемые «остроклювыми»; они белого цвета, с черными головами и иглообразным ртом и прогрызают [находящиеся в этом аду] существа до костей.

Кшурамарга — Великий путь, утыканный острыми лезвиями; когда обитатели [этого ада] ступают по нему, опуская ноги, то кожа и мясо на них разрезаются и [т. д., как об этом уже было сказано] выше.

Асипаттравана — Лес с листьями-мечами, где [сверху] падают острые мечи и отсекают части и куски [тела] у [находящихся в этом аду] существ, и собаки Шьямашабала пожирают их.

Аяхшалмаливана — Лес железных деревьев шалмали, [на которых растут] острые шипы в шестнадцать пальцев длиной. Когда [находящиеся там] существа взбираются на деревья, то шипы поворачиваются вниз и пронзают тело, [а когда они] спускаются вниз, то шипы поворачиваются

вверх [и вновь вонзаются в тело]. Вороны с железными клювами выклевают у них глаза и съедают их.

Эти три — Кшурамарга и прочие — составляют один [дополнительный ад], поскольку общее у них — это причинение страданий [острым] орудием.

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

Эти четыре дополнительных ада дают [в сумме] шестнадцать ввиду различия по сторонам света. Дополнительными ады называются потому, что они служат местом дополнительных мучений. Попав в [основные] ады, [живые существа] затем мучаются еще и здесь. <...>

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

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

Далее, на что опираются эти луна и солнце?

— На ветер. Ветры в небесном пространстве, порожденные энергией [совокупных] действий всех живых существ, кружатся вокруг Сумеру подобно вихрю, [вызывая] вверх движение луны, солнца и звезд.

— На каком расстоянии отсюда [находятся] луна и солнце?

60. Луна и солнце — на половине [высоты] Меру.

Они движутся на одном уровне с вершиной горы Югандхара.

— Каковы их размеры?

— Соответственно

пятьдесят и [пятьдесят] один.

Размер диска луны пятьдесят йоджан, а диска солнца — пятьдесят один. Наименьший размер звездных дворцов — один кроша, т. е. четверть йоджаны.

Под дворцом солнца с внешней стороны [находится] хрустальный диск, образованный [солнечным] сиянием. и дающий тепло и свет.

Под дворцом луны — водяной [диск], светящийся и дающий прохладу.

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

В [мире из] четырех континентов действуют одно солнце и одна луна. Спрашивается, светит ли солнце одновременно на всех четырех континентах?

— Нет!

— Что же в таком случае на них [бывает]?

Полночь, закат, полдень, восход в одно время.

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

65. На вершине Меру — [боги группы] Тридцати трех.

— А каковы размеры ее вершины?

Ее стороны по восемьдесят тысяч.

Каждая из ее сторон — восемьдесят тысяч [йоджан длиной], точно так же, как и внизу, у основания.

Другие, однако, говорят: «Ее стороны — по двадцать тысяч йоджан». Четыре склона Меру — это четыре стороны. Каждая из сторон — по двадцать тысяч йоджан [длиной], в сумме по периметру [получается] восемьдесят тысяч.

По углам — четыре пика, на которых обитают Ваджрапани

Вершина Сумеру [представляет собой] четырехугольное плато. По его углам возвышаются четыре пика размером в пятьсот йоджан [каждый], на которых обитают якши, именуемые Ваджрапани, т. е. «с ваджрой в руке». И на этой вершине Меру

66. Посередине — город, называемый Сударшана, со сторонами по две тысячи пятьсот [и высотой] полторы из золота, с поверхностью разноцветной и упругой.

Посередине плато Сумеру находится город под названием Сударшана — Прекрасный; каждая из его сторон длиной в две тысячи пятьсот йоджан, окружающая его стена — из золота, высотой полторы йоджаны.

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

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

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

Снаружи он украшен [парками] Чайтратха, Парушья, Мишра и Нандана.

За городом по четырем его сторонам [располагаются] парки и прочее — места развлечения богов. Это — парк Чайтратха и рощи Парушьяка, Мишрака и Нандана. Они украшают город извне.

68. По четырем сторонам от этих [парков] на расстоянии в двадцать [йоджан] — Прекрасные земли.

С четырех сторон этих парков четыре Прекрасные земли, которые простираются на двадцать йоджан и словно состязаются между собой в красоте; это — любимые места развлечений богов.

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

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

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

— Одни полагают, что здесь говорится о расстоянии, не превышающем [размеры кроны] дерева. Но это, разумеется, не означает, что ветер дует, [распространяя запах] во встречном направлении. Здесь имеется в виду, что этот запах обладает такой способностью, что даже будучи «остановленным» легкими божественными ветрами, он самовоспроизводится как другой запах, [тождественный прежнему]. Все более и более ослабевая, этот «поток» [запаха] быстро погибает и поэтому не распространяется на большое расстояние. <...>

69. Над ними — боги, пребывающие в замках

Выше Тридцати трех — боги, которые пребывают в [воздушных] замках. Это — [боги групп] Яма, Тушита, Нирманарати (Наслаждающиеся [собственными] магическими творениями), Паранирмитавашаварти (Контролирующие [наслаждения], магически созданные другими), а также Брахмакайика (Относящиеся к группе Брахмы) и другие, о которых говорилось выше. Они находятся в шестнадцати различных местах пребывания. Всего, таким образом, [насчитывается] двадцать два класса богов с соответствующими местопребываниями.

Шесть из них способны к чувственным наслаждениям.

Из них лишь шесть классов богов, принадлежащих к сфере чувственности, способны к чувственным наслаждениям. Это — боги, относящиеся к группе Четырех правителей мира, и т. д., кончая [классом богов], Контролирующих [наслаждения], магически созданные другими.

Они предаются любви посредством соединения, объятий, прикосновений, улыбок и взглядов.

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

Боги группы Яма предаются любви посредством объятий и освобождаются от страсти только благодаря объятиям; [боги] Тушита — соприкосновением рук, Наслаждающиеся магическими творениями — смехом, а Контролирующие [наслаждения], магически созданные другими, — взглядами.

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

71. три состояния существования: боги чувственного [мира] вместе с людьми.

— Как это понимать?

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

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

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

Таким образом, вследствие наслаждения наличными [чувственными объектами], вследствие наслаждения [чувственными объектами], сотворенными магическим образом по собственному желанию, и вследствие наслаждения [чувственными объектами], сотворенными магическим образом дру-

гими по их собственному желанию, говорится о трех состояниях существования [в чувственном мире].

В мире форм

три счастливых состояния существования — девять ступеней трех медитативных сосредоточений.

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

Поэтому [перечисленные] состояния существования вследствие [того, что они характеризуются] свойством длительного испытывания счастья, суть счастливые состояния существования.

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

— Каковы размеры упомянутых выше местопребываний двадцати двух [классов] богов, [считая] от основания до верха?

— Их нелегко рассчитать, если пользоваться мерой длины в йоджанах. Тем не менее

72. насколько то или иное местопребывание ниже другого, настолько же это [последнее] выше его.

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

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

столько же отсюда и вверх до местопребывания [богов класса] Тушита.

Аналогичным образом рассматриваются и все [остальные местопребывания]: насколько Джамбудвипа ниже [местопребывания богов] Сударшана, настолько же местопребывание [богов класса] Акаништха выше [богов Сударшана].

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

Согласно другому [мнению, сфера пребывания этих богов называется] Акаништха, т. е. «предел плотной материи». <...>

**ФОРМИРОВАНИЕ БУДДИЙСКИХ
КОСМОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
В КИТАЕ (БУДДО-ДАОССКАЯ ТРАДИЦИЯ)**

Проблема взаимодействия традиционной китайской космологии с буддийскими представлениями о мире представляется чрезвычайно важной в силу ряда причин.

Во-первых, космология в традиционном Китае была одной из важнейших составляющих всех основных направлений философской мысли. При этом космология, как правило, занимала место теории бытия. Понятно, что космологические представления, начало формирования которых относится еще к архаическому, дофилософскому периоду, отличались большой устойчивостью и принципиально не менялись ни у различных школ, ни в перспективе исторического развития. По существу, можно говорить лишь о различной интерпретации базовых космологических представлений, составляющих общий фонд китайской культуры. Буддийская космология также характеризовалась значительной устойчивостью. Именно космология оказалась тем аспектом буддизма, который менее всего трансформировался в процессе «китаизации» буддийского учения в процессе становления китайской буддийской традиции. Буддийские мыслители стремились (зачастую в апологетических целях) найти соответствия между буддийской и традиционной китайской космологией, трансформация же целостной системы буддийских представлений о мире под влиянием китайских космологических идей была минимальной. Более значительным было влияние буддийской космологии на китайскую, что проявилось прежде всего во взаимодействии концепции мировых циклов (кальп), наложившейся на существовавшие в Китае представления о временных циклах. По-видимому, эти заимствования можно объяснить особой чуткостью китайских мыслителей к космологическим новациям ввиду отмечавшейся выше особой важности космологической проблематики для китайской философии.

Во-вторых, исключительно важен культурологический аспект проблемы, поскольку буддизм представлял в Китае иную, индийскую культуру, и поэтому процесс взаимодействия представлений о мире китайских направлений мысли и буддизма может и должен рассматриваться в контексте проблемы межкультурных контактов.

В-третьих, достаточно существенным представляется терминологический аспект: тот язык описания мира, которым пользовались китайские мыслители и буддисты при изложении космологической проблематики. В даосской космологии обращает на себя внимание обилие таких выражений, как «пещерные небеса» (*дун тянь*), «пещера пустоты» (*кун дун*) и т. п. Понятно, что подобного рода слова нельзя рассматривать как собственно термины, но вместе с этим они не являются и простым наследием архаической метафоричности мифологического мышления. Подобного типа выражения появляются в достаточно развитой даосской религии и являясь, по-видимому, следствием особенностей космологического «видения мира» как такового. Будучи в значительной мере отражением перехода от собственно мифологического к логико-дискурсивному мышлению, космологический взгляд на мир в своем языке описания как бы закреплял символическую образность, порождая особые способы мышления — нечто среднее между мифологическим образом и понятием.

В-четвертых, существенным для правильного и достаточно полного понимания космологических концепций традиционного (в том числе и буддийского) Китая необходимо обратить внимание на такие ее аспекты, как космография, не сводимая к некой протонауке — древней географии и теории происхождения общества и государства.

Глава I

Космологические представления древнего Китая

Говоря о представлениях о мире в традиционной китайской мысли, необходимо первоначально отвлечься от специальных интерпретаций космологии в рамках тех или иных направлений: даосизма, конфуцианства, школы инь-ян и т. д. Это следует сделать по двум причинам. Во-первых, и конфуцианство и даосизм были продуктами единой китайской культуры и воплощали в себе все ее установки и представления о ценностях. Они имели общий терминологический фонд и,

в конечном итоге, общее представление о мире, по-разному, однако, акцентируя его различные аспекты. При изучении истории китайской мысли легко убедиться в том, что те или иные космологические представления, возникшие в рамках одной школы, легко усваивались другими. Так, учение о силах инь-ян и пяти первоэлементах, детально разработанное натурфилософской школой инь-ян цзя (*у син цзя*), оказалось полностью воспринятым как конфуцианством (благодаря деятельности систематизатора ханьского конфуцианства Дун Чжуншу — II в. до н. э.), так и даосизмом.

Не случайно поэтому, что буддийскими проповедниками конфуцианство и даосизм обычно воспринимались как нечто единое и в равной мере отличное от буддизма (по крайней мере, пока речь шла о доктрине и философии, а не о религиозной практике). При этом противопоставление буддизм — конфуцианство и даосизм по существу вполне может быть сведено исследователем к противопоставлению «китайское — индийское». Поэтому для сопоставления буддийской космологии и китайских представлений о мире гораздо важнее не специфически даосское или конфуцианское в них, а общекитайское идеологическое и культурное содержание. Это соображение становится еще более значимым при учете сильной тенденции к взаимопроникновению, синкретизации традиционных китайских учений. В качестве примера можно привести раннесредневековую философию *сюань-сюэ* («учение о сокровенном»), активно использовавшую даосские идеи для обоснования конфуцианских взглядов.

Во-вторых, само сопоставление буддийской космологии с китайскими представлениями предполагает наличие общего основания для проведения типологического анализа. Было бы методологически неверно сопоставлять буддизм отдельно с конфуцианством и даосизмом, тем более что сам буддизм в процессе своей адаптации к китайским условиям по существу представлял собой всю индийскую культуру. Поэтому становление буддийской традиции в Китае вполне может быть описано как процесс взаимодействия китайской и индийской культуры. Признание же этого факта требует от исследователя преимущественного сосредоточения на общекитайском характере и даосского и конфуцианского мировоззрения, на изучении идеологических универсалий китайской культуры в целом.

Для достижения этой цели необходимо создать своеобразную реконструкцию космологических представлений традиционного Китая. При этом вполне допустимо и определенное невнимание к диахронии, поскольку исторически более позд-

ние концепции зачастую дают обобщенную картину, синтезируя содержание более ранних концепций и выделяя из них все наиболее существенное. Нежелательно на данном этапе исследования только обращение к тем концепциям, которые сами обнаруживают влияние буддизма, поскольку последнее препятствует вычлениению общекитайского идеологического субстрата. Такие же теории, как космологические построения неоконфуцианцев (прежде всего Чжоу Дуньи, XI в.), весьма удобны для поставленной цели, ибо, несмотря на позднее появление, они очень четко фиксируют все существенные моменты более ранних космологических построений, синтезируя и обобщая их. Этому способствует и установка самих неоконфуцианцев на создание некоего синтеза всей конфуцианской (и шире — китайской) традиции.

Обращаясь непосредственно к реконструкции космологических представлений древнего Китая, необходимо оговорить место космологии в системах традиционных китайских учений и обратить внимание на некоторые особенности традиционной китайской мысли.

Прежде всего следует отметить архаически-синкретический характер традиционных форм идеологии в Китае. Сохранению этой особенности способствовали и многие не идеологические факторы, прежде всего символически образный характер иероглифической письменности, мало стимулировавшей стремление к терминологичности философского текста из-за обязательного наличия в иероглифе и записываемом им слове значений обыденного языка. Хрестоматийный пример: *Дао* — а) закономерность, принцип и б) дорога, путь.

Кроме отмеченных языковых особенностей, для китайской мысли характерен символический характер понятийного аппарата, фиксирующего скорее представления, нежели абстрактные понятия (точнее, придающий понятию форму представления), натуралистическая направленность, ярко выраженный классификационизм и нумерологичность — т. е. стремление к подмене объяснения (причинного) классифицированием объектов рассмотрения при использовании математикоподобных структур (числовая символика, графические символы и т. п.)¹. Характерно, например, выражение *гэ у*, переводящееся обычно как «проникновение в сущность вещей», в действительности означает «классификацию вещей», их распределение по классам, категориям. Эти особенности свидетельствуют о том, что традиционная китайская мысль отразила этап перехода от дофилософских форм мышления (мифология, магия) — мифологического, мифопоэтического

мышления к исторически более позднему логико-дискурсивному мышлению. Оба эти типа мышления, вступая в отношения взаимоналожения и взаимоперехода, при этом не имеют четкой границы. А это обусловило принципиальную космологичность традиционной китайской идеологии, поскольку, как было показано выше, именно космологическая проблематика характерна для этого переходного этапа в развитии идеологии.

Из сказанного выше ясно, что ведущим в традиционной китайской идеологии является натурфилософский комплекс, включающий в себя собственно онтологию, космологию и космогонию. При этом именно космология и космогония являлись стержнем всей мировоззренческой структуры древнего Китая. В целом китайские космологические системы можно рассматривать как трансформацию определенных продуктов мифологического мышления, склонного, как известно, к замене причинных объяснений генетическими; в них вместо вопроса «по какой причине?» ставится вопрос «каково происхождение этого?»

Поэтому подмена онтологии как учения о бытии космогонией как теорией появления бытия в системе такого мышления является вполне естественной. При этом существенно, что различные космологические схемы, как правило, не обосновываются логически, а непосредственно вводятся. Поэтому не исключена их непосредственная связь с древними мифологемами, прежде всего мифологемой космического перво-человека Пань-гу, из тела которого появилось мироздание.

В таком случае космологические схемы китайской традиции (прежде всего, даосской) являются непосредственной трансформацией мифологических тем, рационализацией содержания мифологического мышления предыдущего этапа становления идеологии в древнем Китае. Таким образом, космология как бы осуществила перекодировку древних мифолого-магических представлений на язык логико-понятийного мышления, не изменив, однако, их исходного содержания. Поэтому, переходя к рассмотрению космогонических концепций древнего Китая, обратимся вначале к мифу о Пань-гу, уже упоминавшемуся выше, и постараемся ответить на вопросы, не создает ли этот миф своего рода образец для последующих космогонических моделей, не является ли он их своеобразным прототипом и прообразом.

Сопоставим три типа ранних космогонических сюжетов: миф о Пань-гу, притчу о хаосе (*хунь-дунь*) из 7-й главы «Чжуан-цзы» и космогонический § 42 «Дао-дэ цзина».

Миф о Пань-гу

1. Зарождение «мирового яйца».
2. Созревание в нем космического человека Пань-гу.
3. Выход Пань-гу из яйца, половинки скорлупы которого превращаются в Небо и Землю.
4. Смерть Пань-гу и появление из частей его тела всех вещей и существ.

Притча о хаосе из «Чжуан-цзы»

1. Император Хаос (*хунь-дунь*) Центра.
2. Его посещают Поспешный и Внезапный — императоры севера и юга, и Хаос обильно угощает их.
3. В благодарность гости решают сделать безвидному Хаосу семь отверстий, как у других живых существ.
4. Они делают по одному отверстию в день. На седьмой день Хаос умирает.

§ 42 «Дао-дэ цзина»

Дао рождает Одно (Первое).

Одно рождает Два (Второе).

Два рождают Три (Третье).

Три рождают десять тысяч вещей (все сущее).

Тот факт, что миф о Пань-гу фиксируется поздно (III в. н. э.), не должен вызывать недоумения, поскольку подобного рода мифы часто записываются поздно, и в устной традиции функционируют (в ритуале, при инициации и т. д.) в виде отдельных фрагментов, а не как развернутое повествование.

Кроме того, этот миф до превращения в факт всекитайской культуры вполне мог принадлежать к локальной южной традиции, связанной с генезисом даосизма². Сходство мифа с космогоническим гимном «Пуруша-сукта» из «Ригведы» вызывал у ряда ученых предположение о заимствовании его из Индии, однако до сих пор веских оснований в пользу этого предположения не появилось, и сходство следует считать типологическим.

Данное обстоятельство, впрочем, особенно интересно, поскольку «Пуруша-сукта» является одним из источников космогонических представлений в Индии, предшествовавших буддийской космологии. Отметим, что, в отличие от индийского текста о происхождении сословий — *варн* из тела космического Пуруша-человека, китайский миф не содержит информации о происхождении общества.

Что касается приведенных выше сюжетов, то, несмотря на их несомненную содержательную и структурную близость, они тем не менее сильно отличаются. *Во-первых*, миф о Хаосе сокращен, редуцирован: в нем не говорится о появлении множественного мира в результате смерти Хаоса.

Во-вторых, он явно произведен от некоего прамифа и, получив образ притчи, используется в философском тексте для иллюстрации даосской доктрины «не-деяния» (*у вэй*). Дальнейший процесс утраты мифом своего буквального значения отражен в § 42 «Дао-дэ цзина», где дается вполне безличная схема процесса космопорождения, ставшая основой практически всех китайских космогоний³.

Таким образом, миф о Пань-гу, если считать его исходным вариантом космогонических построений, стал своего рода парадигмой создания космогонических концепций в Китае, соотносясь с ними как инвариант и его варианты.

К рассмотрению «классических» китайских космогоний сейчас и следует обратиться.

В основном эти космогонические концепции сформировались к началу новой эры в результате взаимодействия даосизма и конфуцианства с натурфилософией школы инь-ян цзя и в обобщенном виде в средние века были канонизированы неоконфуцианцами благодаря космогоническому содержанию «Разъяснения схемы Великого Предела» (*Тай-цзи ту шо*) корифея этого движения Чжоу Дуньи (XI в.).

Их можно суммировать следующим образом. В качестве первоначала космической эволюции выступает некое аморфное и недифференцируемое, абсолютно простое первоначало — «хаос» (*хунь-дунь*), или «Великий предел» (*тай-цзи*), которое философски интерпретируется как «отсутствие» (*у*) или даже «отсутствие отсутствия» (*у у*).

Под «отсутствием» обычно понимается некое потенциальное сущее, лишненное оформленной телесности (*син*) и поэтому недоступное чувственному восприятию. В даосизме оно обычно метафорически обозначается как *пу* (досл.: «необработанный кусок дерева») и *су* (досл.: «шелк-сырец»).

В силу некоторых неизвестных причин (о них в текстах никогда не сообщается) * этот «хаос» начинает поляризовываться, распадаться на две противоположные составляющие — «два ряда» проявления (*лян и*): *инь* и *ян*. Здесь сле-

* В неоконфуцианской философии поляризация исходного первоначала объясняется двойственностью состояния исходной субстанции Великого Предела, который пребывает поочередно то в покое, то в движении. Ср.: «Сици чжуань» (одно из «приложений-крыльев» «И цзина», «Канона Перемен»): «То инь, то ян — это и есть Путь (Дао)».

дует оговориться, что «хаос» — «отсутствие» обычно рассматривается как сгусток лишенной какой-либо качественной определенности единой «изначальной пневмы» (*и ци*, *юань-ци*)* некой энергетической субстанции, дифференциация и «сгущение» которой и составляют содержание всего последующего процесса космопорождения.

Таким образом, первый его этап — поляризация «изначальной пневмы» на «отрицательную пневму» (*инь-ци*) и «положительную пневму» (*ян-ци*).

Концепция *инь-ян* активно формируется в Китае с VI—V в. до н. э., однако только к началу новой эры она окончательно вытесняет другие аналогичные пары противоположностей, прежде всего оппозицию «твердого — мягкого» (*ган—жоу*), до этого игравшую важную роль в космологических концепциях.

Инь и *ян* представляют собой как бы универсальные формы существования пневмы (*ци*) и вместе с тем выполняют функцию своего рода классификационных рядов: *инь* — женское, холодное, пассивное, мягкое, стремящееся вниз, податливое и т. д.; *ян* — мужское, горячее, активное, стремящееся вверх, упругое и т. д. Видимо, именно эта классификационная универсальность и способствовала утверждению концепции *инь-ян*, а не менее всеобъемлющих оппозиций типа «твердое — мягкое».

Вместе с тем *инь* и *ян* не рассматривались с позиций этического дуализма, т. е. не отождествлялись со злом и добром, воспринимаемая как равно необходимые и взаимодополняющие аспекты.

Здесь следует обратить внимание также на динамические характеристики *инь-ян*, благодаря которым они обычно в синологической литературе интерпретируются как «силы». *Инь-ян* не являются самостоятельными субстанциями, это, как говорилось выше, формы существования, или состояния, субстанции — *ци*. Точнее — это две основные фазы трансфор-

* Слово *ци* по-разному переводилось на русский язык: как «эфир», «воздух», «дух», «материя», «флюид», «пар» и т. д. Перевод «пневма» вслед за Дж. Нидэмом предложил и всесторонне обосновал А. И. Кобзев. Оба слова объединяют значение «дыхания» (и как физиологического акта, и как «жизненного начала»), связь пневмы и *ци* как жизненной энергии с кровью. Наконец, европейские слова с основой на «пневмо» передаются на китайский язык с использованием иероглифа *ци*. Но самое главное то, что оба понятия — и греческое «пневма», и китайское *ци* обозначают динамическую духовно-материальную, жизненно-энергетическую субстанцию». См.: Кобзев А. И. Ван Янмин и классическая китайская философия. М., 1983. С. 165.

мации *цзи*, постоянно переходящего из состояния покоя (*инь*) в движение (*ян*) и наоборот.

Этот аспект *инь* и *ян* особенно подчеркивается неоконфуцианством: «То движение, то покой — они коренятся друг в друге»; «Покой доходит до предела, и появляется движение. Движение доходит до предела, и появляется покой» (Чжоу Дуньшань).

Но исходным пунктом данной интерпретации является знаменитое положение одного из «Десяти крыльев» (*Ши и*) — комментирующей части «Канона Перемен» (*И цзин*), «Сицы чжуань»: «То инь, то ян — вот Путь (Дао)»*.

Однако более подробное описание космогонического процесса требовало детализации взаимоперехода *инь* и *ян*. В-первых, указывалось на их взаимопорождение (что уже отмечалось выше): в *инь* зреют потенции *ян*, в *ян* — потенции *инь***.

Во-вторых (и это самое главное), функции концепции, детализирующей описание процесса миропорождения, стало выполнять учение о пяти первостихиях (первозлементах) — у *син****.

Пять первостихий или первозлементов (*у син*) нельзя понимать по аналогии с древнегреческими стихиями, поскольку они представляют собой не первосубстанции, «кирпичики мироздания», а состояния все той же пневмы. По-видимому, и происхождение концепции первозлементов в Китае и в античном мире различно: в Китае они явно связаны с хозяйственной деятельностью человека, тогда как в древней Греции — с теоретико-познавательной.

Первоначально, по-видимому, представление о пяти первозлементах возникло, в качестве классификационной схемы для результатов хозяйственно-трудовой деятельности человека. В частности, архаический шестиричный набор, предшествовавший классическому пятиричному (он включал в себя «злаки») назывался *лю фу* («шесть складов») и был связан с классификацией используемых человеком даров природы и труда⁴.

* Составление «Сицы чжуань», равно как и всех «Десяти крыльев» (*Ши и*) комментирующей (*чжуань*) части «И цзина», приписывается традицией Конфуцию.

** Это хорошо видно по графическому символу инь-ян, возникшему, однако, не ранее IX в. н. э., возможно, под влиянием мандал тантрического буддизма.

*** Ниже у *син* переводится то как «первостихии», то как «первозлементы» с учетом того, что слово «элемент» является латинским переводом греческого слова «стихия», т. е. это синонимы, что и отражено в их употреблении в древней грекоязычной и латиноязычной философии.

Не исключено, что первоначально у *син* могли пониматься как субстанции, однако очень рано эта концепция исчезла, а с торжеством представления о пневме — *ци* как единой воздухоподобной энергетической субстанции (с рубежа новой эры) окончательно устанавливается взгляд на первоэлементы как на состояния *ци*, определяемые по степени преобладания той или иной «полярности» пневмы: *инь* или *ян*. Отсюда легко делается и следующий шаг — у *син* начинают восприниматься как обозначения той или иной фазы круговращения и взаимоперехода *инь* и *ян*.

Следующей существенной чертой концепции «пяти первоэлементов» является использование у *син* в качестве универсальной классификационной схемы, поскольку почти каждый практически или идеологически значимый для древнего китайца феномен мог быть отождествлен по принципу преобладания в нем той или иной стихии, т. е. в конечном итоге — по его месту в цикле взаимопорождения или взаимопреодоления сил инь-ян. В дальнейшем устанавливались соответствия между сгруппированными под эгидой одной стихии феноменами и осуществлялась группировка вещей и явлений по принципу их родственности — «сродства видов» (*тун лэй*).

Этот принцип играл роль методологической нормы не только в философии, но и в науке традиционного Китая, по существу заменяя почти не сформировавшуюся в Китае концепцию причинности. Понятно, что к родственным в первую очередь относились явления, обозначенные одним и тем же первоэлементом.

Итак, следующим этапом в описании процесса космогенеза оказывалось выделение в цикле трансформаций *инь* и *ян* пяти фаз, обозначаемых как пять первоэлементов: дерево, огонь, земля⁵, металл и вода. Разработанная мыслителями школы натурфилософов, основанной Цзоу Янем (III в. до н. э.), она через посредство Дун Чжуншу вскоре утверждается в конфуцианстве, а также усваивается и даосизмом.

Интересно, что Цзоу Янь именовал первостихии пятью благими силами (*фу дэ*), что, возможно, способствовало их последующей этизации в конфуцианстве, склонном рассматривать нравственные нормы в качестве своеобразного этического каркаса вселенной. Эта тенденция к космологизации этических категорий, всегда характерная для китайской философии, достигла своего апогея в неоконфуцианстве. Результат — соотношение у *син* с основными добродетелями конфуцианской этики.

Как говорилось выше, пять первостихий обозначают фазы цикла инь-ян. Их конкретный смысл таков: дерево — зарождающееся *ян*, огонь — зрелое *ян*, земля — гармония и равновесие *инь* и *ян*, металл — зарождающаяся *инь*, вода — зрелая *инь*.

Здесь перечисление первостихий дано в так называемом «порядке порождения» (*сян шэн*); вторым основным порядком * является «порядок преодоления» (*сян кэ*): дерево, металл, огонь, вода, земля, дерево и т. д.

Упрощенную классификационную схему *у син* (первостихии как классификационные ряды — *хан*)** можно представить так:

Дерево	Весна	Сине-зеленый	Восток	Гуманность
Огонь	Лето	Красный	Юг	Ритуальное благоговение
Земля	Середина года	Желтый	Центр	Искренность
Металл	Осень	Белый	Запад	Долг — справедливость
Вода	Зима	Черный	Север	Мудрость

Здесь приведены соответствующие первоэлементам сезоны, цвета, стороны света и нравственные качества. Однако полная классификация значительно шире, поскольку с *у син* соотносятся также мифические божественные императоры, пять основных божеств чжоуского (XII—III в. до н. э.) Китая, типы жертвоприношений, основные внутренние органы, вкусовые ощущения, запахи и пять нот китайской гаммы⁶.

Понятно, что классификационизм учения о пяти первостихиях предполагает представления о неоднородности и разнокачественности пространства (представленного как четыре стороны света и центр) и времени (четыре сезона), но об этом подробнее будет сказано ниже.

Интересно, что пространство рассматривается как функция Земли, представляющей в древних космологических

* В действительности существует гораздо больше «порядков» первоэлементов: «космологический» (порядок появления первоэлементов в ходе космогенеза), «современный» (порядок перечисления в современном языке) и другие. Порядки «порождения» и «преодоления» являются, однако, основными. См.: Кобзев А. И. О категориях традиционной китайской философии // Народы Азии и Африки, 1982, № 1. С. 47—58.

** В. С. Спирин предлагает читать иероглиф «стихий» не как *син*, а как *хан* (*у хан*), т. е. «ряд». Тогда *у хан* — пять рядов.

системах как покоящийся квадрат, тогда как время выступает функцией совершающего круговые движения (и круглого) Неба — его созвездия как бы при этом играют роль часовых стрелок или гномона, указывающего на смену времен.

Таким образом, пока рассмотрено две фазы космогонического процесса:

1) состояние первоначального безликого хаоса, простого единства и

2) его поляризация на *инь-ци* и *ян-ци*, этапы взаимопревращения которых описываются как пять первостихий (элементов).

Следующий этап космогенеза — формирование двух основных космических сил: Неба (*тянь*) и Земли (*ди*), материального каркаса чувственного космоса. Попутно отметим, что в древнекитайском языке сам бином «Небо — Земля» и выражал понятие «мир», «вселенная», «космос».

Стандартное описание их появления таково: тяжелая и мутная пневма *инь* опускается вниз и образует Землю, легкая и чистая пневма *ян* (ее квинтэссенция — *цзин*: солнце, луна и звезды) поднимается вверх и образует Небо. Вслед за этим между Небом и Землей устанавливается своеобразный обмен пневмами в связи с круговращением *инь* и *ян*.

В результате обмена происходит встреча разнонаправленных потоков пневмы, которые в разных сочетаниях образуют все сущее в мире (*вань у* — «десять тысяч вещей» или *вань ю* — «десять тысяч наличного»). Особое место среди существ и вещей (а китайское слово *у* обозначает и то и другое, не разделяя терминологически живую и неживую природу) занимает человек. Он рассматривается как существо, вобравшее в себя чистейшую и совершеннейшую сущность пневм *инь* и *ян* в их полной гармонии. Отсюда и способность человека как бы объединять в себе Небо и Землю (интересно, что неоконфуцианцы в данной связи подчеркивают факт прямохождения человека). Человек рассматривается как микрокосм, малый мир, полностью подобный и аналогичный макрокосму, вселенной. Поэтому он считается всей китайской культурной традицией своего рода космическим фактором, равномошным и равнозначным другим универсальным началам мира — Небу и Земле. Так образуется классическая космологическая триада (*сань цай*) — Небо, Земля и Человек, в которой Человек занимает центральное положение объединяющего элемента.

Как правило, под главным представителем рода человеческого, воплощающим в себе «всю полноту человечности»,

человеческой природы считается монарх, император, осуществляющий единство Неба, Земли и Человека через осуществление важных ритуальных функций.

Выше были кратко рассмотрены стандартные космогонические представления традиционного Китая. Отметим, что их анализ позволяет увидеть древний мифологический субстрат этих концепций, рационализацией которого они явились.

Древний миф о Пань-гу предоставил китайским космологам матрицу конструирования космогонических систем — мифологему «мирового яйца» и выполняющего функцию «оси мира» первочеловека Пань-гу, ставшего в поздних космологиях Человеком, воссоединяющим разошедшиеся в процессе разделения первоизданного хаоса Небо и Землю.

Поэтому представляется возможным вернуться к соотношению § 42 «Дао-дэ цзина» и мифа о Пань-гу, с которого началось рассмотрение космогонических представлений Китая. Дао рождает Одно — рационализированный вариант зарождения первочеловека в «мировом яйце» дао-хаоса. Одно рождает Два — разделение «хаоса» на «два ряда» (*лян и*); *инь* и *ян* — разделение Пань-гу Неба и Земли, двух половинок расколовшегося яйца. Два рождает Три — формирование космической триады (*сань цай*) — Пань-гу, поддерживающий Небо, вертикально стоящий на Земле. Три рождает все сущее — порождение всего множества вещей — смерть Пань-гу, превращение его тела в вещи и существа вселенной.

Рассмотрев вкратце космогоническую схему, остановимся на некоторых ее этапах подробнее.

Как уже говорилось, в качестве первоосновы и исходного пункта космогенеза в китайских учениях рассматривается некое аморфное и простое состояние пневмы — *ци*. Зачастую этот «хаос» (*хунь-дунь*) прямо сравнивается с куриным яйцом, что в еще большей степени открывает мифологическую основу космогонических построений. Интересно, что данное представление оказало влияние на некоторые аспекты традиционной китайской науки. Прежде всего здесь следует сказать об одной космологической модели, разработанной астрономом и математиком Чжан Хэном (78—139 гг. н. э.), получившей название *хунь тянь* — «небесная [природа, подобная] хаосу». Согласно Чжан Хэну, мир подобен яйцу, желтком которого является земля. Таким образом, универсальность «хаоса» как исходного состояния мира достаточно очевидна для китайских космологических систем.

Таким образом, для китайских космологических систем весьма важна была проблема первоосновы вселенной, тогда

как перед буддистами такого вопроса не стояло: причиной существования «трех миров» рождений — смертей (*сансара*) в буддизме считается совокупная карма живых существ.

С другой стороны, пространство (*акаша*) рассматривается в буддизме как своего рода опора и вместилище мира.

Интересно также отметить, что в буддизме начало космогонического процесса описывается как появление в *акаше* легких и постепенно усиливающихся «ветерков» (ср. с «пневмой» — дух, воздух китайской космологии).

В связи с данным сравнением хотелось бы предостеречь от опасности ложных отождествлений при сопоставительном анализе явлений различных духовных культур. Подобный анализ никоим образом не может замыкаться на внешнем сходстве и должен учитывать различия сопоставляемого.

Вот как описывается «хаос» и процесс его развертывания в ходе миропорождения в утерянной ныне «Книге Великого Изначального» (*Тай ши цзин*; фрагмент ее приведен в даосской антологии XI в. *Юнь цзи ци цянь*): «Прежде, до разделения двух рядов проявления (*лян и*) было нечто, именуемое Безбрежным источником, Беспредельными Водами, Смутным и неясным, подобным по виду куриному яйцу. Темное и желтое (т. е. Небо и Земля — *Е. Т.*) не имели света, не имели образа, не имели звука, не имели голоса, не имели предка, не имели праотца, все было мрачным и темным, сумрачным и непроглядным. В его середине была энергия-сущность (*цзин*), эта энергия-сущность предельно истинна⁷ ... В середине этого истока родилась единая пневма и по прошествии 99×10^{12} и еще 99 тысячи лет (*цзюши цзю вань* и *цзю ши цзю вань суй*) со своего рождения-трансформации она посредством превращения родила три пневмы, каждая из которых по прошествии того же срока породила совместно с другими Наивысшее (*у шан*). Это Наивысшее само по прошествии того же срока родило в середине себя две пневмы, и еще три пневмы. Эти срединные две пневмы, эти срединные три пневмы по прошествии того же срока смешались и по созреванию их благой мощи (*дэ*) совместно создали Сокровенного Старца*. После рождения этого Сокровенного Старца прошел еще такой же срок, и он посредством трансформации родил три низших пневмы. По прошествии того же срока три пневмы смешались и по созреванию их благой мощи (*дэ*) вместе создали Великое Высочайшее»⁸.

Еще один пример («Книга Великого Высочайшего Лао-

* Сокровенный Старец (Сюань Лао) — вероятно, имеется в виду Лао-цзюнь, Лао-цзы, обожествленный как проявление Дао.

цзюня об отверзании Неба» — *Тай шан Лао-цзюнь кай тянь цзин*): «Слышал, что когда не было еще ни пространства между Небом и Землей, ни внешнего для Великой Чистоты, тогда в неименуемой и неизмеримой пустоте, в ее молчаливой тиши не было внешнего, не было Неба, не было Земли, не было инь, не было ян, не было солнца, не было луны... не было прошлого, не было будущего*, не было рождения, не было гибели..., не было круглого, не было квадратного**. [По прошествии] десятков миллиардов трансформаций [появилась] необозримо безбрежная неоформленная и безобразная Самоестественность (*цзи жань*)***. Это Пустая Сокровенность (*кун сюань*), и трудно определить пределы ее. Эта Самоестественность не имела меры, не имела краев, не имела верха, не имела низа, не имела левого, не имела правого, не имела высокого, не имела низкого... В самом начале существования Великого Начала (*тай чу*) Лао-цзюнь вышел из Пустоты и спустился вниз, став наставником Великого Начала. Потому из его уст вышла «Книга отверзания Неба»..., каждый ее иероглиф был величиною в сто верст. Так он наставил Великое Начало. Великое Начало стало разделяться на Небо и Землю, чистое и мутное... Появились Небо и Земля, но еще не было солнца и луны. Небо восхотело безгранично изменять все сущее... и тогда из их среды оно породило солнце и луну... Хотя были солнце и луна, но еще не было людей — народа (*жэнь минь*). Вначале была взята наверху энергия — сущность Неба, а внизу — энергия — сущность Земли, затем они гармонически смешались в центре и стали духом (*шэнь*), называемым Человеком... Среди всего сущего Человек наиболее драгоценен».⁹

Из приведенных фрагментов видно, что, несмотря на их усложненность, специфически даосскую расстановку акцен-

* Досл.: «не было уходящего, не было приходящего».

** Круглое — символ Неба, квадратное — Земли (и, соответственно, *инь* и *ян*). Отсюда и образы циркуля и угольника для обозначения *инь* и *ян*. См. 1-ю главу трактата IV в. «Баопу-цзы», где речь идет о Дао: «Оно круглое, но не измеряется циркулем, квадратное, но не измеряется угольником». — Гэ Хун. Баопу-цзы. Сер. *Чжу цзы цзи чэн* (Корпус философской классики). Т. 8 Шанхай, 1954. С. 1.

*** Самоестественность (спонтанность — *цзы жань*) — одна из важнейших категорий даосской философии. Досл.: «то, что само по себе (*цзы*) таков (*жань*)». Имеется в виду самодостаточность, самосущность Дао, а также свобода и спонтанность мудреца, следующего Дао. В религиозной даосской космологии такие понятия, как *цзы жань*, как правило, гипостазированы, рассматриваются как особые сущности, ступени эволюции космоса.

тов, в целом в них представлена та же схема, что была рассмотрена выше. К ней, видимо, можно свести все китайские космогонические построения, для которых характерно:

1) Представление о некоем исходно простом начале, обычно определяющемся как: а) пневма-ци; б) неопределимое, пустота, отсутствие (*кун у*), т. е. лишенное качественной определенности и оформленности потенциально сущее. Поэтому некоторые исследователи¹⁰ сравнивают «хаос» с первоматерией Платона и Аристотеля.

2) Представление о космогоническом порождении как процессе дифференциации (обычно многоступенчатой) этого первоначала и его постепенного превращения в космос — мир всего сущего, множественности, «десяти тысяч вещей».

3) Человек выделяется из всего множества существ и рассматривается как воплощение квинтэссенции космоса наравне с основными его силами — Небом и Землей.

4) Космопорождение не рассматривается как результат некоего грехопадения или утраты первоначального совершенства*, а как некий закономерный, естественный процесс, и описывается натуралистически. Отсутствие в китайской религиозно-философской традиции доктрин, сопоставимых с учением о карме и сансаре в буддизме или Боге и его царстве небесном в христианстве, определило и отсутствие как представления о некоем трансцендентном надмирном бытии — будь то мир платоновских идей или божественное бытие, так и представления о более высоком, внесансарическом состоянии, подобном буддийской нирване. Поэтому и доктрина спасения в китайской религиозной традиции (даосизм) предполагала лишь достижение разных уровней бытия этого же космоса или обретение единства с ним, а не тот или иной выход за его пределы.

Не характерна для китайской космологии и ее психологизация. Эта космология представляет собой как бы переходный этап от мифологического миропонимания к философской онтологии. Впрочем, и последняя в Китае (в лице философии *сюань-сюэ* и неоконфуцианства) никогда полностью не освободилась от* элементов космологичности, хотя бы в силу оперирования космологическими категориями (инь-ян, пять первоэлементов и т. д.).

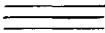
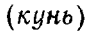
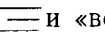
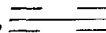
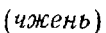
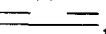
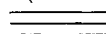
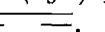
* Элемент такого представления, однако, содержится в учении о «прежде небесном» (*сянь тянь*) и «после небесном» (*хоу тянь*) миропорядке, потенциально присутствующем в концепции ранних даосских памятников. Подробнее см. ниже.

В заключение следует кратко упомянуть о таких категориях древнекитайской космологии, как *сянь тянь* (досл.: «прежде небесное», в современной философской терминологии — «априорное») и *хоу тянь* («после небесное», «постериорное»).

Обращение к этим категориям позволяет сказать также несколько слов по теме, нуждающейся в особом специальном исследовании — проблеме космологической значимости «И цзина» («Чжоу и») — классического «Канона Перемен», к которому так или иначе восходят древнекитайские космологические построения¹¹.

«И цзин» начинает формироваться, видимо, в конце II — начале I тысячелетия до н. э. как гадательный текст, который позднее (конец I тысячелетия до н. э.) получает теоретическое осмысление. Согласно традиции, сам Конфуций составил десять приложений (*чжуань*) или «крыльев» (*и*) к «И цзину». Важнейшее из них — «Сицы чжуань» содержит космологическую интерпретацию графических символов «Канона Перемен» и вводит ряд важнейших космологических понятий. В ходе складывания конфуцианского канона (Пятиканоние, Пятикнижие — У цзин) «Канон Перемен» становится его первой и важнейшей частью. Вместе с тем он глубоко почитается и активно используется и даосами. В течение двух с лишним тысячелетий «И цзин» играет в Китае роль методологической основы всего традиционного природознания.

Именно в «И цзине» впервые вводится такое понятие, как «великий предел» (*тай-цзи*), рассматривающийся здесь как единство (потенциальное) трех сил — Неба, Земли и Человека. Здесь впервые подробно разрабатывается концепция инь-ян и другие космологические представления. Но еще важнее то, что китайские космологические системы активно используют сам предложенный «И цзином» язык описания космических процессов — символы-образы (*сян, гуа*), т. е. графические сочетания сплошных (*ян*) и прерывистых (*инь*) линий, описывающих различные состояния вселенского процесса трансформаций. Исходных *гуа* — триграмм восемь, но они группируются попарно, образуя 64 гексаграммы, набор которых, согласно традиции, может описывать все многообразие изменений в универсуме. Но самое важное, что в «И цзине» образы-триграммы сами рассматриваются как космологические сущности, прообразы вещей, порождаемых в ходе космогенеза. Одно из приложений-крыльев комментирующей части «И цзина» — «Сицы чжуань» гласит: «В [учении о] Переменах имеется [понятие] «великого предела». Он порождает два ряда проявления (*лян и*, т. е. инь и ян. —

Е. Т.). Два ряда проявления порождают четыре образа. Четыре образа (*сы сянь*) порождают восемь триграмм (*Сицы чжуань*, часть *шан*). Под «четырьмя» образами здесь имеются в виду четыре основные (*ти*) триграммы: «небо» (*цянь*) , «земля» (*кунь*) , «огонь» (*ли*)  и «вода» (*кань*) , порождающие остальные четыре производные триграммы «гром» (*чжень*) , «водоем» (*дуй*) , «ветер» (*сюнь*)  и «гора» (*гэнь*) .

Кроме того, «четыре образа» соотносятся с четырьмя сезонами, порождающими остальные триграммы и обозначающиеся ими сущности. Сами триграммы соотносятся с ними как символы, раскрывающие суть вещей, представляющих собой определенное соотношение *инь* и *ян*, которое и зафиксировано в триграмме.

Высокая сакрализованность триграмм и в конфуцианской и в даосской традиции привела к тому, что, разрабатывая свою синтезирующую космологию, неоконфуцианцы опирались прежде всего на «И цзин» и его графическую символику, активно осмысляя ее в философских категориях.

Говоря о триграммах, очень важно еще раз отметить ту роль, которую в китайских космологических представлениях играли графические символы, отсутствовавшие в Индии и, следовательно, в буддийской традиции. Вместе с тем более поздние (VIII—X вв.) космологические символы Китая (такие, как «Схема Великого Предела»), также в конечном итоге восходящие к «И цзину», несут на себе и отпечаток влияния мандал (графических образов психофизической картины мира) тантрического буддизма. При этом важно подчеркнуть, что в отличие от мандал, использовавшихся в процессе йогической (психотехнической) практики, китайские графические символы сохранили свой исключительно космологический характер.

К понятиям, восходящим к «И цзину» и тесно связанным с графической системой триграмм, относятся и категории *сянь тянь* (прежде небесное) и *хоу тянь* (после небесное).

Первоначально данные категории использовались в большей степени в даосизме, но позднее их активно применяли и конфуцианцы, соотнося с понятиями *син эр шан* («сверхформенное») и *син эр ся* («подформенное»), т. е. предшествующее чувственному и оформленному космосу «десяти тысяч вещей» и сам этот мир оформленной телесности.

В даосской традиции под *сянь тянь* понимались ступени развертывания космоса, предшествующие появлению види-

мого неба и «поднебесного» (*тянь ся*) мира. В религиозных школах даосизма к миру *сянь тянь* относилось бесконечное многообразие ступеней развертывания Дао и его божественных эманаций. Обычно они делились на три мира божественных сущностей — *Тай цин* (Великой чистоты), *Шан цин* (Высшей чистоты) и *Юй цин* (Нефритовой чистоты). Понимались эти миры достаточно натуралистически и зачастую соотносились с созвездиями небосвода, которые, как считалось, располагались не на одной плоскости, а друг над другом.

Иногда указывалось даже расстояние до этих «небес». Так, Гэ Хун (284—343 или 363 г. н. э.) утверждал, что небо Великой чистоты расположено на расстоянии 40 верст (ли) * от поверхности земли и образует «твердый воздух», на который могут опираться парящие в этом небе бессмертные и божественные драконы ¹².

Интересно, что эти «небеса» рассматривались и как некие этапы космогенеза, и как вполне определенные пространства, и как обитали бессмертных, к которым должны стремиться последователи даосизма. При этом каждая даосская школа утверждала, что ее учение направлено на достижение одного из этих небес.

Миры *сянь тянь* считались, таким образом, мирами бессмертия и вечной жизни, тогда как множественный мир *хоу тянь* в силу определенного «отпадения» от изначальной целостности дао-хаоса, своей раздробленности и расчлененности (вспомним о распавшемся теле Пань-гу и смерти Хаоса после того, как ему просверлили «семь отверстий») предполагал смертность населяющих его живых существ. Даосизм же как раз и предполагал, что его религиозная практика может вернуть адепта в «прежде небесные» миры, сделав его бессмертным. Этот аспект учения о *сянь тянь* и *хоу тянь* подчеркивается и связанной с ним графической символикой. Они в нумерологической традиции истолкования «И цзина» («учение об образах и числах» — *сяншу чжи сюэ*) «соотносились с двумя типами схем «Хэ ту» («Карта из реки [Хуан] хэ») и «Ло шу» («Письмена из [реки] Ло [шуй]»).

Эти схемы, согласно традиции изображавшие рисунки на теле волшебных речных животных древности, понятые «совершенными мудрецами», представляли собой набор светлых и темных кружков, соединенных в определенном порядке. Им соответствовали также два порядка пространственного расположения триграмм «И цзина» — так называемые по-

* Верста (ли) — мера длины, около 500 м.

рядки Фу-си и Вэнь-вана¹³. Они были названы так по именам мифического императора — создателя системы триграмм, получившего, согласно легенде, «Карту из Хуанхэ» и основателя династии Чжоу (XII в. до н. э.), считавшегося в конфуцианской традиции совершенным мудрецом.

Система расположения Фу-си вполне рациональна в плане ее соответствия символике триграмм. Так, триграмма *цян* (только *ян*) в ней помещена на юге, триграмма *кун* (только *инь*) — на севере, триграмма *ли* (преобладание *ян* при зарождении *инь*) и *кань* (обратная ситуация) — на востоке и западе. Этой нумерологической логике удовлетворяет и четкая симметрия графического воплощения порядка Фу-си — *Хэ ту*.

Напротив, порядок Вэнь-вана значительно сложнее, и систему в расположении триграмм вывести здесь значительно труднее. Характерно, что триграммы *цян* и *кун* (основные) здесь поменялись местами с производными *ли* и *кань*. Этому положению соответствует и дисгармоническая асимметрия «Ло шу».

Отсюда в даосской традиции и выводится представление о схеме «Хэ ту» как отражающей вечную жизнь и гармонию «прежде небесных» миров (*сянь тянь*) вечной жизни, тогда как «Ло шу» отражает разорванность и дисгармонию мира смертных — «после небесного» (*хоу тянь*) космоса. Поэтому и религиозная доктрина даосизма ориентирована на восстановление «прежде небесного» порядка, возвращение человека на те планы существования, которые соответствуют ранним этапам космогонического процесса.

Если же учесть, что космогенез рассматривается в даосизме как макрокосмический аналог процесса созревания зародыша (вновь концепция, производная от исходной мифологии «мирового яйца»), то появление чувственного «после небесного» космоса оказывается аналогией рождения человека, его «отпадение» от исходного единства с материнским телом, макрокосмическим аналогом которого оказывается дао — «мать Поднебесной» (*тянь ся му*). Следовательно, возвращение к «прежде небесному» состоянию аналогично вторичному возвращению в лоно, новому эмбриональному состоянию.

В полном соответствии с этой аналогией и звучат призывы, рассеянные по всему «Дао-дэ цзину» об уподоблении младенцу (в том числе и «неродившемуся» — *вэй хай цзи цзы* § 20) и о младенчестве совершенномудрого. Из данного аспекта учения о «прежде небесном» и «после небесном» вы-

текает еще один важный для понимания даосской космогонии вывод.

Если все «прежде небесные» этапы космической эволюции представляли собой как бы членение, дифференциацию самого первоначала мира, его усложнение при сохранении гармонии и единства, то появление чувственного космоса означает нарушение этого единства, распад полноты исходного бытия и отпадение от него «мира десяти тысяч вещей».

Этот даосский вариант мифологемы грехопадения реконструируется по ранним даосским текстам («Дао-дэ цзин», «Чжуан-цзы»), но позднее заменяется на восторжествовавший и в даосизме обще китайский взгляд, признающий гармонический характер всего космогонического процесса и подчеркивающий совершенство и сакральность чувственного универсума.

И только в традиции «внутренней алхимии» (*нэй дань*) * исходный даосский тезис возрождается в полной мере, обретая новое истолкование в терминологии «прежде небесного» и «после небесного».

И здесь снова можно вспомнить трансформированный в «Чжуан-цзы» миф о Хаосе, погибшем из-за губительной доброты императоров Севера и Юга. Говоря о даосской религиозной практике, авторитетный раннесредневековый даосский памятник «Книга Великого благоденствия» (*Тай пин цзин*) гласит, что древние совершенные мудрецы учили людей не возмущать свой дух, «запирать свои девять окон (т. е. девять отверстий тела. — Е. Т.), давать покой своим членам конечностям, чтобы достичь таким образом состояния Хаоса (*хунь-дунь*)»¹⁴, т. е. вернуться к безвидному простому началу, «императору Центра» до его встречи с благодарными гостями¹⁵.

Таким образом, рассмотрение учения о «прежде небесном» и «после небесном» вновь наглядно демонстрирует мифологические истоки традиционной китайской космогонии, показывает исходную конструирующую функцию мифа, сохраняющуюся и в его трансформированной, космологической форме.

В заключение приведем в качестве примера традиционного космогонического текста сочинение неоконфуцианского

* Внутренняя алхимия (*нэй дань*) — разработанная система даосской психотехники, психофизического тренинга, направленного на обретение бессмертия и духовного совершенства — религиозной цели даосизма. *Нэй дань* заимствует язык описания лабораторной «внешней» алхимии (*вай дань*). Термин впервые употреблен первым патриархом буддийской школы таньтай Хуэй-сы (VI в.).

философа Чжоу Дуньи (1017—1073) «Объяснение схемы Великого Предела» (*Тай-цзи ту шо*), чрезвычайно авторитетное произведение, с которого и началось неоконфуцианское движение XI в. Текст этот интересен и потому, что он как бы синтезирует различные космогонические китайские схемы, создавая нормативную космогоническую модель, окончательно утвердившуюся в Китае *.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Чжоу Дуньи

Объяснение схемы Великого Предела

Беспределное и Великий Предел! Великий Предел движется и рождает ян, покоится и рождает инь. Покой доходит до предела и вновь появляется движение. Движение доходит до предела и вновь появляется покой. Один раз движение, один раз покой — они коренятся друг в друге **. Произошло разделение на *инь*, разделение на *ян* — и два ряда-формы проявления установились ***.

Ян превращается, инь смешивается — так рождаются вода, огонь, дерево, металл, земля — пять пневм. Они следуют друг за другом в должном порядке, четыре сезона че-

* Перевод выполнен по изданию: Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюань-цзи. Сун, Юань, Мин чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Разделы Сун, Юань, Мин). Пекин, 1962. Т. 1. С. 60—61.

Впервые этот текст был переведен на русский язык Н. Я. Бичуриным (Иакинфом) в 1832 г. См.: Бичурин Н. Я. Изображение Первоначала, или о происхождении физических и нравственных законов. // Московский телеграф, 1832, ч. 48, № 21—23. Несмотря на бесспорные достоинства, перевод Бичурина в настоящее время устарел. Перевод сочинения Чжоу Дуньи, выполненный в 1958 г., представляется во многом неудачным. См.: Кривцов В. А. Китайский космогонический трактат XI века (Трактат о «Плане великого предела» Чжоу-цзы). // Вопросы философии, 1958, № 12. С. 106—109.

Данный перевод представляет собой доработанный вариант перевода, опубликованного в 1982 г.: Торчинов Е. А. К характеристике этической доктрины неоконфуцианства. // Социально-философские аспекты кри-тики религии. Л., 1982. С. 121—122.

** То есть движение и покой являются причиной (и действующей и материальной) друг друга. Впервые иероглиф «корень», «основа» (*гэнь*) в космологическом контексте употребляется в § 6 «Дао-дэ цзина»: «Врата Сокровенной Самки — корень Неба и Земли».

*** Два ряда-формы проявления (*лян и*) — обычно *инь* и *ян*. Здесь, видимо, Небо и Земля как всеобщность *ян-ци* и *инь-ци*.

редуются. Пять стихий — это только одно — *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* — это только одно — Великий Предел. Великий Предел коренится в Беспредельном. Пять стихий обрели рождение — каждая имеет свою природную сущность.

Истинность Беспредельного, сущности двух и пяти* смешиваются и сгущаются. Так, «Путь Цянь — Неба становится мужским, Путь Кунь — Земли становится женским**». Две пневмы влекутся друг к другу симпатией и, превращаясь, порождают все сущее. Все сущее непрестанно рождается и рождает, и превращения-перемены не имеют границ. Но только человек обретает их*** в расцвете и совершенной духовности.

Человек обретает телесность и рождается, дух проявляется, и он обретает сознание, пять природных сущностей^{4*} испытывают воздействие, и добро и зло разделяются: появляется все изобилие событий. Совершенномудрый устанавливается благодаря срединной прямо́те гуманности и справедливости (комментарий Чжоу Дуньи: «Путь совершенной мудрости — лишь гуманная и справедливая срединная прямо́та»^{5*}, и он превыше всего чтит умиротворенность (комментарий Чжоу Дуньи: «Он не имеет страстей, потому и спокоен»). Так устанавливается предел достижений человека^{6*}.

Поэтому совершенномудрый «с Небом и Землей привел в гармонию свою благую силу *дэ*, с солнцем и луной привел в гармонию свое сияние, с четырьмя сезонами привел в гармонию свой распорядок, с демонами и духами привел в гармонию свое счастье и горе»^{7*}.

Благородные мужи совершенствуются в этом и счастливы. Низшие людишки противятся этому и бедствуют. По-

* Два и пять — *инь*, *ян* и пять стихий. Сущность (*цзин*) — эссенция, семя и энергия.

** Цитата из «Сицы чжуань», одного из «крыльев» (комментариев приложений) «Канона Перемен» (*И цзин*).

*** То есть обретает стихии (пневмы) в их чистейшем, способном к формированию сознания виде.

^{4*} Пять природных сущностей — имеются в виду пять основных нравственных качеств, исходно присущих природе человека (гуманность, справедливость, благопристойность, искренность, мудрость). Они соотносятся с пятью стихиями (первоэлементами).

^{5*} Срединная прямо́та (*чжун чжэн*). С одной стороны, это принцип середины, которого неотступно должен придерживаться благородный муж, с другой — внутренняя прямо́та и негибкость благородного мужа.

^{6*} То есть совершенномудрый является совершенным человеком, реализовавшим все потенциальные человеческие возможности.

^{7*} См. десятое «крыло» «Канона Перемен» «Вэньянь чжуань», объяснение триграммы *цянь* (Небо).

этому сказано: «Установилось небесное дао-путь — его называют инь и ян. Установилось земное дао-путь — его называют мягкостью и твердостью. Установилось человеческое дао-путь, — его называют гуманностью и справедливостью*». И еще сказано: «Истоки начала и поворот к концу — отсюда познай разъяснение смерти и жизни»**.

О, сколь велик «Канон Перемен»! Таково его высшее учение!

* * *

Чжоу Дуньи сразу же называет Великий Предел Беспредельным (*у цзи*). Это понятие выступает у него синонимом понятия Великий Предел, как бы обозначением его сути, корня, основы.

Чжу Си (1130—1200) позднее весьма последовательно доказывал, что слова «Великий Предел» и «Беспредельное» у Чжоу Дуньи означают одну сущность, а никак не две. Следует отметить, что впервые понятие «Беспредельное» встречается в § 28 «Дао-дэ цзина», на что указывал, критикуя Чжу Си, философ Лу Сяншань (Лу Цзю ань, XII в.). Хотя Чжу Си и не соглашался с ним, даосское происхождение этого понятия и его связь с положением Лао-цзы «наличие рождается из отсутствия» (*ю шэн юй у*) представляются достаточно очевидными.

Схема Великого Предела появилась, видимо, в IX—X вв. в даосских кругах. Она представляет собой четыре вертикально расположенные окружности. В центре, между второй и третьей окружностями, даны символические изображения пяти первоэлементов (стихий) в виде пяти малых окружностей, соединенных между собой (четыре в углах воображаемого квадрата, одна в центре). Их порядок: огонь (слева наверху), дерево (слева внизу), земля (центр), вода (справа наверху), металл (справа внизу). Надпись над верхним кругом гласит: «Беспредельное и Великий Предел». Надпись у второго круга: «Ян движется» (слева) и «Инь покоится» (справа). Надписи у третьего круга: «Путь Цянь-Неба становится мужским» (слева), «Путь Кунь-Земли становится женским» (справа). Надпись под нижним кругом: «Все сущее (десять тысяч вещей) трансформируется и порождается».

* См.: «Шогуа чжуань», также одно из «крыльев» «И цзина».

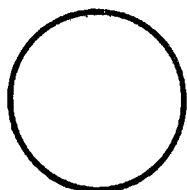
** Цитата из «Сицы чжуань», одного из «крыльев» «И цзина».

無極而太極

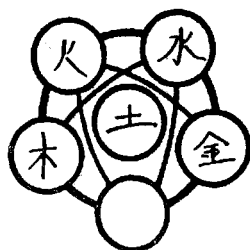
太極

圖

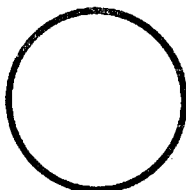
陽動



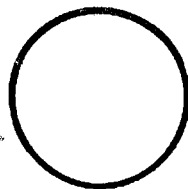
陰靜



乾道成男



坤道成女



生 化 物 萬

Первый круг символизирует Великий Предел как еще не поляризованный на две противоположные и взаимопереходящие энергии: *инь* и *ян*.

Второй круг обозначает процесс дифференциации, рожденной в недрах Великого Предела: возникает поляризованная тонкая пневма-*ци* (инь-ци, ян-ци, изображаемые на схеме как темная и светлая стороны круга). Светлый кружок в центре большого круга обозначает сам Великий Предел — субстанцию (*бэньти*) *инь* и *ян*. У Чжоу Дуньи в отличие от ранних космогоний не сам Великий Предел расчленяется на противоположности. Он рассматривается в качестве субстанции полярных пневм, порождающихся пассивным или активным состоянием этой субстанции.

Дальнейшая часть схемы отображает формирование пяти состояний пневмы-*ци*: первоэлементов (стихий). Стихии вступают в контакт друг с другом, и возникают всеобщности *ян-ци* (Небо) и *инь-ци* (Земля), порождающие все сущее.

Из всего сущего Чжоу Дуньи выделяет человека — единственное существо, способное к творчеству, и потому приравненное к космическим силам — Небу и Земле. И это вполне традиционно. Однако здесь уже присутствует зародыш будущей неоконфуцианской концепции природы человека как совершенного Принципа (*ли*), который каждый человек получает как «веление Неба» (*тяньмин*). Упоминание о «пяти природных сущностях», как изначально присущих человеческой природе, подготавливает почву и для учения об этических принципах как онтологических реальностях, нравственном фундаменте мироздания.

Глава 2

Космография, пантеон, загробная жизнь и представления о происхождении общества в добуддийском Китае

Рассмотрение традиционных китайских космологий немалосмыслимо без указания на еще один важный момент традиционной духовной культуры и всех ее идеологических форм.

Речь идет о доктрине подобия микро- и макрокосма, человеческого тела и универсума, вселенной. Эта доктрина, хорошо известная и в других культурах, была тесно связана с упоминавшимся выше китайским классификационизмом, создававшим длинные классификационные ряды, устанавливавшие связи, аналогии и соответствия между самыми различными явлениями как природы, так и общества. Как и

космология, китайский классификационизм (и связанный с ним принцип подобия мира и человека) был не просто пережитком мифологического мышления в эпоху дискурсивного логоса, а следствием своеобразного перевода, перекодирования мифологической проблематики на язык логико-дискурсивного мышления.

Китайские космологии активно использовали данный принцип, установив универсальные соответствия между микро- и макрокосмосом.

Итак, результатом космической эволюции исходного аморфного первоначала стало появление видимого космоса: круглого неба, своим вращением и чередованием светил задававшего ход времени, покоящейся земли (по большей части представлявшейся квадратной) и всего сущего, порожденного взаимодействием небесных и земных пневм. Из этого множества существ и вещей (и то и другое обозначалось словом *у*) выделялся человек как точное подобие всего мирового целого.

В китайском языке существовало несколько обозначений вселенной: 1) *Юйчжоу*, дословно «продольные и поперечные балки», каркас мира. Дополнительные значения иероглифов *юй* и *чжоу* позволяют также интерпретировать это слово как «пространственно-временной космос»; 2) *Тянь-ди* (Небо и Земля); 3) *Ба фан* — восемь сторон (т. е. основные и дополнительные стороны света); 4) *Лю хэ* («шесть соединений») — четыре стороны света, зенит и надир; 5) Поднебесная (*тянь ся*) — все, что под небом, позднее обычно эпитет Китая как мировой империи.

Земля, как уже говорилось, представлялась, как правило, квадратом, в центре которого находился Китай — Государство Центра (*Чжун го*), окруженный варварскими народами, которые, в свою очередь, были окружены мировым океаном — четырьмя морями (*сы хай*) с каждой из сторон.

Интересно, что поскольку «варвары» соотносились в Китае со стихией воды, эти четыре моря могли просто интерпретироваться как варварские племена, «океан варваров», окружающий Государство Центра.

Однако наряду с подобным представлением о мире существовали и другие — прежде всего космография философа школы *инь-ян цзя* Цзоу Яня (IV—III в. до н. э.) и даосская космография.

Цзоу Янь считал, что земля представляет собой квадрат со стороной в 27 000 ли¹⁸. Этот квадрат делится на девять материков по принципу «колодезных полей» (*цзин тянь*) — идеального способа землепользования, согласно конфуциан-

цам: центральный материк, окруженный с восьми сторон другими материками. В свою очередь каждый из них делится еще на девять частей по такому же принципу. Согласно Цзоу Яню, Китай представляет собой лишь 1/9 часть одного из мировых материков со стороной в 1000 ли или 1/81 часть мира — Поднебесной¹⁷. В связи с этим следует отметить, что в основе деления на девять (которые Цзоу Янь возводит в квадрат) лежит уже упоминавшийся выше нумеролого-классификационный принцип, проявившийся, в частности, и в общепринятой космографии в виде деления Поднебесной на девять областей (*цзю чжоу*).

Существовали в древнем Китае и другие оценки размеров земли. Так, «Весны и осени господина Люя» (*Люйши чунь-цю*, III в. до н. э.) и *Хуайнань-цзы* (II в. до н. э.) указывают размеры земли «в пределах четырех морей» (*Си хай чжи нэй*) как 28 000 ли с востока на запад и 26 000 ли с юга на север, что соответствует 13 379,52 км (или 13 935,6 км) и 12 423,84 (или 12 940,2) * км.

Интересно, что эти числа близки современным данным диаметра Земли по осям север—юг и запад—восток (12 713,51 и 12 756,28 км) и как бы учитывают сплюснутость земли у полюсов (расстояние по оси «север—юг» меньше расстояния «запад—восток»). А. И. Кобзев объясняет это совпадение¹⁸ возможным случайным знакомством философа из царства Ци** (приморское царство, центр мореходства) с достижениями античной науки — Анаксимандра и Эратосфена. Но эти данные были оформлены в соответствии с традиционными китайскими представлениями.

Даосская космография отличается от нормативной для Китая (и приближается к Цзоу Яню) признанием существования в мировом океане других материков, кроме «китайского». Эти материки (*чжоу*) рассматриваются в даосизме как места, где обитают бессмертные, растут божественные травы и деревья вечной жизни и т. д.

Обычно упоминается десять материков, из них же особенно популярны три (иногда считаются плавающими в океане островами): Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу. Обычно все они связываются с Восточным океаном.

Для примера приведем фрагменты из трактата, приписываемого придворному даосу (в традиции считается бессмерт-

* Расчеты даются по длине чжоуской и циньской версты (ли).

** Измерения «Люйши чунь-цю» и *Хуайнань-цзы* восходят к концепции Цзоу Яня, происходившего из приморского царства Ци (Восточный Китай).

ным) Дунфан Шо* (II в. до н. э.), под названием *Ши чжоу цзи* («Записки о десяти материках»).

1) «Иньчжоу. Расположен в Восточном великом море. Его размеры — четыре тысячи ли. В основном расположен напротив [китайского] округа Гуйцзи** на расстоянии 700 000 ли до его западного берега. Там рождаются божественные грибы и травы бессмертных. Кроме того, там есть камни нефрита высотой в тысячу чжанов¹⁹. Там находятся источники [воды], по вкусу подобной вину. Ее называют «нефритовым напитком». Если выпить несколько шэнов²⁰ ее, то опьянеешь. Благодаря этому обретается долголетие. На этом материке много семей бессмертных. Их нравы и обычаи похожи на обычаи царства У***. Горы и реки как китайские.

2) Юаньчжоу. Расположен в Северном море. Его размеры — 3 000 ли. Расстояние до его южного берега 100 000 ли. На нем растут пять [видов] магических грибов и протекают Таинственные потоки. В этих потоках вода сладкая, как мед. Если ее выпить, то продлишь свою жизнь на столько, сколько будет существовать Небо и Земля. Если съесть [один из] пяти грибов, то также обретишь долголетие и бессмертие. [На материке] много семей бессмертных.

3) Лючжоу. Расположен в Западном море. Его размеры — 3 000 ли. Расстояние до его восточного берега равно 190 000 ли. На нем много гор и рек, много камней, называемых *кунь*. Если расплавить такой камень, то он превратится в металл, из которого можно делать мечи. [Этот металл] светел и ясен. По своему виду он как хрусталь, но режет нефрит, как если бы тот был глиной. Здесь также много семей бессмертных».

К подобного рода космографическим текстам примыкает и знаменитый «Канон гор и морей» (*Шаньхай цзин*), важнейший источник для изучения древнекитайской мифологии²¹. В нем описываются как области Китая, хотя и в совершенно фантастической форме, так и страны за его пределами, описание которых имеет также исключительно фантастический характер. По-видимому, «Шаньхай цзин» явля-

* Дунфан Шо — придворный даос ханьского императора У-ди (140—87 г. до н. э.). В традиции считается бессмертным чудотворцем. Известен эксцентричностью своего поведения («юродством»). Ему приписывается трактат «О десяти континентах» (*Ши чжоу цзи*), включенный в антологию *Юнь цзи цзи цян* (т. 8, цзюань 26).

** Гуйцзи (Куайцзи) — округ в юго-восточном Китае, на территории древних царств У и Юэ.

*** У — древнее царство в юго-восточной части Китая, населенное народами *мань* и *юэ*; считалось «полуварварским».

ется редким для Китая примером чисто мифологического текста.

Характерной чертой даосской космографии является также описание так называемых «пещерных небес» (*дун тянь*) и «счастливых земель» (*фу ди*) — обителей бессмертных, иногда имеющих определенные географические соответствия. К последним относятся, например, так называемые «славные горы» (*мин шань*) * Китая, пещеры которых, согласно даосским представлениям, являются своеобразными вратами в миры бессмертных **.

Согласно даосским представлениям, в десяти «славных горах» (перечисление всех «славных гор» см. в 4-й главе «Баопу-цзы» Гэ Хуна, IV в.) находятся особые пещеры, которые ведут в некие специфические пространства, отличные от мира «десяти тысяч вещей», но сосуществующие с ним, где живут бессмертные небожители и божества.

Там свое небо и земля, светят солнце, луна и звезды — все, как и в профаническом мире, за исключением отсутствия страданий и смерти. У «пещерных небес» свое время, параллельное времени профанического мира: один из распространенных сюжетов даосских «житий святых» сводится к тому, что человек, попавший в мир «пещерных небес», находится там один день, но, возвращаясь, обнаруживает, что в его мире за это время прошло несколько столетий.

Представление о «пещерных небесах» оказало сильное влияние на китайские утопические воззрения и активно воздействовало на литературу. Последняя при этом не только обогащалась сюжетно, но и создавала идеологически значимые произведения, формируя новые пласты утопических представлений. Самым ярким примером подобного влияния может считаться знаменитый «Персиковый источник» Тао Цяня (Тао Юаньмин, 365—427 гг.) ²², описывающий идиллическую жизнь группы людей, бежавших от смут и усобиц и нашедших единство с природой и процветание в отрезанном от мира горами месте, куда ведет лишь проход через пещеру. Описание этого прохода и упоминание о невозможности повторного нахождения этого сокровенного места за-

* *Мин шань* — «славные», или «знаменитые», горы, т. е. горы, на которых возможно даосское подвижничество, поскольку на них господствует «истинная, божественная пневма» (*чжэнь ци, шань ци*). На прочих же горах, согласно даосам, пневма испорчена, и ее сгущения и порождают «нежить»: бесов (*гуй*) и оборотней.

** Имеются в виду так называемые «пещерные небеса» (*дун тянь*). Подробнее см. ниже.

ставляет предположить, что речь идет именно о «пещерном небе».

Всего тексты перечисляют тридцать шесть «пещерных небес».

«Счастливые земли» (*фу ди*) имеют более низкую сакральность по сравнению с «пещерными небесами». Интересно, что и их численность по даосским представлениям в два раза превышает численность «пещерных небес»: их семьдесят две.

Первоначально к «счастливым землям» относили все те же три острова бессмертных (*сань дао*) — Пэнлай, Фанчжан, Инчжоу и десять чудесных материков (*ши чжоу*), о которых речь шла выше. Однако постепенно в традиции утвердился иной взгляд на эти «земли». Под ними стали пониматься те «славные горы», на которых находились обители знаменитых даосских отшельников, обретших, согласно даосской религии, святость и бессмертие. Их духовный подвиг как бы придал дополнительную сакральность местам их уединения, превратив их в обители духовной радости и счастья. Тексты перечисляют «счастливые земли» с точным указанием провинции и уезда их местонахождения:

«[Земля] сорок седьмая. Гора Хуцишань. Находится в губернаторстве Цзянчжоу, в уезде Пэнцзэсянь. Здесь жил в уединении Господин из-под Пяти ив» (*У лю сянъшэн*, т. е. упоминавшийся выше великий поэт Тао Юаньмин).

«[Земля] пятьдесят третья. Гора Дэшань. Находится в губернаторстве Ланчжоу в уезде Улинсянь. Бессмертный Чжан Цзюйцзюнь совершенствовался здесь»²³.

Таких описаний — большая часть. Иногда место связывается, правда, не с подвижничеством святого, а с сошествием на это место божества (земля 54-я) или просто со временным нахождением здесь авторитетного для традиции человека. Но все же описываются вполне реальные горы.

Но наряду с этими описаниями встречаются указания и на «счастливые земли» на фантастических островах и материках, хотя их и очень мало:

«[Земля] седьмая. Гора Юйлюшань. Находится в Восточном океане близ острова Пэнлай. На ней много обиталищ истинных бессмертных людей. Земной бессмертный * Сюй Май совершенствовался здесь»²⁴.

* Земной бессмертный (*ди сян*) — т. е. святой, достигший бессмертия, но неспособный подняться на небо, в звездные дворцы небожителей.

Земля, упоминаемая здесь, является фантастической, что не мешает автору текста связать ее с реальным человеком — Сюй Маем (IV в. н. э.).

Особенностью традиционных китайских представлений о мире является соотнесение двадцати восьми основных созвездий (по семь в каждом из четырех секторов неба) с одной из областей (*чжи*) Китая, что сразу же превращало Государство Центра в своеобразное отражение Неба и небесного, т. е. совершенного, миропорядка. В древности существовали и карты, указывавшие границы влияния каждого из созвездий.

Здесь следует упомянуть и о пяти священных горах (*у юэ*) древнего Китая, культ которых, видимо, уходит ко временам первых китайских государств.

Священные горы как символ небесного начала (*ян*) на земле, «корни Неба» (*тянь гэн*) были местом совершения великих императорских жертвоприношений *фэн* и *шань*. Здесь проявилось и универсальное представление о горах как лучшим месте для общения с духами и божествами (ср. горы Сион и Фавор в библейской традиции, гора Грааля средневековых легенд), и архаический взгляд на горы как своего рода подпорки небосклона, его колонны.

Священные горы отождествлялись со сторонами света со всей сопутствующей этому отождествлению символикой (см. выше о пространственной соотнесенности первостихий). Эти пять гор суть следующие: Суншань (центр), Тайшань (восток), Хуашань (запад), Хэншань (юг) и Хэншань-2 (север). До III в. до н. э. почитались лишь четыре горы.

Культ центральной горы Суншань, возникший после образования единой империи Цинь, видимо, должен был повысить сакральность центра как объединяющего начала мира и косвенно способствовать таким образом сакрализации императора как сакрального центра Поднебесной.

Здесь следует отметить также, что эти горы почитались не только государственной религией, но и даосизмом, относившим их к категории «славных гор», гор, на которых возможно даосское подвижничество. Интересно, что и жертвоприношения *фэн* и *шань*, совершавшиеся склонными к культу бессмертных императорами Цинь Ши-хуаном (III в. до н. э.) и У-ди (II—I в. до н. э.), имели, скорее, даосский, а не конфуцианский характер²⁵.

Таковы были изложенные вкратце представления древних китайцев о земле. Но их космология предполагала и представления о небе, небесных светилах и небесных явлениях. К этим представлениям теперь и следует обратиться.

Небо представлялось образом и источником²⁶ порядка *. Оно задавало ход времени, чередованию сезонов и всего природного цикла. Небо в отличие от земли считалось местом господства чистых пневм *ян*: «Небо благородно (*гуй*), Земля презренна (*бэй*)», — такова хрестоматийная оценка соотношения Неба и Земли в китайских текстах.

Хотя в древних мифологических представлениях есть упоминание о небе как тверди, позднее оно было утрачено, и классические (с середины I тыс. до н.э.) космологические представления рассматривают небо как пустоту, пустое пространство (*сюй кун*).

Поэтому достаточно курьезен тот факт, что миссионеры-иезуиты, проповедовавшие в Китае в XVI—XVII вв. католицизм и в целом высоко оценивавшие китайскую науку, сочли отсутствие в Китае представления о небесной тверди безумием. Но в это же время от «небесной тверди» отказались и в Европе.

Согласно утвердившимся в Китае представлениям, солнце и луна рассматривались как квинтэссенция *ян* и *инь* соответственно. Так, даосский текст «Каноническая книга таинственных врат драгоценного моря» (*Сюань мэн бао хай цзин*) гласит: «Эссенция (*цзин*) *ян* стала солнцем, эссенция *инь* стала луной. Частицы [вещества] солнца и луны стали звездами... По своей форме звезды абсолютно круглые, как шары»²⁷.

Символами солнца и луны стали древние мифологические образы ворона (солнце) и зайца (луна). Первый из них связан с мифом о стрелке И, в котором десять солнц — детей богини Сихэ описывались как золотые вороны, второй — с традиционной интерпретацией лунных пятен как зайца, толкующего в ступе порошок бессмертия.

Небесные тела играли огромную роль в даосском культе. Особенно это относится к культу созвездия Большой Медведицы и Полярной звезды. Почитание созвездий северной части неба известно у разных народов, начиная с древних египтян. Оно связано с тем, что звезды северной части небосвода никогда не опускаются ниже уровня горизонта, что приводило

* Отсюда и восприятие нерегулярных небесных явлений (кометы, затмения) как знамений, свидетельствующих самим фактом своей нерегулярности о нарушении космического ритма. Поэтому задача придворных астрологов в Китае — предсказать явление и, следовательно, придать ему статус не противоречащего небесному порядку. Политическое последствие — невозможность критики императора за неправильные действия, нарушившие гармонию Земли и Неба, что и выражало знамение. Отсюда и политическая функция астрономии в древнем Китае.

древних к восприятию этой части неба как мира бессмертия. Согласно даосским представлениям, на Полярной Звезде (она же «ось дао», *дао шу*, т. е. как бы видимое *дао*, дающее движение небесному своду, вращающемуся вокруг нее) находится обитель высшего божества — Нефритового императора * (*Юй хуан шан-ди*). Вокруг нее, равно как и на звездах Большой Медведицы, располагаются дворцы бессмертных небожителей, членов высшей божественной иерархии, точно воспроизводившей земную иерархию чиновников и сановников двора.

Небесные тела были, таким образом, важными объектами культа. С этим культом были связаны и многие виды даосской религиозной психотехнической практики. Она предполагала визуализацию божеств, управляющих звездами, и соотнесение их с определенными частями тела, считавшимися микрокосмическими аналогами данных светил.

Затем данное божество (или просто созвездие) представлялось находящимся уже в теле адепта (обычно оно «поглощалось» вместе с дыханием). Целью данных упражнений была стимуляция тех или иных парафизиологических центров тела и осознание единства микро- и макрокосма.

К религиозной практике такого же типа относятся дыхательные упражнения, предполагавшие «вдыхание лучей луны и солнца» или собирание при помощи особых зеркал росы, воспринимавшейся в качестве эссенции лунной пневмы.

В связи со сказанным выше следует отметить параллелизм традиционной «астрономической» и антропологической («человеческой») проблематики. Первая получала через использо-

* Культ Верховного Нефритового императора, генетически связанный с почитанием «Небесных достопочтенных» (*тянь цзунь*) впервые возникает в рамках простонародного даосизма в конце IX в. Первые упоминания о нем как верховном божестве связаны с именем Люй Юнчжи, даосского мага, фаворита полководца Гао Пяня (IX в.). До этого данное божество считалось одним из бессмертных чиновников и царем ада, аналогом буддийского Ямараджи, образ которого, видимо, и повлиял на формирование первоначального культа Нефритового императора. В начале XI в. император Чжэньцзун (998—1022) канонизировал его как высшее даосское божество, что отражало стремление императоров-автократов укрепить сакральность монархии культом Небесного императора и в известном смысле рассматривалось как воскрешение архаического культа Верховного императора (Шан-ди), высшего божества и предка царствующей династии эпохи Шан-Инь (XVI—XI вв. до н.э.). Утверждение культа Юй хуан шан-ди явилось пиком развития теистических черт даосизма, хотя оно окончательно и не вытеснило противоположных и более органически связанных с даосизмом тенденций. Во всяком случае даосизм так и не стал религией, доктринально деклариовавшей веру в единого личного Бога ²⁸.

вание в даосской религиозной практике своего рода «человеческое измерение» и зачастую не мыслилась вне последней. Данное замечание связано с особой функцией космологических представлений как формы хранения традиционных научных знаний. Поэтому изучение традиционных космогоний исключительно важно для реконструкции древних и средневековых форм природознания.

Небесный свод по традиционным представлениям делился на двадцать восемь созвездий по семь в каждом из четырех (по сторонам света) секторов неба. Считалось, что отношения подобия существуют между каждым из этих созвездий и одной из областей древнего Китая. Так, землями Юэ (юго-восток Китая) управляло, согласно этим представлениям, созвездие Тельца. Подобного рода соответствия, выделенные по указанным выше принципам «сродства видов» (*тун лэй*) и подобию микро- и макрокосма, дополняли картину сакрализованного космоса традиционной китайской культуры.

Рассмотрение китайских космологических представлений было бы не полным без краткого анализа традиционного китайского пантеона. Не касаясь вопросов, связанных с изучением историко-культурных проблем формирования представлений о божествах в Китае, отметим, что в целом (особенно в рамках даосской религиозной идеологии) можно выделить следующие типы божеств:

1) духи умерших, культ которых играл огромную роль в народной религии и почти безусловно (исключение — культ предков) осуждался даосизмом;

2) духи, олицетворявшие силы природы (их культ существовал как на уровне народной, так и официальной религии);

3) бессмертные, т. е. святые, реализовавшие религиозную цель даосизма, и

4) «прежде небесные» (*сянь тянь*) божества — различные ипостаси и эманации дао, являющиеся на разных этапах космопорождения (единственно «полноправные» объекты поклонения в ортодоксальном даосизме) *.

* Ортодоксальный даосизм категорически запрещал культ духов умерших, весьма популярный в народной религии. Даже общекитайский культ предков подвергался со стороны даосизма значительным ограничениям: допускалось лишь почитание собственных предков того или иного верующего в специально выделенные пять праздничных дней (*да*) в году ²⁹.

Не рассматривая подробно представления о духах умерших и стихийных божествах*, обратимся к учению даосизма о бессмертных (*сянь жэнь*, *чжэнь жэнь*, *шэньсянь*) и о «прежде небесных» божествах, поскольку эти культы тесно связаны с традиционными космологическими представлениями.

Учение о возможности обретения физического бессмертия является важнейшим доктринальным стержнем даосской религии и основой учения даосизма о спасении.

Поскольку человек мыслился даосами в качестве единого психосоматического организма, не разложимого на самостоятельные духовное (бессмертное) и физическое (смертное) начала, в даосизме не сформировалось учения о бессмертии души.

Сами «души» (точнее, два типа «душ» — животные души *хунь* и разумные души *по*) мыслились даосами как сгустки пневм (*ци*) инь или ян: животные души состоят из инь-ци, разумные — из ян-ци. Тело оказывается единственным стержнем, связывающим эти десять (три *хунь* и семь *по*) душ воедино.

Смерть тела предполагает разъединение и гибель душ, в лучшем случае сохраняющих призрачное существование в подземном мире «желтого источника» (*хуан цюань*) — мира наподобие греческого аида или иудейского шеола.

Вместе с тем даосизм утверждал, что занятие определенными видами религиозной практики** может привести к обретению физического бессмертия.

В целом в даосизме боролись два понимания бессмертия: как простого бесконечного продления жизни (*янь нянь*) и как особого сакрального совершенного бытия.

В конечном итоге победила вторая концепция, чему способствовало и начавшееся в I в. н.э. влияние буддизма на даосизм. В результате под бессмертными стали понимать святых, в момент обретения бессмертия постигших истину и полностью преобразившихся, реализовавших сакральность

* Культы данных божеств восходят к архаическому пласту китайской культуры, постоянно воспроизводившемуся в народных верованиях Китая. Вместе с тем они постоянно запрещались как представителями властей, так и даосским духовенством институционализированных направлений даосизма.

** Эта религиозная практика, формировавшая психотехнический уровень даосской традиции, предполагала достижение особых измененных состояний сознания, рассматривавшихся традицией как высшие и совершенные, и трансформацию основных психосоматических характеристик личности. Отсюда и два взаимодополняющих аспекта этой практики: совершенствование тела (гимнастические, дыхательные упражнения и т. п.) и совершенствование духа (религиозное созерцание)³⁰.

своего тела — микрокосма, подобную сакральности универсума, и приобретших множество сверхъестественных способностей: становиться невидимыми, пребывать одновременно в нескольких местах, летать и т. д.

Уже в IV в. существовали разработанные персонологии бессмертных, наиболее известная из которых принадлежит даосскому мыслителю и алхимику Гэ Хуну (284—363 или 343 г.). В своем трактате «Баопу-цзы» Гэ Хун выделяет три основных типа бессмертных: небесные бессмертные (*тянь сянь*), земные бессмертные (*ди сянь*) и бессмертные, освободившиеся от трупа (*ши цзе сянь*).

Под небесными бессмертными в даосизме понимаются святые высшего ранга, полностью трансформировавшие свое тело и вознесшиеся на небо — в уже упоминавшиеся чертоги Полярной звезды и звезд Большой Медведицы, где они становятся сановниками вечных небесных божеств, никогда не бывших людьми.

Земные бессмертные не достигли такого уровня трансформации и остались на земле (или навсегда, или до обретения небесного бессмертия и вознесения). Их резиденцией являются «славные горы» и, особенно, их «пещерные небеса», а также «счастливые земли». Последователи даосизма и в настоящее время верят в возможность встречи с бессмертными (в школе *цюань чжэнь цзяо* даже существует особый праздник, во время которого считается возможной такая встреча).

Бессмертные, освободившиеся от трупа³¹, — это бессмертные, или не сумевшие достичь полной формы трансформации тела, или вынужденные обстоятельствами (угрозой казни, например) на преждевременную трансформацию. Бессмертный данной категории умирает и воскресает в новом бессмертном теле, тогда как не преобразившаяся «оболочка» прежнего тела остается на месте погребения (отсюда образ цикады или змеи, меняющих кожу). К бессмертным, освободившимся от трупа, даосская традиция относит и самого Гэ Хуна, а сюжет «воскресения» стал весьма популярен в житийной литературе.

Интересно, что синолог-миссионер Л. Вигер даже утверждал, что учение о данном типе бессмертия заставляет даосов скептически относиться к христианству — воскресение Христа для них не является ни чудом, ни исключительным событием³².

Позднее появились и более сложные персонологии бессмертных. В качестве примера обратимся к комментарию XVIII в. (автор Дун Дэнин) на текст XI в. «Главы о прозрении истины» (*У чжэнь пянь*) Чжан Бодуаня (983?—982 г.).

Здесь мы встречаемся с пятиричной классификацией бес-

смертных: 1) бессмертные-демоны (*гуй сянь*); 2) бессмертные — люди (*жэнь сянь*); 3) земные бессмертные; 4) святые (или божественные) бессмертные (*шэнь сянь*) и 5) небесные бессмертные³³.

Бессмертные демоны — это преданные Дао люди, не достигшие, однако, весомых результатов в своей духовной практике. После смерти, согласно Дун Дэнину, они не гибнут, а сохраняют жизнь в виде *гуй* — демона, призрака, но «чистого и духовного» (*цин лин*) по своей природе.

Люди-бессмертные — это даосы, накопившие благую силу *дэ*, творившие добро, избегшие болезней и продлившие до бесконечности свою жизнь, т. е. обретшие бессмертие в качестве простого бесконечного продолжения жизни. Они во многом аналогичны «земным бессмертным» Гэ Хуна.

Земные бессмертные — это люди, «взявшие за образец Небо и Землю», действующие сообразно механизму вселенских метаморфоз в соответствии с ритмом небесных светил. Они вернули свои пневменные энергии в «киноварные поля» (парафизиологические энергетические центры тела — *дань тянь*) и создали из них, практикуя «внутреннюю алхимию» (*нэй дань*), «снадобье бессмертия».

Святые (или божественные) бессмертные — более совершенные «земные бессмертные», уничтожившие в себе пневму *инь* и создавшие новое тело, состоящее из чистого *ян*. Они пришли в гармонию со вселенским миропорядком.

Небесные бессмертные — бессмертные, благая сила (*дэ*) которых полностью соединилась с космической силой — *дэ*. Они по «призыву Неба» становятся «небесными чиновниками» (*тянь гуань*) в божественной иерархии небес.

Примечательно, что персонология бессмертных в ряде текстов вписывается в общую персонологию, классификацию по их положению в универсальной иерархии всех типов человеческих личностей. Интересный пример подобной персонологии дает «Каноническая книга Великого благоденствия» (*Тайпин цзин*) — текст II в., окончательно сформировавшийся, однако, позднее — в VI в.

В этом тексте³⁴ дается девятиричная классификация личностей: 1) рабы (*ну бэй*); 2) народ (*минь жэнь*); 3) добрые люди (*шань жэнь*); 4) мудрецы (*сянь жэнь*); 5) совершенно мудрые (*шэн жэнь*); 6) люди дао (*дао жэнь*); 7) бессмертные (*сянь жэнь*); 8) истинные люди (*чжэнь жэнь*); 9) божественные люди (*шэнь жэнь*).

Эти категории соответствуют (по вертикали): траве и деревьям; десяти тысячам вещей; горам и потокам (добрые

люди и мудрецы совокупно); силам инь-ян; пяти первостихиям; четырем сезонам; Земле; Небу.

В более поздних текстах заметна значительная спиритуализация представлений о бессмертии. Последнее все в большей степени начинает восприниматься как достижение единства с космическими началами и уподоблением им. Обретение бессмертия — реализация единства истинной сущности (*син*) человека со всей реальностью³⁵. Но тем не менее от представлений о телесном бессмертии окончательно даосизм никогда не отказался, хотя (видимо, под влиянием буддизма) бессмертие все в большей степени понималось прежде всего как особое, совершенное состояние сознания.

Наряду с учением о бессмертных в даосизме существовало также представление о божестве как своего рода личностном аспекте или ипостаси дао.

Складывается оно на рубеже нашей эры в ходе обожествления Лао-цзы, но восходит, видимо, еще к «Чжуан-цзы», поскольку уже в этом тексте (IV—III вв. до н.э.) присутствуют элементы личностного отношения к Дао как «Великому Предку», «Учителю», «Отцу».

Но то, что было в этом классическом тексте лишь в потенции, становится важным аспектом традиции несколькими столетиями позднее. Связан этот процесс, как уже говорилось, с обожествлением Лао-цзы как Лао-цзюня (Государя Лао)³⁶.

Лао-цзюнь воспринимается в качестве «тела» (или воплощения, олицетворения) дао или же как персонифицированное дао. В «Канонической книге о превращениях Лао-цзы» (*Лао-цзы бяньхуа цзин*) (конец II в. н.э.) о Лао-цзы говорится как о существующем до возникновения вселенной; Лао-цзы называется «корнем дао», «корнем Неба и Земли», «властителем (*дицзюнь*) всех божеств», «праотцем *инь* и *ян*», «душами *хунь* и *по* всего сущего», «творцом посредством превращений», «держателем жезла бессмертных и нефритовых табличек с золотыми письменами» и т. п. Таким образом, дао — Лао цзы описывается как первоначало всего сущего; жизненный принцип сущего — принцип трансформаций сущего.

Важным аспектом учения об обожествленном Лао-цзы стала доктрина его периодического воплощения в мире как совершенного наставника мудрых государей. Данная доктрина сыграла огромную роль в истории мессиански окрашенных народных движений средневекового Китая³⁷.

Постепенно культ Лао-цзюня вытесняется культом «Небесных достопочтенных» (*тянь цзунь*), называемых также «Тремя чистыми» (*сань цин*). Эти три ипостаси дао отождест-

влялись также с «тремя пневмами» (*сань ци*), появившимися в процессе космогенеза, и выступали также и как эманации дао — сокровенного (*сюань*). В данном качестве они также рассматривались как божественные правители трех небес «прежде небесного» мира.

От них, согласно даосской традиции, произошли три типа откровения, положившие начало трем основным разделам «Даосского канона» (*Дао цзана*) и учениям трех основных школ даосизма — *шанцин* (*маошань*), *линбао* и *саньхуан вэнь* *. Таким образом, учение о триипостастности дао выполняло интегрирующую функцию в процессе становления даосской традиции и оформления единого для всех направлений даосизма корпуса религиозной литературы.

В IX в. в даосизме появляется культ Верховного нефритового императора (*Юй хуан шан-ди*), постепенно занявшего центральное место в даосском пантеоне, с функциями, аналогичными функциям Лао-цзюня.

Важно отметить, что даосская триада божеств связывалась также с представлениями о времени. Они как бы воплощали в себе дао прошедшего, настоящего и будущего; дао, развернутое в длящемся времени.

Интересно, что если в ортодоксальном даосизме «небесные достопочтенные» и «Нефритовый император» рассматривались как «прежде небесные» эманации дао, образы которых служили прежде всего объектами религиозного созерцания, то на уровне народного даосизма они воспринимались как обожествленные люди, бессмертные, со своей «земной биографией». Ортодоксальная же традиция всегда настойчиво подчеркивала специфически космологический характер божеств и отрицала их «человеческое» происхождение.

Несмотря на определенные элементы теизма, вносимые в даосизм учением о божественных ипостасях дао, даосская космология оставалась в целом натуралистической, и элементы теизма занимали сугубо подчиненное положение (об этом свидетельствует хотя бы приравнивание «трех чистых» к «трем пневмам» космогенеза).

* Последняя из данных школ представляет собой традицию южнокитайского оккультизма, связанную с даосскими представлениями эпохи Хань (конец III в. до н. э. — нач. III в. н. э.). Остальные две школы сформировались на юге Китая во второй половине IV в. н. э., синтезируя традицию *саньхуан вэнь* («Письмена трех императоров») и традицию «Небесных наставников» (*тянь ши дао*). Тексты «Небесных наставников» легли в основу четвертого (общего для всех разделов) приложения к Дао цзану под названием «Раздел истинного единства» (*чжэн и бу*).

Весьма существен в этом плане психотехнический аспект доктрины ипостасей дао. Благодаря ей безличное дао смогло стать объектом культа, литургического действия — особого медитативного акта, выражающегося в форме символического ритуала. А подобного рода ритуалы играли огромную роль в даосской религиозной практике.

Выше была рассмотрена доктрина бессмертия в связи с представлениями даосов о сверхъестественных силах. Однако картина традиционных китайских представлений о мире оказалась бы неполной без рассмотрения элементов представлений о посмертной судьбе человека, представлений, на которые позднее наложился буддийские концепции воздаяния. К этим представлениям теперь и следует обратиться.

Трудно сказать, когда появилось в Китае представление о подземном царстве теней наподобие античного гадеса или древнееврейского шеола — «желтом источнике» (*хуан цюань*). Видимо, оно весьма архаично, поскольку вера в нисхождение душ умерших в подземный, нижний мир (аналогичный миру «желтого источника») достаточно распространена у различных народов (например, у народов Сибири она входит в корпус шаманистических представлений). Последнее свидетельствует о глубокой древности подобных представлений, восходящих еще к эпохе родового общества.

Первое письменное упоминание о «желтом источнике» встречается в летописи «Цзо чжуань» в 721 г. до н. э.^{*}, однако регулярно о *хуан цюань* стали писать только со II—I вв. до н. э. Вместе с тем вера в тенеподобное призрачное существование души после смерти, несомненно, была характерна для южной (чуской) религиозной традиции периода Чжань-го (V—III вв. до н. э.).

Так, в «Призывании души» (*Чжао хунь*), входящем в корпус чуских строф (поэтический памятник), говорится не только о путешествии души на небо, но и о схождении ее в наполненный опасностями (как, впрочем, и небесный) нижний мир с его подземным градом Сюаньфу (Темный Град).

В этом же тексте говорится о некоем рогатом подземном божестве Тубо (или девяти божествах Тубо). Новые археологические находки (особенно в Чанша-Мавандуй) позволили

* «Цзо чжуань» (Анналы Цзо Цюмина) — самостоятельный исторический труд периода Чжань-го (IV—III вв. до н. э.). В китайской традиции рассматривался как комментарий на приписываемую Конфуцию летопись царства Лу «Весны и Осени» (*Чунь цю*).

значительно лучше понять «Призывание души»*. В частности, на шелках из плавандуйских погребений изображены и души подземного мира Тубо.

Подземный мир иерархизован: у его правителя есть слуги, помощники и чиновники. Не исключено также, что, подобно небесному, подземный мир делился на девять частей, или слоев. В таком случае каждый слой имел своего Тубо.

Интересно, что в мавандуйских погребениях бессмертие души *хунь* на небе и души *по* под землей, по-видимому, ставится в зависимость от сохранения тела как субстанциональной основы единства душ и условия их существования. Последнее в какой-то степени сближает чуждые религиозные представления с древнеегипетскими. Действительно, консервация тела княгини Дай, с помощью которой была достигнута его поразительная сохранность (не исчезла даже эластичность тканей), свидетельствует в пользу этого предположения. Но в таком случае подобные представления являются как бы переходными от архаических верований к даосскому учению об «освобождении от трупа» (*ши цзе*).

В качестве гипотезы можно предположить, что создатели уникального погребения княгини Дай надеялись в последующем при помощи совершения магических ритуалов добиться воссоединения с телом душ *хунь* и *по* (в свою очередь сохранившихся благодаря нетлению тела). Это означало бы воскрешение княгини Дай в трансформированном теле как «бессмертной, освободившейся от трупа»³⁸.

Следует отметить также, что еще до проникновения в Китай буддизма там возникли зачатки веры в загробное воздаяние. Подавляющее большинство текстов, в том числе и даосских, говорили о воздаянии (*бао*) лишь в земной жизни самого человека, совершившего те или иные поступки или о перенесении наказания на его потомков (наказанием, как правило, считалось сокращение срока жизни)³⁹. Тем не менее постепенно появляется вера в божество горы Тайшань, вершащее суд над душами умерших, и в подземные обитатели (расположенные, видимо, прямо под горой Тайшань) Гаоли и Ляньфу⁴⁰ — дальнейшее развитие идеи «желтого источника».

Позднее эти представления слились с буддийским учением о карме, что привело к формированию китайского образа Яньло-вана (Яма-раджа) и постепенному проникновению

* «Призывание души» (*Чжао хунь*) — приписывается поэту III в. до н. э. Цюй Юаню; стихи, фиксирующие древний обряд призывания души — *хунь* (разумной души) вернуться в тело умершего. Обряд включал в себя описание ужасов, поджидавших душу во всех частях света, на небе и под землей.

этого и других сходных образов в даосизм, что становится заметным со времен деятельности Тао Хунцзина (V—VI вв.).

Однако у китайского образа Яньло-вана были еще и иные даосские корни. Речь идет прежде всего о божестве — Распорядителе судеб (Сымин). Впервые он под именем *Сымин чжи шэнь* (Дух, повелевающий судьбами) упоминается в «Чжуан-цзы», в знаменитом фрагменте о черепе, где Чжуан-цзы предлагает черепу умершего обратиться к Духу — повелителю судеб с просьбой о его воскрешении.

В «Канонической книге Великого благоденствия» (*Тай пин цзин*) Сымин не только оказывается божеством, определяющим срок жизни каждого человека, но и впервые описывается как судья подземного мира, «желтого источника». Этот же текст говорит о том, что в микрокосме человеческого тела ему соответствует Дух сердца.

Подробнее о духе Сымин говорит в своем трактате «Баопу-цзы» Гэ Хун (IV в.). Он определяет его как мировой дух-энергию (*цзин шэнь*), который имеет Книгу судеб с отмеченными в ней сроками жизни.

За содеянные преступления он сокращает срок жизни, при обретении бессмертия даосом вычеркивает его имя из этой книги. О загробном воздаянии у Гэ Хуна нет ни малейшего упоминания. Интересно, что Гэ Хун, подобно *Тай пин цзину*, рассматривает Сымина в контексте отношения «микрокосм — макрокосм»: поскольку мир подобен человеческому организму, то и божественный судия Сымин живет в мире так же, как и дух-сознание — в человеческом теле («Баопу-цзы», глава 6, «Вэй чжи», «Тонкая суть»).

Таким образом, религиозные представления, автохтонно возникшие в Китае (дух горы Тайшань и Распорядитель судеб Сымин), оказались предпосылкой для усвоения китайской традицией (и прежде всего на ее народном уровне) буддийских представлений о воздаянии, персонифицируемых в образе Ямы (Яньло-ван).

Образ последнего практически полностью вытеснил из религиозного сознания собственно китайские божества, унаследовав, однако, их функции. В Китае (особенно в простонародных верованиях) Яньло-ван стал восприниматься не только как царь, но и прежде всего как судья мертвых, определяющий посмертную участь человека и его новое воплощение, взявший на себя ту роль, которую в «большой традиции» буддизма играет безличный закон кармы.

И здесь натурализм, «религиозный материализм» народной религии как бы совместился с аналогичными характеристиками мифологии. Это стало возможным благодаря исто-

рической, стадияльной близости мифологического мышления и народного религиозного сознания, консервирующего и воспроизводящего данный тип мышления.

Обзор традиционных космологических представлений Китая не будет полным без краткого анализа существовавших в нем концепций происхождения человеческого общества, социальной жизни и государства — темы, исключительно важной для традиционной китайской мысли.

В отличие от тем, рассмотренных выше и характерных прежде всего для религиозного сознания или же заданных философии последним, проблема социогенеза и происхождения государства была важным предметом философской рефлексии и рассматривалась практически всеми школами классической китайской философии.

В китайской философской традиции можно выделить два основных подхода к проблеме социогенеза и образования государства: первый рассматривал появление государственных институтов как закономерный и положительный процесс, второй, напротив, оценивал создание государства как результат утраты первоначального единства и естественности.

Второй подход характерен для даосизма, первый — для всех остальных школ классической философии Китая. С этими различиями связана и разница в оценке первоначального состояния человечества: даосы рисовали его как «золотой век», когда люди жили естественной жизнью, следуя дао, другие школы — как период или страданий и болезней, или же всеобщей борьбы и несправедливости.

Поэтому и идеал общественного устройства, традиционно считавшийся в Китае реализованным в древности, связывался различными школами с разными периодами этой древности. Даосы, например, относили его к догосударственному состоянию, аналогичному исходному космологическому «хаосу» (*хунь-дунь*)⁴¹, тогда как конфуцианцы считали «золотым веком» период правления совершенномудрых императоров легендарной древности (Яо, Шунь, Юй) и династии Чжоу. (Вэнь-ван и У-ван, XI в. до н. э.).

При этом для конфуцианцев особо значимой была функция этих совершенных правителей как культурных героев, внесших постепенно в эпоху дикости цивилизацию и культуру. Следует отметить при этом, что образец для своей культурной миссии они искали в мире природы, что связано с различным пониманием дао в даосизме и конфуцианстве. Для первого оппозиция «природа — культура» всегда решалась в пользу природы, тогда как вторые склонны были в самой природе усматривать прообраз культуры (*вэнь*).

Поэтому совершенномудрые извлекают свои культурные новации из мира природы: наблюдают за пауками и устанавливают ткачество, созерцают «небесные письма» (*тянь вэнь*) — звезды и контуры земли (*ди ли*) и открывают принципы философии (триграммы «И цина») и письменности.

Весьма ярко это проявилось в дискуссии даосского религиозного мыслителя Гэ Хуна (IV в.), стоявшего в сфере социальных концепций на вполне конфуцианских позициях, и даосского философа Бао Цзинъяня⁴². Данный пример весьма интересен, поскольку как бы фиксирует предельное состояние противоборства двух социальных концепций: Бао Цзинъянь формулирует даосское понимание сути проблемы с крайним радикализмом, будучи, пожалуй, единственным китайским мыслителем, отвергавшим не только сакральность власти монарха, но монархический принцип как таковой.

Позиция Бао Цзинъяня предельно проста и представляет собой логическое завершение социальной мысли классической даосской философии (прежде всего «Чжуан-цзы»). Изначальное состояние человечества было совершенным. В древности не было деления на сословия, не было ни государей, ни подданных. Люди жили простой и естественной жизнью, не зная ни принуждения, ни войн. Разделение людей на слуг и господ противоречит человеческой природе и установлено отнюдь не Небом: умные обманывают глупых, и сильные подчиняют себе слабых — вот в чем, согласно Бао Цзинъяню, причина появления неравенства и государства. Следует восстановить естественный порядок, уничтожить государство и вернуться к дао естественности.

Возражая Бао Цзинъяню, Гэ Хун вначале рассматривает проблему в космологическом ракурсе. Если исходное состояние общества аналогично первозданному хаосу до его разделения на инь-ян, то стремление к уничтожению государства аналогично стремлению к уничтожению всего сущего, космоса и возвращению к исходной точке мировой эволюции.

Исходное состояние общества, согласно Гэ Хуну, несколько не походило на ту идиллию, которую живописует Бао Цзинъянь. Это было время, когда люди были лишены даров цивилизации, не знали норм нравственности и были во всем подобны диким зверям. Между людьми шла непрекращающаяся и ничем не регулируемая борьба за выживание. Государство установлено совершенномудрыми для прекращения этой борьбы и упорядочения общества. Установление неравенства поэтому справедливо, поскольку регулирует отношения в обществе. А после внесения в жизнь людей порядка совершенные мудрецы смогли выполнить свою миссию

культурных героев и научить людей добыванию огня, ткачеству, земледелию и т. п.

Здесь представляется уместным сказать об универсальности темы «золотого века», которую можно обнаружить в самых различных культурах на разных исторических этапах их развития (в Индии, античном мире, средневековой и ренессансной Европе — вплоть до Руссо с его концепцией «естественного человека») ⁴³.

Интересно, что в рассуждениях Гэ Хуна, помимо их конфуцианского содержания, отчетливо просматривается влияние идей древнекитайского мыслителя Мо-цзы ⁴⁴ (Мо Ди, V—IV вв. до н. э.). Здесь представляется уместным охарактеризовать их подробнее, поскольку Мо-цзы создал своеобразную и стоящую особняком в истории китайской мысли «договорную» концепцию происхождения государства, в определенной мере сходную с аналогичными индобуддийскими теориями *. Хотя после III в. до н. э. моизм исчезает в качестве самостоятельной философской школы, моистские концепции оказали существенное влияние на мыслителей других школ, что подтверждают, в частности, и взгляды Гэ Хуна.

Концепция происхождения государства подробно рассматривается в главах 11—13 трактата «Мо-цзы» ⁴⁵.

С точки зрения Мо-цзы, до возникновения государства не существовало единого представления о справедливости (*и*) и каждый в своей деятельности руководствовался своим представлением о ней. «Сколько было людей, столько было и [представлений] о справедливости» ⁴⁶. Следствием отсутствия единой нормы (а следовательно, и соотносящейся с ней аноним) была беспрестанная борьба людей друг с другом.

Люди поняли, что это происходит из-за отсутствия единого понимания справедливости и поэтому избрали способного осуществить это мудреца и сделали его правителем. Позднее правитель осознал, что один он не в состоянии управлять Поднебесной, и поэтому разделил государство на отдельные владения и установил должности удельных правителей.

Впоследствии сфера государственного упорядочения охватила все уровни общества, причем на все административ-

* «Договорной» социальная концепция Мо-цзы названа по аналогии с теориями ряда европейских мыслителей XVII—XVIII вв. (Гоббс, Руссо). Эти философы считали, что государственная власть устанавливается людьми в силу особого «общественного договора» между собой для поддержания порядка и «гражданского мира». Разумеется, сходство теорий европейских мыслителей и Мо-цзы имеет достаточно внешний характер, поскольку они были созданы в разное время, в совершенно различной социокультурной и исторической ситуации и с совершенно разными целями.

ные должности были выдвинуты самые гуманные люди («Самый гуманный человек в деревне становился деревенским старостой») ⁴⁷.

Теория Мо-цзы не мешала ему, однако, резко критиковать современное ему государство, причем именно за отступление от первоначального договора: ныне, утверждал Мо-цзы, правители утратили способность управлять подданными, а подданные — служить правителям. В результате представления о справедливости снова стали различными и воцарилась смута. Устранить эту новую «множественность справедливостей» призваны реформы на основании теории государства Мо-цзы (глава 8—10) ⁴⁸, анализировать которую здесь излишне ввиду специфичности данной темы.

Между тем рассмотрение китайских социальных концепций в их космологическом ракурсе требует краткого анализа еще одной темы — представлений о власти монарха, существовавших в древнем и средневековом Китае.

Фигура монарха непосредственно рассматривалась традиционной китайской культурой как весьма существенный элемент мироздания. Монарх как бы представлял собой род человеческий — выступал в качестве Человека, осуществлявшего посредничество между Небом и Землей. Сакральный статус императора закреплялся концепцией благой силы — *дэ*, своеобразного аналога *маны*. Император накапливал в себе *дэ* и затем излучал во всех направлениях, выполняя свою мироустроительную функцию (отметим, что император рассматривался в Китае как миродержец, универсальный монарх).

В целом в китайской культуре присутствовали две логически противоречащие друг другу, но исторически сосуществовавшие и взаимонакладывавшие концепции власти монарха. Первую, более архаическую, можно назвать концепцией Сына Неба. Согласно этой концепции, император, прежде всего основатель династии, являлся существом божественного, сверхъестественного происхождения. Известны мифы о родоначальниках домов Инь (XVI в. до н. э.) и Чжоу (II в. до н. э.), матери которых зачали — одна, проглотив яйцо ласточки, другая — наступив на след великана.

Божественность основателей переходила по наследству к их потомкам. Последующие династии или также претендовали на божественное происхождение (танские монархи возводили род к своему однофамильцу — фамилия Ли, обожествленному даосской религией и официальным государственным указом 666 г. Лао-цзы), или считались боковыми ветвями одной из древних династий, имевших по традиции сверхъестественных предков.

Вторая концепция — теория «мандата Неба» (*тянь мин*) связана с чжоуской культурой и конфуцианским этико-политическим учением, придавшим ей статус философской теории. Она восходит к чжоуской «Книге истории» (*Шу цзин*), формулируется Мэн-цзы и окончательно укрепляется после того, как ее при попытке свержения дома Хань в первых годах новой эры использует узурпатор Ван Ман.

Согласно этой концепции, император благодаря накопленной им и его предками силе *дэ* (*цзи дэ*), интерпретировавшейся зачастую конфуцианцами как «добродетель», получает мандат Неба (*тянь мин*) на занятие престола, которого могут лишиться его потомки в случае утраты добродетели (*гэ мин* — «смена мандата», словосочетание, передающее в современном языке слово «революция»). Лишение мандата осуществляется Небом через волю народа, свергающего «низкого человека» (*сяо жэнь*), занимающего место монарха. Теория «мандата» использовалась в официальных династийных историях при обосновании свержения одной династии и замены ее другой. Основатель династии создает из запаса своего *дэ* «тело династии», которое существует до исчерпания запаса *дэ* основателя: каждый член династии в зависимости от своей добродетели может или умножать, или поддерживать на одном уровне, или тратить запас *дэ* «династийного тела».

Постепенно (не без влияния натурфилософии *инь-ян цзя* и *у син цзя*) складывается представление о династических циклах: каждая династия проходит начальный этап, период расцвета, обновления в середине (*чжун син*), упадка и гибели. За этим процессом стоит смена первостихий, «силой» каждой из которых правит та или иная династия. Отсюда цикличность времени китайской философии истории, осмысливаемой как периоды *шэн-шуай* — расцвета и гибели династий⁴⁹.

Итак, династийное время циклично. А существовали ли в Китае другие представления о времени?

В ходе длительной научной дискуссии, вызванной предположением Дж. Нидэма о наличии в традиционной китайской культуре представления о линейном времени, выяснилось, что господствовала в Китае именно циклическая модель времени, заданная ритмом сельскохозяйственных работ и рационализированная в философии через концепции циклически чередующихся сил *инь-ян*, пяти первостихий *у син*, четырех сезонов и т. д.⁵⁰ Элементы линейного времени присутствуют в концепции «золотого века» древности и постепенного его упадка, вызванного деградацией общества. Другой элемент представлений о линейности времени содержится в моистской концеп-

ции возникновения государства как акта упорядочения исходной анархии.

Данная модель приводила отдельных мыслителей, в том числе и не связанных с моизмом (Ван Чун, Гэ Хун), к нехарактерным в целом для китайской культуры заявлениям о преимуществе современности (*цзинь*) перед древностью (*гу*). Однако эти зачатки линейной модели времени не получили значительного развития и, как правило, вписывались в циклическую модель. Наличие таковой в значительной степени облегчило восприятие китайской культурой буддийской теории мировых циклов (кальп), со средних веков вошедшей и в даосское и в конфуцианское (с Шао Юна, XI в.) учение. В самом же добуддийском Китае концепции мировых циклов не существовало.

Вместе с тем ряд вычислений китайских астрономов и математиков предполагал наличие представлений о чрезвычайно протяженных временных циклах, следующих непрерывно друг за другом. Древнекитайские астрономы еще на рубеже новой эры «построили циклы, согласующие движения разных небесных тел путем нахождения наименьшего общего кратного периодов обращения солнца, луны и планет»⁵¹. При этом наименьший цикл, лунно-солнечный, занимал 19 лет, а всеохватывающий метацикл (Великий год, *тай суй*) длился 23 639 040 лет⁵². Каждый момент этой эпохи уникален, хотя и повторяется ровно через одну эпоху. Однако мысль о том, что время начинается заново каждые двадцать три миллиона лет, сочеталась с убеждением, что физический мир вечен. Следовательно, в древнекитайских космологических моделях предполагалась именно цикличность времени, а не цикличность материального существования⁵³. Поэтому до буддизма в китайских космологических учениях были представления о временных, а не космических циклах. Но наличие этих представлений способствовало восприятию буддийского учения о кальпах, что и произошло, как уже говорилось, в средние века*.

Китайские представления о пространстве прежде всего характеризуются утверждением его неоднородности. Поскольку пространство «обозначалось» пятью первостихиями, каждая сторона света приобретала качества той или иной стихии. Особенности рельефа местности также обуславливали неоднородность физического пространства в связи с разным соотношением *инь* и *ян*. С этими концепциями соче-

* Окончательное утверждение представлений о космических циклах в китайской культуре относится к XI в.

талось представление о сакральности центра (обычно — Китай). В нем соединились архаический культ середины как образа центра «мироздания» с проходящей через него «мировой осью» и теория пяти первоэлементов: земля (почва) — центральный первоэлемент, в котором силы *инь-ян* полностью уравновешены и гармонизированы. Традиционные представления о неоднородности пространства и сакральности центра находят свое выражение в традиционной архитектуре, планировке городов и жилищ, геомантии (гаданиях по рельефу местности) и т. п. Вместе с тем в традиционной китайской культуре не было разработано представление об абстрактном пространстве и соответственно концепция такового.

После краткого очерка представлений о мире в традиционной китайской культуре следует обратиться к системно-структурному типологическому анализу традиционных китайских и исходных буддийских космологических представлений и конкретных исторических форм взаимодействия двух взглядов на мир.

Глава 3

Взаимодействие буддийских и традиционных китайских представлений о мире

Прежде чем говорить об исторически осуществлявшемся в Китае в ходе становления буддийской традиции взаимодействии между традиционной для китайской культуры космологией и буддийскими представлениями о мире, следует рассмотреть два данных вида космологии в типологической перспективе. Для этого необходимо сопоставить основные характеристики буддийских и собственно китайских представлений о мире. Из них наиболее значимыми являются космогония и связанные с ней концепции времени, космография и помещенные в космологический контекст представления о социогенезе и статусе идеального правителя. Но прежде необходимы общие замечания, связанные с характеристикой космологических представлений традиционного Китая и буддизма.

Во-первых, вся буддийская космология помещена в идеологический контекст, созданный важнейшими доктринальными положениями буддизма и прежде всего — доктринами сансары и кармы. Тройственный мир буддийской космологии порожден безначальной кармической активностью живых существ, которая вновь и вновь воссоздает его после завершения очередного космического цикла, великой калпы (кит.

дзе). Это мир непрестанных рождений, смертей и новых рождений, обусловленных кармой того или иного существа, характеризующийся страданием (*дуккха*) и непостоянством (*анимьей*). Буддийская религиозная доктрина постулирует возможность выхода из этого круга смертей — рождений и достижение освобождения — нирваны. Таким образом, буддизм провозглашает полную десакрализованность космоса, который даже на высших своих уровнях остается сферой профанического существования в отличие от нирваны. Поэтому важно отметить, что религиозная цель буддизма — достижение освобождения — отнюдь не реализуется в повышении уровня или статуса существования в границах тройственного психокосма, а предполагает радикальный выход за его пределы через психотехническую практику, осуществляющую коренную трансформацию сознания верующего и приостановление его кармической активности, которая в конечном итоге оказывается причиной не только его сансарного существования, но и источником всего космоса в целом.

Во-вторых, необходимо отметить психологизм буддийской космологии. Само определение мира как форм существования живых существ вместе с миром-вместилищем указывает на психоцентричность этого космоса, создающегося кармой живых существ и рассматривающегося только в соотнесенности с ними. Строго говоря, три мира буддизма со всеми его местопребываниями есть не что иное, как уровни состояний сознания живых существ и соотнесенные с ними планы существования.

Наиболее четко учение о мирах как ступенях медитативного сосредоточения проявляется в описании мира форм и не-форм (последний из которых даже лишен местопребываний, поскольку нематериальные дхармы лишены пространственного расположения). Мир не-форм поэтому выступает как состояние сознания в чистом виде без какого-либо объективного коррелята или «вместилища» этого состояния.

В-третьих, это мир циклических разрушений и воссозданий, не захватывающих только высший уровень (четвертого медитативного сосредоточения) мира форм и мир не-форм.

Совершенно иной тип представлений о мире характерен для традиционной китайской космологии.

Во-первых, чувственный космос выступает и для конфуцианства и для даосизма в качестве единственной реальности, которая не сопоставляется с какой-либо принципиально иной формой бытия. Традиционные китайские учения не знали никаких аналогов буддийских доктрин сансары и кармы и поэтому не создали концепции религиозного осво-

божества, бессмертные и прочие сверхъестественные существа помещены китайской традицией или в пространство между Небом и Землей, или же на небо, во «дворцы Полярной звезды».

Конечно, представление о прежденебесных эманациях дао предполагало признание некоторых миров, отличных от чувственно воспринимаемого космоса, но эти миры скорее можно соотнести с буддийским миром форм и миром не-форм, нежели с нирваной в оппозиции «сансара — нирвана».

В целом мир по китайским представлениям делится скорее на две, а не на три части: это лишенный оформленной телесности мир «отсутствия» (*у*) и мир наличного бытия «десяти тысяч вещей» (*ю*). Данное членение мира закреплено неоконфуцианской оппозицией *син эр шан* («над оформленностью») и *син эр ся* («под оформленностью»). Эти два аспекта единого космоса соотносятся с двумя основными ступенями космогенеза: исходного нерасчлененного состояния мира и космоса множества вещей-существ.

В целом (особенно, если речь идет о даосской религиозной традиции) эти два уровня могут быть сопоставлены с «чувственным миром» (*кама дхату*) и мирами форм и не-форм буддизма, а даосские небожители — с божествами (*дева*) буддийской традиции. Однако отсутствие оппозиции «нирвана — сансара» в Китае предполагало максимальную сакрализацию чувственного мира, а статус бессмертных считался высшим возможным для живого существа, в отличие от рождающихся и умирающих богов буддийских небес, существ сансарных, тогда как религиозный идеал буддизма воплощал архат — освобожденный, достигший нирваны святой.

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

Интересно, что в отличие от буддизма, в китайской традиции членение космоса по вертикали было разработано значительно меньше, чем по горизонтали («восемь сторон», «пять сторон», «девять областей» и т. д.)⁵⁴.

* Здесь употреблено то же слово, что и для обозначения философского понятия «субстанция», поскольку буквальное значение слова «ти» — тело. Помимо «единотелесности» возможный перевод сочетания «и ти» — «единосубстанциальность». Перевод «единотелесность» принадлежит А. И. Кобзеву.

Во-вторых, в отличие от буддийского психологизма в китайской космологии всецело господствовал натурализм и так называемый (Л. Фейербах) «религиозный материализм». Для традиционной китайской культуры сама постановка вопроса о мире как производном от деятельности существ была невозможной. Невозможным было и соотнесение (во всяком случае, теоретически осознанное) различных уровней космоса с состояниями сознания (скорее, психическое могло рассматриваться как нечто сущее, рядоположное материальным объектам)⁵⁵.

В-третьих, добуддийская китайская культура не знала представлений о множественности космических циклов (в отличие от циклов чисто временных). Равно не было знакомо китайской культуре и представление о множественности изоморфных миров.

Гораздо больший параллелизм обнаруживается между социальной доктриной буддизма и китайских учений (особенно четкий параллелизм обнаруживается между буддизмом и моизмом в их доктрине социогенеза). Однако для китайской традиции характерна качественно иная, значительно более высокая степень сакрализации монарха, нежели для буддийской доктрины чакравартина.

Таблица 1

**Космологические представления буддизма и китайской традиции
(основные характеристики)**

Буддийская космология	Космологические представления традиционной китайской культуры
<p>Десакрализация космоса. Основными характеристиками «тройственного мира» сансары являются страдание и непостоянство. Причина мира — действия (<i>карма</i>) живых существ. Цель буддизма — освобождение из сансары и достижение нирваны, выход за пределы «трех» миров.</p> <p>Психологизм буддийской космогонии. «Три мира» и их местопребывания — состояния сознания живых существ с соотнесенными с ними планами существования.</p>	<p>Сакрализация космоса. Чувственно воспринимаемый мир считается единственной реальностью. Отсутствие аналогов доктрины кармы и сансары. Двойственное деление мира на потенциально сущее, неоформленное (<i>у</i>) и мир наличного бытия (<i>ю</i>). Реализация религиозного идеала в пределах чувственного космоса.</p> <p>Натурализм космологии. Мир на всех его уровнях — различные состояния единой субстанции — пневмы (<i>ци</i>). Миров божеств и бессмертных типологически соответствуют мирам форм и не-форм в буддизме.</p>

Буддийская космология	Космологические представления традиционной китайской культуры
<p>Существуют мировые циклы. Время циклично. Преобладает членение пространства по вертикали.</p> <p>«Договорная теория» происхождения государства. Относительно слабая сакрализация власти монарха.</p>	<p>Существуют временные, но не космические циклы. Время циклично, но есть элементы линейности. Преобладает членение пространства по горизонтали.</p> <p>Наличие элементов «договорной теории» (у монахов). Исключительно высокая степень сакрализации власти монарха.</p>

Здесь же следует кратко коснуться еще одного вопроса — о самой возможности утверждения идеи сансары в рамках традиционной китайской культуры. С одной стороны, доктрина сансары является важнейшим постулатом буддизма. С другой — все характеристики космоса в китайской культуре (сакрализованность, упорядоченность, предельная реальность чувственного) прямо противоположны характеристикам сансары (страдание, непостоянство, пустотность, бессущность). Тем не менее состоявшееся утверждение буддийской традиции в Китае свидетельствует и об усвоении доктрины сансары.

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

Поскольку в традиционной китайской культуре не было развитых представлений о сохранении духовного начала после смерти тела (существовала лишь даосская доктрина физического бессмертия святых), учение о карме и чередующихся смертях—рождениях было воспринято как своего рода откровение, надежда на вечное продолжение индивидуального существования в различных формах. При этом существование именно физического, что гармонизировало с установками даосизма. Подобная интерпретация (подчас прямо противоположная исходному смыслу буддийской доктрины) очень

четко проявилась в дискуссиях о «неуничтожимости духовного начала» (*шэнь бу ме*) в V—VI вв.

В написанных в Китае буддийских сочинениях мотив страдания как фундаментального свойства всякого существования также не нашел особого развития. Китайский буддист стремился не столько к «освобождению от...», сколько к «освобождению для...» В этом кроется и одна из причин предпочтения китайских буддистов, отдаваемого Махаяне с ее идеалом просветления (*бодхи*), а не Хинаяне с идеалом нирваны, хотя Хинаяна также проникла в Китай. Сама концепция «просветления» в Китае (школы тяньтай, хуаянь, чань) включала в себя пантеистические мотивы единения с универсумом, отождествление индивидуального сознания со всеобщностью бытия. Они во многом опирались на традиционный китайский натуралистический холизм, предполагавший взгляд на мир как единый организм, с которым должен стать «единотелесен» (*и ти*) совершенный мудрец.

Таким образом, при всем несходстве космологий китайской традиции и буддизма определенные структурно-типологические параллели между двумя представлениями о мире выделить можно. Здесь представляется правомерным вопрос о том, как оценивались два типа космологических представлений самими носителями традиции. Для ответа на этот вопрос обратимся к трактату китайского мыслителя IX в. Цзун-ми (780—841) «О началах человека» (*Юань жэнь лунь*)⁵⁶.

Трактат Цзун-ми представляет собой традиционный историко-философский текст, в котором рассматриваются различные небуддийские (конфуцианство и даосизм) и буддийские учения, располагаемые автором в их иерархической последовательности по принципу от менее правильного, совершенного и частного к более правильному, совершенному и общему. Поэтому, исходя из апологетических посылок, Цзун-ми начинает с конфуцианства и даосизма, потом рассматривает хинаянский и классический махаянский буддизм и заканчивает рассмотрением китайской буддийской школы хуаянь.

В разделе, посвященном буддизму Хинаяны (точнее, в автокомментарии к нему), Цзун-ми анализирует буддийскую космологию, разработку которой он считает специфически хинаянским вкладом в буддийское учение и соотносит ее с традиционной китайской космологией, которую он воспринимает как исключительно даосскую.

Цзун-ми в полном соответствии с буддийской традицией считает кармическую активность живых существ причиной их пребывания в круговороте сансары и условием существования самого сансарного мира. Он проводит параллель между

повторяющимися индивидуальными циклами смертей — рождений и космическими циклами возникновения, разрушения и нового возникновения мира.

Космогония* в изложении Цзун-ми (при ее рассмотрении он ссылается на некий «гимн» — *сун*, который, однако, не называется) практически совпадает с классическими абхидхармистскими текстами.

В бесконечном пустом пространстве поднимается ветер, сгущающийся до прочности алмаза. Затем льющийся из облаков дождь создает слой воды на круге ветра, после чего начинается творение обиталищ живых существ сверху вниз — от мира Брахмы до адов. Земля формируется после появления божественных миров. Из ветра и вод создается мировая гора Сумеру, из водной мути — семь окружающих ее гор, а затем четыре материка и все остальное вплоть до адов преисподней и мирового (внешнего) океана, окружающего четыре материка.

Вслед за этим начинается появление живых существ, опять-таки сверху вниз. Люди вначале питаются «земляными лепешками и тростником», а затем переходят к земледелию, и у них появляются огромные запасы риса. Это время всеобщего изобилия. Позднее, после разделения мужского и женского полов, появления собственности («размежевание полей») устанавливается государственная власть.

Интересно, что, говоря о доисторическом периоде человечества, Цзун-ми обращается к китайской традиции с ее мифами о «золотом веке» и совершенномудрых императорах. Так, он утверждает, что вплоть до эпохи «трех августейших государей» (*сань хуан*, т. е. трех мифологических монархов — культурных героев) люди жили в пещерах, занимались собирательством и не умели разводить огонь (китайская традиция приписывает изобретение огня «императору» Суй-жэню).

В те времена не было письменных знаков, отмечает Цзун-ми (изобретение письменности приписывается другому мифологическому императору — Фу-си и его министру Цан Се), и

* Отметим, что можно привести косвенные свидетельства в пользу того, что сама китайская традиция проводила различие между космогонией (учением о происхождении мира) и космологией (учением о строении мира). Космогонические системы появились в Китае раньше космологических, что характерно для ранних стадий развития философской мысли, еще тесно связанной с мифологическим мышлением. Последнее склонно к космогонической проблематике ввиду подмены причинных объяснений генетическими. С другой стороны, в более поздних текстах космогонические и космологические рассуждения зачастую находятся в разных разделах. Примером может считаться даосская антология XI в. *Юнь цзи цзи цян* («Семь грамот из облачного книгохранилища»).

поэтому знания современных людей о них недостоверны, поскольку не опираются на письменные источники. Отсюда и разногласия между буддийскими и китайскими сочинениями относительно деталей жизни первых людей, хотя в целом, отмечает Цзун-ми, они согласны между собой. Подобное отношение Цзун-ми к китайской традиции вполне понятно, поскольку для нее, так же как и для индийской, характерны такие культурные универсалии, как представление о «золотом веке», социогенный миф, различные концепции происхождения государства. Среди последних в Китае выделялись две. Первая (даосская) рассматривала происхождение государства как следствие утраты изначальной природы, отступления от дао, «обман умными глупых и принуждение сильными слабым». Поэтому социальный идеал даосов относился ими как раз к эпохе, предшествовавшей появлению «совершенно мудрых государей», которые действовали уже в условиях отступления от «истинного пути».

Вторая (конфуцианская, к которой в известной степени в данном отношении были близки легисты, *фа цзя*, и моисты) рассматривала государство или как основной цивилизующий фактор, или как условие установления порядка в догосударственном хаосе всеобщей борьбы для охраны интересов всего общества в целом.

Оба эти подхода были в известном смысле близки буддийскому, поскольку, согласно абхидхармистской традиции, влечение людей к чувственным удовольствиям (прежде всего к пище) привело к тому, что они утратили богоподобность (подобие существам мира форм) и у них появилась собственность, а отсюда и воровство, для борьбы с которым и охраны возникшей собственности был избран первый царь. Следовательно, более совершенным было догосударственное состояние человечества, но появление государственной власти тем не менее было не причиной упадка, а его следствием и условием упорядочения общественных отношений, пришедших в расстройство в результате роста влечения к чувственным удовольствиям и эгоизма.

Подобного рода совпадение буддийского и традиционного китайского подхода к социогенезу было для Цзун-ми и других буддийских мыслителей важным доказательством универсальности буддийского учения, тогда как расхождение в деталях легко объяснялось отсутствием письменных источников и несовершенством человеческой памяти.

Цзун-ми вводит в свое рассмотрение космологии понятие кальп (*цзе*) возрастания (*цзэн*) и убывания (*цзянь*). В традиционной буддийской космологии кальпы возрастания и убы-

вания — условные меры времени для всех четырех этапов: существования космоса. Их названия связаны с периодами убывания и возрастания срока человеческой жизни (между бесконечно долгим, т. е. не поддающимся исчислению, и десятилетним сроком).

Цзун-ми соответственно разделяет весь космический цикл на четыре калпы, каждая из которых состоит из двадцати «промежуточных калп возрастания и убывания». Четыре же основные калпы — это периоды «формирования» (космогенеза), «пребывания» (существования мира), «разрушения» (его гибели) и «пустоты» (периода отсутствия мира до начала нового цикла).

Но самое интересное в космологическом фрагменте Цзун-ми — это его попытка непосредственно соотнести буддийскую и даосскую космологию. При этом Цзун-ми, разумеется, исходит из апологетической задачи — обосновать превосходство буддизма перед даосизмом. Поскольку в традиции китайского буддизма использовалось понятие «дао» в смысле истинного бытия, то и Цзун-ми не отвергает его. Но, поскольку для него, как представителя школы хуаянь, неприемлема даосская интерпретация этого понятия, он оговаривает это различие.

Для Цзун-ми «дао» — синоним «татхагата гарбхи» (*жулай цзан*) как высшей реальности, источника и субстрата всех эмпирических форм сознания. Это — субстанция, атрибутами которой являются «покой, всеозаряющий свет, духовность и всеприсутствие». Поскольку космологический фрагмент трактата Цзун-ми находится в главе о Хинаяне, он не разъясняет этих характеристик и прямо противопоставляет дао, о котором говорит Лао-цзы, «истинному» дао буддизма хуаянь.

Понимание категории «дао» Лао-цзы, по мнению Цзун-ми, противоположно его буддийскому пониманию. «Дао» даосов — просто синоним пустоты и отсутствия и, по мнению Цзун-ми, неправомерно лишено положительных характеристик.

Напомним, что под «отсутствием» (*у*) в традиционной китайской философии понималось некое потенциальное, неоформленное бытие (в отличие от «наличного бытия», *ю*, оформленных «десяти тысяч вещей», всего сущего). «Отсутствие» генетически предшествовало «наличию» и в даосизме рассматривалось как обладающее более высоким онтологическим статусом, нежели «наличие». Весь же космогонический процесс рассматривался даосизмом как оформление и последовательная дифференциация исходного аморфного «отсутствия», называемого также «хаосом» (*хунь-дунь*).

Исходя из традиционно китайского понимания «отсутствия», Цзун-ми отождествляет его с «пустым пространством» (*акаша*) буддизма. Основанием для этого является то, что и «отсутствие» (*у*), и *акаша* в соответствующих традициях рассматриваются как исходный пункт космогонического процесса.

Однако в буддизме *акаша* представляет собой только условие развертки космоса, а не материальный субстрат этого процесса (как это имеет место в даосизме). Тем не менее Цзун-ми полностью игнорирует это весьма существенное обстоятельство, что, видимо, связано с особенностями учения хуаяньского буддизма. Онтологический субстанциализм буддизма хуаянь, в полной мере усвоенный Цзун-ми, не только делал данное различие не существенным, но и просто препятствовал его обнаружению: для последователя такой сугубо китайской школы, как хуаянь, оно утрачивало свое значение.

Проводя дальнейшие параллели, Цзун-ми ориентируется исключительно на § 42 «Дао-дэ цзина», наиболее явно космогонический фрагмент данного памятника. Он гласит следующее: «Дао рождает Одно, Одно рождает Два, Два рождает Три, Три рождает все сущее (десять тысяч вещей)».

Предлагая свою интерпретацию § 42 «Дао-дэ цзина», Цзун-ми легко устанавливает параллели между буддийской и даосской космологией.

Так, *акаша* рассматривается им в качестве аналога дао Лао-цзы, ветер, формирующий первую опору мира для Цзун-ми, — это «одно» «Дао-дэ цзина», единая аморфная пневма, первозданный хаос. Златоцветные облака, из которых начинает идти дождь, создающий вторую, водную, опору мира, для Цзун-ми оказывается аналогией Великого предела (*тай-цзи*), т. е. выделившихся из единой пневмы инь-ци и ян-ци, тогда как сам льющийся вниз дождь — сгущающаяся «отрицательная пневма» инь-ци, образующая землю, пребывающую первоначально в виде растворенной в воде мути.

Все расположенные над землей миры («миры от небес Брахмы до Сумеру») — это небо, образованное «положительной пневмой» (*ян-ци*). Этап космогенеза от появления небес Брахмы до формирования земли соответствует, согласно Цзун-ми, периоду даосской космогонии, обозначенному «Дао-дэ цзином» фразой «Одно рождает Два». Следующий этап — появление человека, который первоначально был подобен небожителям: «Существа от мира счастья второй дхьяны до самого низа — это люди. Вот и «Два рождает Три», — так Цзун-ми проводит дальнейшие аналогии.

В период, прошедший от питания людей «земляными лепешками» («земляным пирогом») до их окончательного огрубления и порабощения влечениями и привязанностями, утверждает Цзун-ми, появляются все прочие живые существа и вещи: «Это как раз (тот период, о котором говорится): „Три рождают все десять тысяч вещей“».

Однако на этом проведение параллелей между буддийской и даосской космологией не прекращается, ибо Цзун-ми от констатаций параллелей переходит к сравнительной оценке двух видов космологии, которой он и завершает космологический фрагмент своего трактата. В оценке Цзун-ми наиболее отчетливо проявились его апологетические установки как буддийского мыслителя.

Цзун-ми утверждает, что даосизм является глубочайшим небуддийским учением, а Хинаяна, к учению которой он, как уже говорилось, относит космологию, — ничтожнейшим из всех буддийских учений*. Последнее утверждение вполне естественно, поскольку Цзун-ми как приверженец махаянской школы хуаянь не мог не оценивать Хинаяну достаточно низко. Даосизму же Цзун-ми оказывает, видимо, предпочтение перед конфуцианством (хотя общая тенденция Цзун-ми при рассмотрении этих двух учений — анализировать их вместе как элементы единого при сопоставлении с буддизмом собственно китайского идеологического комплекса) из-за достаточно очевидного религиозно-философского характера последнего.

Ведь даосизм как практически единственная развитая собственно китайская религия, с которой взаимодействовал буддизм, обнаруживал гораздо более и содержательных, и структурных параллелей с буддизмом, нежели конфуцианство.

Общий вывод Цзун-ми в известном смысле задан априорно вследствие его апологетической установки. Он заключается в утверждении, что даже ничтожнейшее из буддийских учений (Хинаяна) превосходит глубочайшую из «внешних» доктрин (даосизм). Следовательно, и буддийская космология с точки зрения Цзун-ми превосходит даосскую. Но каково же основание у Цзун-ми для этого вывода?

Цзун-ми, как уже говорилось выше, установил соответствия между даосской космогонией и буддийским учением о происхождении мира. Однако буддийская космология —

* Данное утверждение Цзун-ми связано с его безусловным пониманием самостоятельности китайской культуры во всем ее отличии от буддийской традиции. Но как мыслитель-апологет Цзун-ми стремится показать превосходство даже низшего (для него) направления буддизма (Хинаяна) над самым высшим китайским учением (даосизмом).

учение о строении (сансарного) мира, знанием о котором буддизм отнюдь не исчерпывается, поскольку буддийская доктрина совершенно четко говорит о цели буддийского учения — спасении живого существа из этого сансарного бытия. Для даосизма же не существовало понятия сансары, и все его «учение о спасении» предполагало изменение статуса человека в пределах все того же сакрализованного космоса.

Следовательно, с точки зрения Цзун-ми, даосизм ограничивается только знанием о сансаре, не зная ничего о пути выхода из нее и даже не осознавая саму необходимость этого выхода. Об этом Цзун-ми говорит в предисловии к своему трактату: «Так, ныне изучающие конфуцианство и даосизм о близком [к ним] знают только то, что они получили это тело благодаря непрерывной линии предков [от древних] прародителей до их отцов, а об удаленном [от них] знают только лишь то, что единая пневма (*ци*) изначального хаоса разделилась надвое, [породив] *инь* и *ян*. Эта двоица родила триаду: Небо, Землю и Человека. Эта триада [в свою очередь] родила все сущее. [Следовательно], и все сущее, и человек имеют в качестве своего корня пневму».

Естественно, что подобный натурализм не мог удовлетворить такого буддийского мыслителя, как Цзун-ми. Но существовала еще одна причина, делавшая даосскую космологию в глазах Цзун-ми несовершенной. Это отсутствие в даосизме учения о множественности мировых циклов.

Цзун-ми утверждает, что даосы, называющие хаотическое состояние пневмы безначальным началом, не знают, что до этой калпы уже было бесчисленное число мировых периодов и что в будущем они будут без конца повторяться вновь.

Цзун-ми говорит об этом так: «Даосизм знает только одну единственную калпу пустоты до появления этого мира и говорит о ней как о «пустоте отсутствия», «хаосе», «единой пневме», называет ее «безначальным началом», но не знает, что до этой калпы пустоты уже были тысячи тысяч, мириады мириад калп формирования, пребывания, разрушения и пустоты, которые кончались и начинались вновь. Поэтому я знаю, что даже ничтожнейшее из ничтожных буддийских учений, [учение] Малой Колесницы, превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения внешних [доктрин].

И все это из-за того, что нет понимания, что корень этого телесного существования отнюдь не «я». О том, что [в действительности] не является «я», говорят как о свойстве, на котором основывается телесное существование и которое является по причине упорядоченного взаимосоединения матери и психики»⁵⁷.

Буддийская и даосская космогония по Цзун-ми

Буддийская космогония	Даосская космогония
Акаша (пустое пространство).	Пустота и отсутствие (<i>сью у</i>) дао.
Ветер, формирующий первую опору мира.	Единая аморфная пневма (<i>ци</i>), первоначальный хаос. «Дао рождает Одно».
Этап образования «златоцветных облаков» и начало мирового дождя. Этап от появления небес Брахмы до формирования земли.	Великий предел (<i>тай-цзи</i>), его разделение на <i>ян</i> (облака) и <i>инь</i> (дождь). «Одно рождает Два».
Появление человека с качествами небожителя.	Формирование космической триады Неба, Земли и Человека. «Два рождают Три».
Этап от питания «земляным пирогом» до окончательного огрубления человека. Появление прочих существ и вещей. Социогенез.	Появление всего множества сущего. «Три рождают все сущее (десять тысяч вещей)». Социогенез.

Таким образом, Цзун-ми усматривает параллели между традиционной китайской космологией и буддийскими представлениями о мире в двух случаях. Это космогония и учение о социогенезе. Но если, говоря о социогенезе, Цзун-ми сводит все расхождения к отсутствию источников древнейших времен, что привело к различным версиям начала человеческого

Таблица 3

Фундаментальные различия между космологией буддизма и даосизма

Буддизм Хинаяны	Даосизм
«Мельчайшее из буддийских учений»	«Величайшее из небуддийских учений»
Знание о «трех мирах» сансары и знание о пути освобождения из сансарного существования.	Знание только о сансаре. Неведение относительно освобождения.
Знание о бесчисленных мировых циклах.	Знание о формировании мира как о единократном акте. Отсутствие знания о повторяющихся циклах.

общества, то вопрос о космогонии оказывается гораздо более идеологически значимым. Именно здесь Цзун-ми формулирует два тезиса, обосновывающие с его позиций превосходство буддизма перед даосизмом: во-первых, отсутствие в даосизме учения о сансаре и, следовательно, представление о космосе как в его неявленном, так и в развернутом состоянии как о единственной реальности. Отсюда «неполноценность» со-теориологии даосизма, не знающего доктрины религиозного освобождения, и его неспособность ответить столь же полно, как буддизм, на вопрос о сущности человека и причинах его существования в этом мире.

Во-вторых, даосизм ограничивается учением лишь об одном космическом периоде, не зная буддийского учения о множественности мировых циклов, что также сужает религиозный горизонт даосизма, не позволяя понять космос как сансару — мир страдания, непостоянства и непрерывной цепи смертей и новых рождений.

Эти два момента, отмеченные Цзун-ми, весьма важны для понимания принципиального отличия буддийского взгляда на мир от традиционных китайских космологических представлений. Если добавить к этому упоминавшееся выше различие между китайским натурализмом и психологизмом буддийской космологии (психологизмом, не разрушившим параметры мифологического мышления, но сильно трансформировавшим их), то картина окажется достаточно полной. К этому можно добавить и неразработанность в Китае представлений о загробном существовании: отсутствие представлений о космических циклах не просто дополняло отсутствие веры в ту или иную форму перерождений, но и определялось им.

Интересно, что Цзун-ми отмечает и это обстоятельство, но в другой части своего трактата, где речь шла о конфуцианстве и даосизме, отсутствие в которых веры в непрерывность связанных причинными отношениями смертей и рождений оценивалась Цзун-ми как их главный недостаток по сравнению с буддизмом *. И данное сочетание отдельных структур-

* «Если бы жизнь была стихийным получением пневмы (ци), а смерть — ее спонтанным лишением, то кто бы тогда [после смерти] мог стать духом или демоном? Тем не менее если бы в мире были люди, помнящие о своих предыдущих рождениях и знающие свои прошлые деяния, то они подтвердили бы, что данная жизнь является продолжением прошлой. А это уже совсем не то, что обретение пневмы и стихийное получение жизни. Опять же если бы память об осознании себя в качестве духа и демона была бы непрерывной, то все знали бы, что состояние после [физической] смерти совсем не то, что рассеяние пневмы и стихийная утрата жизни». — Цзун-ми. О началах человека. Глава 1. Об уничтожении приверженности к мелкому. С. 708.

но-типологических аналогий и глубоких идеологически значимых отличий обусловил сложный характер динамики взаимодействия двух типов представлений о мире, имевших место в процессе становления буддийской традиции в Китае*.

Существенно, что усвоению элементов буддийской космологии собственно китайскими учениями способствовало не только наличие каких-то совпадений, но и наоборот — еще более значимые различия. Духовная культура Китая, переживавшая острый кризис в течение первого периода интенсивного распространения буддизма, активно вбирала в себя ту новую культурную информацию, которую принес с собой буддизм, а поэтому принципиально новый взгляд на мир, принесенный с собой индийской религией, был гораздо важнее для китайской интеллектуальной элиты того времени, нежели общее с китайской традицией.

Буддизм же, напротив, склонен был подчеркивать свое духовное родство с учением конфуцианской классики и даосских философов, чтобы облегчить процесс культурной адаптации**. В результате весьма существенные стороны буддийской космологии оказались введенными в глубь даосской, а потом и конфуцианской традиции, тогда как сама буддийская космология в ее классическом абхидхармистском варианте оказалась значительно менее затронутой китайским влиянием.

Последнее проявилось в большей степени на специфических истолкованиях космологических представлений в тех или иных собственно китайских буддийских школах, но и здесь абхидхармистские представления о мире оставались своего рода инвариантом, вариантами которого оказывались

* Соотнесение китайских космологических понятий с буддийскими характерно и для написанных в Китае апокрифических буддийских сутр. Так, китайская «Сутра о Трапуге и Бхаллике» (*Тивэй Боли цзин*), написанная в 460 г. монахом Тянь-цином в северном Китае и собранная по фрагментам японским ученым Цукамото Дзэнрю, соотносит пять буддийских обетов для мирян (не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не пить опьяняющих напитков и не лгать) не только с пятью основными моральными категориями конфуцианства (гуманность, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность — пять постоянств), но и с космологическими принципами (пять первоэлементов, пять планет, пять цветов, пять священных гор и т. п.), рассматривая их в контексте традиционного китайского классификационизма.

Текст также гласит: «[Пять заповедей] — это корень Неба и Земли и источник всех одухотворенных существ. Когда Небо следует им, силы инь и ян приходят в гармонию друг с другом; когда Земля соблюдает их, десять тысяч вещей порождаются. Они — мать десяти тысяч существ, источник великого дао — Пути и совершенная основа нирваны»⁶⁸.

** Это характерно в особенности для первого этапа рецепции буддизма в Китае и для периодов активной антибуддийской критики со стороны тех или иных представителей государственной власти позднее.

с большей или меньшей степенью близости различные космологические учения тех или иных буддийских школ. Но в еще большей степени здесь характерно то установление аналогий со всем их идеологическим подтекстом, которое продемонстрировал Цзун-ми в рассматривавшемся выше фрагменте своего трактата «О началах человека».

Следует отметить также, что, обращаясь к рассмотрению традиционных китайских представлений, Цзун-ми занимает позицию человека, стоящего вне данной (классической китайской) культурной традиции, т. е. даже в IX в. буддизм не был полностью включен в систему традиционной китайской культуры в качестве ее равноценного компонента и воспринимал себя в качестве учения иного порядка. Именно эта позиция позволяла Цзун-ми обсуждать самые основополагающие категории китайской культуры, которые отнюдь не являлись объектом рефлексии для ее носителей. Это ярко проявилось, в частности, при анализе Цзун-ми противоречий (до него просто не замечавшихся китайской традицией) в конфуцианской доктрине «небесного веления». Эти противоречия он видит, с одной стороны, в несоответствии доктрины «веления Неба» другому важнейшему положению — об абсолютной беспристрастности Неба, а с другой — в несовместимости концепции обусловленности всего волей Неба и призывов к нравственному совершенствованию, содержащихся в китайских учениях. Если все установлено Небом, то оно не беспристрастно, ибо установило преобладание несчастий над счастьем и бедности над богатством. Если же все зависит от Неба, то филиппики китайской классики против дурного правления и призывы к исправлению нравов лишены какого бы то ни было основания⁵⁹.

Но объектом рефлексии Цзун-ми являлась не только китайская, но и индийская культура, а также сама проблема соотношения норм и ценностей двух культур. Так, говоря о соотношении буддийских и конфуцианских моральных принципов, Цзун-ми заявляет: «Поэтому Будда преподавал миру учение о пяти постоянствах. Хотя в Индии форма внешнего выражения учения о них для мирян отличается от нашей, наказания за зло и награды за добро ничем не отличаются от наших, также нет отличия и в понимании гуманности, справедливости и других добродетелей из числа пяти постоянств. Вот пример того, как поступают добродетельные: в этой стране люди при приветствии складывают руки и поднимают их, а тувани (тибетцы. — Е. Т.) расслабляют руки и дают им свободно висеть вдоль тела. Будда наказал придерживаться пяти обетов: не убивать — это гуманность, не воровать — это

справедливость, не прелюбодействовать — это благопристойность, не лгать — это искренность, не пить вина и не вкушать мяса — это мудрость, поскольку это полезно для сохранения в чистоте и духа и пневмы»⁶⁰.

Таким образом, Цзун-ми рассуждает по поводу основоположений китайской культуры не с позиций индийской культуры, а как бы несколько отстраненно от той и от другой, что стало возможным лишь благодаря его причастности через буддизм и той и другой культуре и определенной отрешенности от обеих.

Влияние буддийских представлений о мире на даосизм отчетливо заметно уже при Шести династиях⁶¹ (III—VI вв.) и проявилось особенно ярко в трудах крупнейшего представителя даосской школы Маошань Тао Хунцзина (V—VI вв.). Однако это влияние касалось в основном представлений о божествах, рае и аде — последние под влиянием буддизма начинают складываться и в даосизме, обогащая архаические представления о подземном царстве мертвых под горой Тайшань с его судьей, теперь прямо отождествляющимся с Ямараджей буддизма. Способствовали проникновению в даосизм буддийских представлений о рае (в их махаянской редакции, речь идет прежде всего о Западном рае — Чистой Земле будды Амитабхи) и архаические представления о царстве богини Сиванму на мировой горе Куньлунь на западе. Амбивалентность этого обиталища богини — запад как страна умирания и вместе с тем бессмертия — сменяется почитанием рая будды Амитабхи и стремлением к возрождению в этой «земле будды» (*фо ту, фо готу*).

Что касается других аспектов буддийской космологии, то они активно усваиваются даосизмом позднее, в VII—IX вв. Во всяком случае, в созданной в начале XI в. антологии даосских текстов «Юнь цзи ци цянь» буддийский элемент отчетливо присутствует в приводимых там текстах. Более того, «Юнь цзи ци цянь» зафиксировала как более ранние космологические даосские тексты без следов буддийского влияния, так и более поздние, где описывается по существу космология буддийского типа, лишь слегка скрытая (да и то далеко не всегда) даосской терминологией. Именно данный тип космологии и оказывается наиболее значимым для поздних направлений даосизма, сосуществуя с такими фундаментальными для даосизма космологическими представлениями, как «инь-ян», «пять первоэлементов» и т. д.

Прежде всего речь идет об усвоении даосской космологией представления о «трех мирах», названия которых даосизмом целиком воспроизводятся. В целом членение мира по

вертикали не было характерно для собственно китайской традиции и введение ее в даосскую космологию значительно трансформировало последнюю. Идеологическая значимость учения о «трех мирах» возросла в позднесредневековом даосизме настолько, что, когда основатель даосской школы *цзянь чжэнь* («совершенной истины») Ван Чунъян (XII в.) составлял своего рода катехизис новой школы — «Пятнадцать статей, устанавливающих учение» (*ли цзяо ши у лунь*), он включил в качестве тринадцатой статьи принцип «Превзойти три мира» (*чао сань цзе*) — принцип, трактующий состояние бессмертия в буддийском духе как достижение просветленного состояния сознания, выводящего за пределы мира рождений и смертей в «прежде небесный» (*сянь тянь*) мир, за предельный тройственному «после небесному» (*хоу тянь*) космосу.

Если традиционная космологическая система даосской религии основывается на представлении о соотнесенных со сторонами света «девятью небесами» * (*цзю тянь*), то в заимствованной у буддизма космологии центральное место занимают «три мира» (*сань цзе*), состоящие из двадцати восьми небес. Число небес в даосской традиции с ее развитым почитанием астральных объектов соотносилось с традиционным делением небосвода на двадцать восемь основных созвездий — по семь в каждой из четырех сторон света. Эти три мира суть: мир желаний из шести небес, мир форм из восемнадцати небес и мир не-форм из четырех небес **. Каждое из этих небес имеет свое специфически даосское название. Над этими двадцатью восемью небесами находятся еще четыре неба Брахмы (*сы фань тянь*) — в отличие от буддизма, в котором небеса Брахмы считаются низшими и относятся к миру желаний.

Эти три мира с точки зрения даосизма относятся к «после-небесным мирам», а над ними находится царство совершенных личностей — «прежде небесные миры» бессмертных и

* Таким образом, членение пространства по горизонтали было перенесено китайской традицией и на небесные сферы, разделенные на восемь сторон света и центр по аналогии с пространством земли. Позднее (и, видимо, под буддийским влиянием) девять небес иногда рассматривались как расположенные по вертикали слои.

** Ср. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философские исследования Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб. 1994. Здесь речь идет о трех мирах из 37 местопребываний (20 — чувственный мир и 17 — мир форм; мир не-форм без местопребываний).

высших ипостасей дао. Признается в позднем даосизме и возможность посмертного возрождения на одном из небес «трех миров» (время жизни обитателей первого неба — 90 000 лет, выше оно соответственно увеличивается, но истинное бессмертие обретается только в «прежденебесных» мирах).

К X в. в даосизме утверждается и учение о космических циклах — кальпах, обозначавшихся тем же иероглифом (*цзе*), что и в буддийских текстах. Если в начале IX в. Цзун-ми, говоря о даосизме, еще не упоминает об учении о кальпах в этой религии, то, как уже отмечалось, в начале XI в. в даосской антологии «Юнь цзи ци цянь» кальпам (*цзе юнь*) уже отводится особый раздел во втором цзюане этого сочинения.

Учение о кальпах, несмотря на его буддийское происхождение, излагается здесь в традиционных терминах китайской космологии и соотносится с порядком чередования *инь* и *ян*. Единицей измерения выступают сутки как одно круговращение небосвода. Триста шестьдесят таких круговращений составляют один поворот (*чжоу*), соответствующий году. За это же время земля поворачивается на один «градус» (*ду*). Три тысячи шестьсот *чжоу* и *ду* составляют одну малую кальпу. Ее завершение приводит к малому катаклизму, приводящему вначале к стихийным бедствиям, а затем — к обновлению первостихий и всего космоса в целом. Девять тысяч девятьсот *чжоу* составляют «великую кальпу». При этом движения неба (*чжоу*) рассматриваются как относящиеся к *ян*, а земли (*ду*) — к *инь*. Таким образом, общая длительность «малой кальпы» соответствует 2 592 000 лет ($360 \times 3600 \text{ ян} + 360 \times 360 \text{ инь}$), а длительность «великой кальпы» — 71 280 000 лет ($9900 \times 3600 \text{ ян} + 9900 \times 360 \text{ инь}$). Следует обратить внимание на то, что половинный (*инь* или *ян*) цикл «малой кальпы» соответствует 1 296 000 лет: эта цифра, уменьшенная в десять раз, будет играть центральную роль в учении о космических циклах неоконфуцианства.

Конец «великой кальпы» приводит к тотальному разрушению и обновлению мира. В обновленном мире исчезает всякое зло и наступает всеобщее благоденствие. Разрушение мира в результате стихийных бедствий не затрагивает «небесных бессмертных» — высших личностей даосизма, пребывающих в «прежденебесном мире», и «избранный народ» (*чжун минь*), обретающий статус «небесных бессмертных». Отсюда видно, что «небесные бессмертные» соответствуют типологически богам миров форм и не-форм буддизма, также не гибнущим в конце космического цикла.

Приведенная выше схема связана с даосской традицией Маошань. Традиция Линбао («Духовная драгоценность»)

предлагает другой, более простой вариант. Она делит «великую кальпу» на четыре периода: малого *ян*, великого *ян*, малого *инь* и великого *инь*. «Малые» периоды равны 3 300 годам, «великие» — 9 900 годам (по принципу утроения). Таким образом, вся «великая кальпа» занимает по минбаоской традиции 26 400 лет⁶². После завершения половины цикла — *ян* наступает обновление мира. Видимо, такое же обновление предполагалось и в конце всего цикла.

Заслуживает несколько дополнительных слов упоминание об «избранном народе» (*чжун минь*). Это словосочетание впервые стало употребляться в раннесредневековых даосских текстах с эсхатолого-мессианистской окраской для обозначения тех праведников, которых божественный Лао-цзюнь, снизойдя на землю, возьмет с собой в небесное царство горы Куньлунь⁶³. Упоминание о *чжун минь* в контексте учения о кальпах является как бы предвестием сектантских синкретических учений позднего средневековья, соединивших в своей доктрине положения даосизма и буддизма с манихейскими идеями.

В этих сектах (типичный пример — «Белый лотос» или «Учение света»), особенно расцветших в минском и цинском Китае (XIV — нач. XX в.), вера в скорое завершение кальпы связывалась с грядущим обновлением мира, установлением «золотого века» буддой Майтрейей или Царем света (Минван), торжеством последователей секты и их вечного блаженства в новой кальпе. Подобные идеи часто имели непосредственные социально-политические выходы, проявлявшиеся в призыве к свержению утратившей «мандат Неба» правящей династии во имя воцарения Майтрейи. Роль сектантской идеологии в антиманьчжурской борьбе хорошо известна и достаточно подробно описана в русской синологической литературе⁶⁴.

В заключение отметим, что в сектантской традиции представление о смене кальп получило специфически эсхатологическую окраску и во многом оказалось сходно с доктриной «грядущего „царства будущего века“» и ожидания последнего в еретической христианской утопии. Но думается, что подобное сходство имеет типологический характер и не может быть объяснено влиянием ближневосточной культурной традиции через манихейство, поскольку идеи смены исторических эпох в эсхатологической перспективе были характерны для даосизма уже во II в. н.э. Так, «желтые повязки»⁶⁵ и их лидеры из школы «Тай пин дао» заявляли о конце эпохи Синего Неба и установлении царства всеобщего процветания — эпохи Желтого Неба.

Поэтому обоснованным представляется предположение, что внесение в учение о мировых циклах эсхатологических и мессианских мотивов связано именно с собственно китайской религиозной традицией, а не только с влиянием манихейства и тем более — буддизма, в классическом варианте которого подобного рода идеи не получили существенного развития. Действительно, ни идеальный правитель чакравартин, ни даже будда Майтрейя в махаянской традиции не могут быть сочтены мессиями, да и сама идея мессианизма была чужда классическому буддизму с его доктриной универсальности страдания и всеобщего непостоянства сансарного существования*.

В XI в. идея космических циклов усваивается неоконфуцианством, а через него всем верхним пластом китайской культуры и официальной идеологией позднесредневекового Китая. Разработал неоконфуцианскую концепцию циклов философ Шао Юн (1011—1077).

Шао Юн вместо заимствованного из буддизма термина «кальпа» (*цзе*) употребляет восходящее к «И цзину» слово «юань» (досл. «начало»), которым обозначает он весь космический цикл в целом, т. е. конфуцианский аналог «махакальпы». Этот космический цикл делится Шао Юном на меньшие отрезки, которые он условно называет «годом» (*нянь*), «эпохой» (*ши*), «поворотом» (*юнь*) и «совокупностью» (*хуэй*). Их соотношение следующее: в каждом космическом цикле (*юань*) двенадцать «совокупностей» (*хуэй*), в каждой «совокупности» тридцать «поворотов» (*юнь*), в каждом «повороте» — двенадцать «эпох» (*ши*), в каждой «эпохе» — тридцать лет. Продолжительность всего цикла составляет 129 600 лет**.

Основой для моделирования мирового цикла Шао Юну послужил астрономический год: каждый *юань* представлен собой «космический год», в котором содержится столько же «совокупностей», «поворотов», «эпох» и «лет», сколько в году месяцев, в месяце суток, в сутках — часов (китайская «стража» равна двум европейским часам) и в часах — минут (также «двойных»). Поэтому основные этапы «космического

* В Китае наиболее популярными мессианскими личностями считались будда Майтрейя (Милэфо) и персонаж манихейского происхождения Мин-ван (Царь Света). Культ последнего был характерен для сторонников Чжу Юаньчжана — пауперизованного крестьянина, монаха, сектанта, возглавившего восстание против монгольских завоевателей и ставшего в 1368 г. первым императором династии Мин («Светлая», 1368—1644). Название династии генетически связано не только с конфуцианской интерпретацией слова *мин* как «просвещенности», «мудрости», но и с культом Мин-вана.

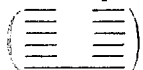
** Т. е. $30 \times 12 \times 30 \times 12 = 129\,600$.

года» были соотнесены неоконфуцианцами с сезонами, обозначенными терминами «И цзина» — *юань* (начало), *хэн* (расцвет), *ли* (польза), *чжэн* (добродетель). Первый соответствует весне (появление живых существ), последний — зиме (разрушение мира), за которым следует новая «весна» и соответственно новый космический цикл. У этих циклов не было начала и не будет конца.

Неоконфуцианская концепция космических циклов таким образом сугубо натуралистична и смоделирована по образцу четырех сезонов года. Она лишена идеи какого-либо целеполагания: мировые эпохи сменяют друг друга чисто автоматически, они не отмечают собой, в отличие от буддизма, движения живых существ к всеобщему просветлению (80 калып как «время просветления») и не движутся кармой живых существ — главным механизмом воспроизведения миров в буддизме. Таким образом, неоконфуцианство, заимствовав из буддизма учение о космических циклах, произвело его депсихологизацию, приведя в соответствие с общим натурфилософским характером традиционной китайской мысли.

Однако схема Шао Юна не исчерпывается вышеизложенным, поскольку включает в себя своеобразную историософию, сопоставимую типологически с учением об обществе «Абхидхармакоши».

Весь космический цикл Шао Юн разделил также и на двенадцать отрезков по числу циклических знаков большого набора. Каждый из них был обозначен одной из гексаграмм «И цзина», расположенных по принципу возрастания, а затем убывания непрерывных (*ян*) черт. Так, у первой гексаграммы, обозначающей появление мира (гексаграмма *фу* — «Возвращение») только одна черта является непрерывной



у второй (возникновение вещей и существ) их уже две, у шестой (полное разворачивание мира) — все черты непрерывные, после чего начинается их уменьшение; последняя гексаграмма (этап уничтожения мира) состоит только из прерывистых черт. Затем цикл повторяется.

Понятно, что двенадцать этих отрезков соответствуют месяцам года и тождественны «совокупностям» (*хуэй*). Период расцвета и мира в целом, *И* человечества приходится здесь на шестой, центральный отрезок, соответствующий, по Шао Юну, времени правления совершенномудрых государей древности до появления первых династических государств. Вся последующая, известная Шао Юну история человечества плюс значительный отрезок последующей истории (включая и нашу

современность) относятся Шао Юном к следующему, седьмому «месяцу» и рассматриваются как начало упадка мира и человечества, причем этот упадок прогрессирует. За всю историю человечества, утверждает Шао Юн, сменились четыре ухудшающихся типа правления: правление августейших, императоров, царей и гегемонов-тиранов. Каждое из типов правлений также соотносится Шао Юном с одним из сезонов: правление августейших — это весна, правление гегемонов — зима.

Правление августейших и императоров (*хуан, ди*) относится Шао Юном к мифической древности, правление царей — к династиям Ся (полулегендарная династия), Шан-Инь и Чжоу. С упадка Чжоу и до эпохи Шао Юна (т. е. с VIII—VI вв. до н. э. до XI в.), с точки зрения философа, установилось правление гегемонов-тиранов. При этом династии Хань едва не удалось достичь уровня «правления царей», остальные же династии значительно ей уступали.

Типы правления, согласно Шао Юну, отличались друг от друга в зависимости от средств, которыми та или иная династия осуществляла управление.

Так, «августейшие» управляли посредством дао, оказывая преобразующее влияние на народ. Императоры (*ди*) управляли посредством *дэ*, таким образом наставляя народ. Цари (*ван*) посредством подвигов упорядочивали Поднебесную, властвуя над народом. И, наконец, гегемоны (*ба*) посредством силы вели народ, ввергая его в борьбу из-за выгоды. Таким образом, почти вся реальная история Китая оценивается Шао Юном как царство насилия и борьбы за выгоду, причем исключение не делается им и для царствовавшей в его время династии Сун.

Здесь представляется необходимым отметить основные отличия между абхидхармистской историей человечества и историей философии Шао Юна.

Во-первых, в Абхидхарме уже сам процесс социогенеза связывается с постепенной деградацией человечества, когда люди постепенно теряют свой полубожественный статус и под влиянием все возрастающего влечения к чувственным удовольствиям (пище) постепенно огрубляются. В результате для предотвращения воровства возникает необходимость в социальной организации общества и избрании царя. Для Шао Юна высший расцвет человечества связывается с уже наличной государственностью в период правления совершенномудрых государей «золотого века».

Во-вторых, версия «Абхидхармакоши» гораздо более детализирована, но менее, нежели у Шао Юна, связана с исто-

рической конкретикой и хронологией. Действительно, даже мифическая эпоха у Шао Юна точно датирована, не говоря уже о последующей привязке его концепции к реальным событиям истории Китая, что отсутствует в буддийской истории социогенеза. Это связано с развитостью историописания в традиционном Китае, обусловленной особенностями официальной идеологии конфуцианства.

В Индии же полное господство циклической модели времени не способствовало становлению и развитию историографической традиции, что проявилось и в отсутствии точных датировок большинства событий индийской истории. Этот взгляд на историческое время нашел свое отражение и в знаменитой пословице: «Было раньше, есть сейчас — не все ли равно».

Модель космоса у Шао Юна совместила в себе циклическое представление о времени с представлением о постепенном развитии, расцвете и последующей деградации общества, сняв таким образом имевшееся в китайской культуре противоречие между представлением о временных циклах и концепцией постепенной деградации общества после утраты «золотого века» древности.

В заключение хотелось бы отметить, что циклическая модель универсума Шао Юна хотя несомненно и была результатом заимствования буддийских космологических представлений, тем не менее имела свои корни и в исходной китайской традиции — циклизме «И цзина». Буддийское влияние прежде всего стимулировало процесс систематизации и концептуального оформления уже имевшихся в китайской культуре представлений и реализации уже существовавших тенденций к созданию универсальной циклической модели космоса ⁶⁶.

* * *

Таким образом, подводя итог сказанному, хотелось бы отметить следующее.

Буддийские космологические представления оказали значительное влияние на развитие традиционных китайских космологических представлений в средние века, особенно в области представлений о времени и космогенезе. Вместе с тем буддийские представления не привели к логике устоявшихся в Китае космологических концепций и не изменили радикально их тип. Буддийское учение о космических циклах, по существу, расширило сферу применения традиционных циклических представлений о времени, базировавшихся в Китае на признании универсальной значимости годичного сезонного

цикла, и привело к созданию циклической модели универсума, утвердившейся и в даосизме и в конфуцианстве.

Значительно меньшим было влияние социальных идей буддизма, введенных в космологическое учение Абхидхармы. Развитая китайской культурой концепция высокосакрализованной власти императора не нуждалась в дополнительной религиозной санкции со стороны буддизма.

Более того, в Китае буддийские монахи, борясь на раннем этапе истории буддизма в этой стране за политическую автономию сангхи, склонны были противопоставлять сакральность императора — космократа, контролирующего силы природы, сансарные по своему характеру, надмирной проповеди буддизма, освобождающего человека из-под власти этих сил. Последний момент особенно четко проявился в полемическом сочинении Хуэй-юаня (V в.) «Монах не оказывает почтения монарху». В этом сочинении рефреном звучит следующая мысль Хуэй-юаня: монах выше императора, поскольку власть последнего ограничена сансарой, тогда как монах является носителем освобождающей от сансары истины учения Будды⁶⁷.

Данное обстоятельство, разумеется, не мешало императорам, покровительствующим буддизму в период наивысшего влияния последнего (раннее средневековье), провозглашать себя правителями — бодхисаттвами (лянский У-ди, VI в.) или поощрять создание своих портретов, на которых они изображались с признаками будды, приравнявсь таким образом к буддийским идеальным царям — чакравартинам, наделенным признаками будды, хотя и менее отчетливыми, нежели у будд. Однако данное обстоятельство лишь придавало им дополнительную сакральность буддийского характера, ничего не меняя по существу в официальной доктрине императорской власти⁶⁸. Что же касается типологически близкой буддийской концепции власти правителя моистской философии, то она прекратила свое существование в качестве живой традиции задолго до начала проникновения в Китай буддизма.

Следует также отметить безусловное влияние буддийской космологии на формирование религиозного даосизма в отношении эсхатологических представлений последнего. Учение о раях и адах, о божествах-судьях умерших и т. п., полностью отсутствовавшее в добуддийском даосизме, со времени деятельности Тао Хунцзина (V—VI вв.) были активно заимствованы даосами из буддийских текстов, причем буддийские образы (в связи с отсутствием китайских аналогов) подвергались лишь минимальной трансформации.

Сама буддийская космология в ее классическом абхидхармистском варианте, напротив, не подверглась сколько-нибудь

заметной китаизации, обеспечивая во многом преемственность и самостождественность буддийского учения в условиях сильнейшей «китаизации» других его аспектов и уровней, включая ряд интерпретаций важнейших доктринальных положений буддизма и его логико-дискурсивный уровень.

Вместе с тем буддийская традиция в Китае допускала установление аналогий между теми или иными аспектами буддийской и китайской космологии и лексическую перекодировку космологической доктрины, что обеспечивало возможность ее перевода на язык китайской культуры. По мере усвоения китайскими учениями ряда буддийских концепций, подобный перевод становился все проще и получал все большее распространение, не трансформируя, а, скорее, оттесняя традиционную буддийскую космологию, описанную ее собственным языком абхидхармистской теории. В результате даже в такой области, как теория буддийской психотехники, Цзун-ми прибегает к графическим символам инь-ян для описания соотношения «просветленных» и «аффектированных» состояний сознания.

Вместе с тем (особенно на уровне народного буддизма) наложение определенных принципов буддийской космологии (как правило, ее махаянского варианта) на внешне сходные традиционные представления обеспечивало широкое утверждение буддийских представлений: «Чистая земля» западного рая будды Амитабхи во многом оттеснила на второй план даосское царство бессмертных на западе — обитель богини Сиванму на западной мировой горе Куньлунь.

Таким образом, рассмотренный выше материал убедительно свидетельствует о важности изучения проблемы заимствований, привносимых в автохтонную, самостоятельную культуру. Эти заимствования, если они касаются существенных сторон воспринимающей культуры, в значительной мере обогащают ее «культурный код», привнося в него новую информацию, стимулирующую развертывание ее творческого потенциала. Не в меньшей степени они способствуют выявлению тех ее сторон, которые до этого толчка извне оставались скрытыми и неявными.

Примечания

¹ О данных аспектах китайских форм идеологии см. работы А. И. Кобзева. Например: Кобзев А. И. Ван Янмин и классическая китайская философия. М., 1983; он же: Генерализация в классической китайской философии. // Народы Азии и Африки, 1986, № 5. С. 43—52.

² В настоящее время появились основания для очень ранней датировки мифа о Пань-гу благодаря реконструкции мотивов орнаментов китайской неолитической керамики. См.: Евсюков В. В. Космогония китайского неолита по изображениям на керамике культуры Яншао. — Древние культуры Китая. Палеолит, неолит и культура металла. Новосибирск, 1985. С. 56—86. Проблема южного происхождения даосизма подробно обсуждалась рядом ученых. См.: Eberhard W. The Social Cultures of South and East China. Leiden, 1968; Izutsu Toshihiko. A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism. Ibn'Arabi and Saj-tzu and Chuang-tzu. Vol. 2. — Studies in Humanities and Social Relations, № 10. Tokyo, 1967; Girardot N. J. Part of the Way: Four Studies on Taoism (essay review). — History of Religions, vol. 11, 1972, № 3, p. 319—337.

³ Предположение о параллелизме структур мифа о Пань-гу и § 42 «Дао-дэ цзина» высказывалось ранее Л. С. Васильевым. См.: Васильев Л. С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 134—158.

⁴ См.: Кобзев А. И. Ван Янмин и классическая китайская философия. М., 1983. С. 25.

⁵ Правильнее было бы говорить «почва», однако здесь употребляется слово «земля» в соответствии с укоренившейся традицией. См.: Кобзев А. И. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина» // Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае» (далее НКОГК). Ч. 1. М., 1981.

⁶ Более подробную схему пяти стихий как классификационных рядов см.: Гэ Чжаогуан. Даоцзяо юй Чжунго вэньхуа («Даосизм и китайская культура»). Шанхай, 1987. С. 38.

⁷ Слегка измененная цитата из «Дао-дэ цзина», § 21.

⁸ См. даосскую антологию XI в. «Юнь цзи ци цянь» («Семь грамот облачного хранилища»), цзюань 2. — «Юньцзи ци цянь», цз. 2. — Сер. Сыбу цункань. Т. 1. Раздел «Хунь-дунь» (Хаос). Б. м., б. г. Пагинация отсутствует.

⁹ «Юнь цзи ци цянь», цзюань 2, раздел «Тай шан» Лао-цзюнь кай-тяньцзин» («Каноническая книга отверзания Небес, [произнесенная] Лао-цзюнем»).

¹⁰ См.: Кобзев А. И. Ван Янмин и классическая китайская философия. М., 1983. С. 106.

¹¹ Об «И цзине» см.: Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.

¹² См. 15-ю главу «Баопу-цзы» («Цза ин», «Смешанные отражения»). — Гэ Хун. Баопу-цзы. С. 70.

¹³ О смысле и порядке построения триграмм «по Фу-си и Вэнь-вану» см. многочисленные материалы А. И. Кобзева, А. М. Карпетянца и С. В. Зинина в сборниках НКОГК (1980—1987).

¹⁴ Подобные же образы совершенного единения с дао, связанные с метафорами «запираания», «замыкания», имеются и в «Дао-дэ цзине».

¹⁵ Подробный и доскональный анализ мифологемы Хаоса в даосизме см. в монографии Н. Ж. Жирардо: Girardot N. J. Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (hun-tun). Berkley, 1983.

¹⁶ Ли в III в. до н. э. составляла 477,84 м (чжоуская) или 497,7 м (цинская). См.: Кроль Ю. Л., Романовский Б. В. Опыт систематизации традиционной китайской метрологии. // Страны и народы Востока. М., 1982. Вып. 23. С. 223.

¹⁷ О Цзоу Яне см.: Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966. С. 163; Fung Julian. A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952. Vol. 1, p. 160—161, 167—168.

¹⁸ См.: Кобзев А. И. Актуальные проблемы истории и теории традиционной китайской науки. // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987. С. 27—30.

¹⁹ Чжан — мера длины. В период династии Хань равнялась 2,765 м. См.: Кроль Ю. Л., Романовский Б. В. Указ. соч. С. 224.

²⁰ Шэн — мера объема. В период династии Хань равнялась 0,1937 л. См. там же. С. 230.

²¹ Русский перевод «Шаньхай цзина» см.: Каталог гор и морей. Предисловие, перевод и комментарии Э. М. Яншиной. М., 1977.

²² Русский перевод см.: Алексеев В. М. Китайская классическая проза. М., 1958. С. 172—174.

²³ См.: «Юнь цзи цзи цянь». Т. 8, цзюань 27.

²⁴ См. там же.

²⁵ Материалы о жертвоприношениях *фэн* и *шань* см. в трактате Сыма Цяня «Фэншань шу»: Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 4. М., 1986. С. 153—193.

²⁶ См.: Eberhard W. The Political Function of astronomy and Astronomers in Han China. — Chinese Thought and Institutions Ed. by Fairbank J. K. Chicago. London, 1973, p. 33—70.

²⁷ См. антологию «Юнь цзи цзи цянь». Т. 7, цзюань 24.

²⁸ Подробнее см.: Miyakawa Hisayuki, Legate Kao P'ien and a Taoist Magician Lü Jung-chih in the Time of Huang Chao's Rebellion. — Acta Asiatica, vol. 27, p. 98—99.

²⁹ См.: Торчинов Е. А. Даосизм и китайские народные верования (социально-психологические аспекты взаимодействия). // Социально-психологические аспекты критики религии. Л., 1986. С. 143—145.

³⁰ Подробно см.: Maspero H. Les procedes de nourrir le principe vitale dans la religion taoiste ancienne. — Journal Asiatique, vol. 228(1937), p. 177—252, 353—430.

³¹ Об этом виде «бессмертия» см.: Robinet I. *Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism*. — *History of Religions*, vol. 19, 1979, № 1, p. 37—70.

³² Wiegner L. *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the beginning to the present time*. Hsien-hsien, 1927, p. 391.

³³ См.: Чжан Бодуань. У чжэнь пянь чжэн и (Правильный смысл «Глав о прозрении истины»). Тайбэй, 1965. С. 8.

³⁴ См.: Ван Мин. Тайпин цзин хэ цзяо (Сводный текст «Канонической книги Великого благоденствия»). Пекин, 1960. С. 221.

³⁵ Подробнее см.: Торчинов Е. А. Этика и ритуал в религиозном даосизме («Главы о прозрении истины» Чжан Бодуаня). — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 213. См. также: Berling J. *The Sincere Religion of Lin Chao-en*. N. Y., 1980, p. 103.

³⁶ См.: Seidel A. K. *La divinisation de Lao Tsen dans taoisme des Han*. — *Publications de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient*, vol. 71. Paris, 1969.

³⁷ См.: Seidel A. K. *The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism*. — *History of Religion*, vol. 9, 1969/1970. № 2—3, p. 216—247; Торчинов Е. А. Даосская утопия в Китае на рубеже древности и средневековья. — Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 104—124.

³⁸ Реконструкция религиозных верований южного Китая на рубеже III—II в. до н. э. по материалам раскопок в Мавандуй см.: Loewe M. *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*. London, 1979.

³⁹ См.: Yang Lien-sheng. *The Concept of „Pao“ as a Basis for Social Relations in China*. — *Chinese Thought and Institutions*. Chicago, 1957, p. 299—300.

⁴⁰ Подробнее см.: Юй Инши. Чжунго гудай сыхоу шицзе гуаньды яньбянь («Трансформация представлений о загробном мире в древнем Китае»). — Яньюань луньсюэ цзи («Записки из сада Пекинского университета»). Пекин, 1984. С. 190—194.

⁴¹ См.: Girardot N. J. *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (hun-tun)*. Berkley, 1983, p. 68—71.

⁴² См.: Гэ Хун. Баопу-цзы. — Сер. Чжу цзы цзинчэн («Корпус философской классики»). Т. 8. Шанхай, 1954. С. 198—200; Торчинов Е. А. Древнекитайский вольнодумец Бао Цзин-янь. — Актуальные проблемы изучения истории религии. Л., 1981. С. 126—140.

⁴³ Интересный сопоставительный анализ представлений о «золотом веке» в различных культурах в связи с рассмотрением легенды о Граале. См.: Рудзитис Р. Братство Грааля. — Угунс. Информационный бюллетень латвийского общества Рериха. Рига, 1989, июль. С. 13—21. В своей статье Р. Рудзитис приводит материал, свидетельствующий о связи представлений о «золотом веке» с представлениями о «счастливых землях»: это «золотой век», перенесенный в настоящее и отдаленный от профанического мира не во времени, а в пространстве.

⁴⁴ О Мо-цзы см.: Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966. С. 106—119.

⁴⁵ См. «Мо-цзы» сяньгу («Мо-цзы» с объяснением и толкованием). — Сер. Чжуцзы цзичэн («Корпус философской классики»). Т. 4. С. 44—61.

⁴⁶ Там же. Гл. 11. С. 44.

⁴⁷ Там же. Гл. 11. С. 45.

⁴⁸ Там же. С. 25—43.

⁴⁹ См.: Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983. С. 3.

⁵⁰ Подробнее см.: Кроль Ю. Л. Проблема времени в китайской культуре и «Рассуждения о соли и железе» Хуань Куаня. // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

⁵¹ См. там же. С. 60—61, а также: Sivin N. Chinese Conceptions of Time. — *Earlham Review*, 1966, № 1, p. 82—92.

⁵² См. там же.

⁵³ См. там же.

⁵⁴ Подробнее о вопросе членения пространства в буддизме и китайской традиции см.: Robinet I. Notes preliminaires sur quelques, anatomies fondamentales entre le Bouddhisme et le Taoisme. — *Incontro di religioni in Asia tra il IIIe il X secolo D. C.* Fierenze, 1984, p. 221—227.

⁵⁵ Подробнее см.: Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования). // Народы Азии и Африки, 1988. № 2. С. 48—51.

⁵⁶ Цзун-ми. Юань жэнь лунь (О началах человека). — Тайсё синсю дайдокоё (Трипитака годов Тайсё), Т. 45, № 1886. Токио, 1968. Цзун-ми был одновременно патриархом школ хуаянь и чань (линия хэцзэ). О нем и его трактате «О началах человека» подробнее см.: Торчинов Е. А. Разделы о хинаянской и махаянской философии в традиционном историко-философском трактате Цзун-ми «О началах человека» (Юань жэнь лунь). // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 140—158.

⁵⁷ Цзун-ми. О началах человека. С. 709.

⁵⁸ См.: Gregory P. N. The Teaching of Men and Gods: the Doctrinal and Social Basis of Lay Buddhism in the Hua-yen Tradition. — *Studies in Ch'an and Hua-yen*. — *Studies in Asian Buddhism*, № 1. Honolulu, 1983, p. 258.

⁵⁹ Подробнее см.: Торчинов Е. А. Буддийский философ о конфуцианстве и даосизме. // XXI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1990. Ч. 1. С. 154—160.

⁶⁰ Цзун-ми. О началах человека. С. 708.

⁶¹ Прежде всего в учении школы Маошань, или Шаньцин (с 364 г.). См. Robinet I. *Op. cit.*, p. 221—239.

⁶² См. Юнь цзи ци цянъ («Семь верительных грамот из облачного хранилища»), цзюань 2, раздел «Цзе юнь» («Круговращение калып»).

⁶³ См.: Торчинов Е. А. Даосская утопия в Китае на рубеже древ-

ности и средневековья (II—VI вв.) // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 120; Seidel A. K. The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung. — History of Religions, Vol. 9, 1969/1970, № 2—3, p. 243.

⁶⁴ См., например: Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» — идеология народного восстания 1796—1804 гг. М., 1972.

⁶⁵ Имеется в виду восстание 184 г., приведшее к гибели империи Хань и проходившее под лозунгами даосской утопии. См.: Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983. С. 158—160; Торчинов Е. А. Даосская утопия в Китае на рубеже древности и средневековья (II—VI вв.). С. 106—107.

⁶⁶ Учение Шао Юна о космических циклах изложено прежде всего в разделе «Гуань у пнянь» («О созерцании вещей») его трактата «Хуан цзи цзин ши шу» (Книга эпох «Канона августейшего предела»). См. также: Чжунго гудай чжумин чжэсюцзя пинчжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). Сюй бянь (дополнительный выпуск). Т. 3. С. 235—240.

⁶⁷ См.: Комиссарова Т. Г. Монах не должен быть почтительным к императору: Из буддийской полемики в Китае в IV—V вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 47—70.

⁶⁸ См. материалы сборника «Буддизм и государство на Дальнем Востоке». М., 1987.

**«БЛАЖЕННЫЕ НЕБЕСА И АДСКИЕ ЗЕМЛИ»:
ПОТУСТОРОННИЙ МИР РАННЕГО КИТАЙСКОГО
БУДДИЗМА ПОПУЛЯРНЫХ ФОРМ**

Космологические представления, которым посвящен настоящий раздел, не обладают той высокой степенью упорядоченности и философского осмысления, которая отличает буддийскую космологию образца Абхидхармакоши. Интересующий нас тип представлений тяготеет к примитивным массовым формам сознания; ему свойственны бессистемность и иррационализм, стихийность и определенная фрагментарность. И все же экскурс в популярные представления о мире, бытовавшие в раннем китайском буддизме, не только уместен, но и закономерен. В буддийской религиозной системе как одной из мировых религиозных систем перманентно сосуществуют два уровня: с одной стороны — элитарный, или «высокий», буддизм ученого монашества, приобщенного к книжной премудрости Учения, а с другой — популярный, или «низовой» (допускается также определение «примитивный»), буддизм мирян, в котором преобладают иррациональный элемент, религиозная фантазия, мистицизм. Именно популярный, или «низовой», буддизм был и остается основной формой конфессии в странах буддийского ареала.

Представления о потустороннем мире, бытующие в китайском буддизме, вызывают неизменный интерес исследователей [17, 18, 29, 37], и интерес этот вполне оправдан. Укоренившись на китайской почве, буддизм внедрился, а затем и подчинил себе сферу китайских верований, связанных с жизнью после смерти и запредельным миром. И все же при обилии исследований, многие из которых выполнены на самом высоком уровне, проблема не может считаться исчерпанной в полной мере уже потому, что вне сферы внимания оставался наиболее архаичный период в развитии этих представлений, совпадающий с ранним периодом и в истории китайского буддизма. Попытаемся восполнить этот пробел, опираясь на литературу, которая до настоящего времени не удостоилась того

внимания исследователей, которого она несомненно заслуживает.

* * *

Исследование популярных религиозных форм на значительном историческом отдалении, как правило, затрудняется недостаточной оснащенностью литературными материалами, и, казалось бы, китайский буддизм в этом отношении не составляет исключения¹. Высокая буддийская книжность и ее представители, продупцирующие буддийское письменное наследие, предавали забвению все, связанное с «невежественным» буддизмом, отстранялись от буддизма в его низовых формах. Благодаря открытию и последующей обработке материалов Дуньхуана, этот пробел удалось существенно восполнить, но только в хронологических пределах нескольких веков на рубеже I—II тысячелетий². Что касается популярного китайского буддизма предшествующих «темных» столетий, то, казалось бы, не остается ничего иного, как вслед за Эриком Цюрхером «ждать открытий второго, более древнего Дуньхуана»³. И все же ситуация представляется нам не столь безнадежной. Китайская литература предоставляет возможность если не исчерпать, то внести определенную ясность в проблему популярного китайского буддизма раннего периода. Такую возможность заключает в себе дошедшая до нас литература буддийских коротких рассказов — сяшо.

В период Шести династий (229—589) из общего потока исторической, философской и географической литературы выделилась повествовательная проза малых форм, объединенная в ряд сборников. В основе этих сборников — короткий (нередко в две-три фразы) рассказ о таинственном и необычайном, занимательном и комическом, почерпнутый или из династийных историй, хроник и других исторических источников, или из фольклорных источников, восходящих к легенде, сказу, преданию, анекдоту⁴. Короткий рассказ III—VI вв. запечатлевает занимательное событие как бы само по себе, не привнося в него назидательного смысла или дидактического оттенка, что и служит основанием к его определению как сюжетной прозы.

Становление сяшо приходится на период все возрастающего влияния буддизма в китайской духовной жизни. Буддийские темы и образы, персонажи и реалии со временем проникают в литературу сяшо, отчетливо прослеживаются в таких классических ее образцах, как *Ши шо синь юй* («Новое изложение рассказанного в миру») и *Ю мин лу* («Записи о скрытом и явном») Лю Ицина (403—444), *Соу шэн хоу цзи*

(«Продолженные записи о поисках духов») Тао Юаньмина (365—420) и др. На рубеже IV—V вв. появляются сборники, составленные буддистами-мирянами на потребу широкой публики, призванные возбудить религиозное чувство в тех, кто «не чтит Будду», укрепить в вере его почитателей.

Сборники буддийских сяшо дошли до нас с существенными потерями. В труде Лу Синя «Изыскания по старинной прозе» приводятся среди прочих подборки фрагментов трех сборников буддийских сяшо: *Сюань янь цзи* («Подлинные события») Лю Ицина, *Мин сянь цзи* («Вести из потустороннего мира») Ван Яня (ок. 450 — ок. 500) и *Цзин и цзи* («Достопамятные происшествия») Хоу Бо (вторая половина VI в.) [33, с. 361—372, 373—458, 459—465]. В последние десятилетия коллекция буддийских сяшо значительно пополнилась благодаря публикации по существу вновь открытой серии китайских сборников о бодхисаттве Гуаньшине (Авалокитешваре), хранившейся в японских монастырях. В этой серии значатся следующие сборники: *Гуаньшинеь инъянь цзи* («Записи свершений Авалокитешвары») Се Фу (вторая половина IV в.), *Сюй Гуаньшинеь инъянь цзи* («Продолженные записи свершений Авалокитешвары») Чжан Яня (первая половина V в.) и *Си Гуаньшинеь инъянь цзи* («Последующие записи свершений Авалокитешвары») Лу Гао (459—532)⁵.

Наибольший интерес в литературном ряду буддийских сяшо представляет сборник Ван Яня *Мин сянь цзи* (далее МСЦ), благодаря которому и стал возможен экскурс в популярные представления о потустороннем мире, бытующие в раннем китайском буддизме⁶. Предварим наш экскурс кратким изложением общих сведений о сборнике.

В подборке Лу Синя приведен сто тридцать один сюжет и авторское предисловие к МСЦ, что составляет едва ли не большую часть от первоначального объема сборника⁷. На эти обширные фрагменты приходится и большая часть дошедшей до нас коллекции буддийских сяшо в целом. МСЦ обращен не к просвещенному монашеству, а к буддийской пастве, к мирянину, жаждущему чуда, благ свыше, чудесного избавления, страшасемуся гнева буддийских божеств. Здесь приводятся краткие эпизоды из жизни воина, купца, крестьянина, чиновника, мало преуспевшего в постижении отвлеченных буддийских истин и понятий, но уверовавшего (нередко на горьком опыте) в могущество буддийских божеств, ожидающего от них благ в настоящей или загробной жизни. Конечно же, основным персонажем МСЦ выступает чиновник чаще среднего, а иногда и высокого ранга, но в литературном контексте сяшо, а быть может, и в исторической реальности,

этот чиновник-грамотей оказывается ближе к непросвещенному, темному мирянину, нежели к ученому монаху-книжнику⁸. Таким образом, буддийские сяшо предстают продуктом не высокой буддийской книжности, а буддизма в его низовых, или популярных, формах.

Ван Янь черпает свои сюжеты главным образом из буддийского (общинного, местного или семейного) предания, полагается на собственные впечатления, письменные свидетельства о чудесных событиях, рассказы очевидцев или участников этих событий. В связи с этим МСЦ несут на себе определенный отпечаток устного творчества [23, с. 77], а сам автор в некоторой мере напоминает нам фольклориста, опубликовавшего материалы своих полевых исследований, но с той существенной разницей, что этот фольклорист безусловно верит в достоверность изложенного.

Едва ли не каждый четвертый сюжет МСЦ посвящается бодхисаттве Гуаньшину-Авалокитешваре. Эти сюжеты отличаются предельной простотой, крайней незатейливостью: Гуаньшинь (все еще в мужском облике) спасает страждущего от меча, кандалов, огня, водной стихии и болезни, а также берет на себя функцию «дарования сыновей», причем откликается на мольбы мирянина и не вполне благочестивого, прежде буддизм не исповедовавшего. Создается впечатление, подтверждаемое на материале ранее упомянутой серии о Гуаньшине, что бодхисаттва Милосердия господствует в пантеоне китайского мирского буддизма⁹.

Значительное место в МСЦ отводится сюжетам, посвященным буддийским вотивным предметам. Поклонение разного рода вотивным предметам, включая ступы, статуи, иконы (а в контексте МСЦ и сутры), приобретает чрезвычайно широкое распространение в раннем китайском буддизме популярных форм, становится основным содержанием его культовой практики. Эти предметы служат мирянину реальными символами отвлеченных (а потому и мало доступных ему) буддийских понятий. Чудодейственная сила изображаемого — будд и бодхисаттв — переносится в МСЦ на изображенное — статуи и иконы, которые наделяются способностью благодетельствовать или карать. Примечательно, что к этому же типу сюжетов сводится в МСЦ исторический эпизод, с которым связывают проникновение буддизма в Китай [33, с. 375].

Обширный класс сюжетов МСЦ посвящается буддийским историческим деятелям. В контексте МСЦ эти сюжеты приобретают отчетливое житийное свойство и по обыкновению сводятся к описанию необычайных происшествий, случившихся с подвижником, разного рода чудес, вызванных или

сотворенных его усилиями. Образ подвижника наделяется столь импонирующими народному сознанию чертами заклинателя, мага, чудотворца. Народному сознанию импонирует и та миссия покровителя и спасителя простого люда, которую в ряде сюжетов возлагает на себя буддийский подвижник¹⁰.

Еще один довольно распространенный класс сюжетов варьирует тему сошествия на этот свет буддийских божеств. Явлению божеств — будд и бодхисаттв — предшествуют чтения сутр, молитвы, посты и т. д., понимаемые как акты прямой коммуникации буддийских адептов с божествами; само явление происходит в первозданном божественном образе или чаще в обличье убогого странника, заурядного монаха и т. д.; уход, а точнее сказать, вознесение сопровождается устойчивым набором чудес: в небо вздымается вихрь, а по воздуху растекается дивный аромат. (Интенсивность того и другого строго обусловлена мерой величия божества.)

Последний обширный класс сюжетов МСЦ представляет для нас особый интерес и находит многие признаки сходства с жанром «загробных видений», широко бытующим в популярной литературе средневекового христианства¹¹. Обычная сюжетная схема здесь такова. Персонаж (с точным указанием имени, места рождения и рода занятий; имени и рода занятий его родителей) заболевает и находится при смерти или (на языке современной медицины) в коматозном состоянии. Через некоторое время (обычно от двух до семи и более дней, но не позже акта захоронения) он оживает, постепенно приходит в себя и рассказывает следующее. На пороге смерти к нему являются посланцы из загробного мира и в экипаже, на коне или пешком препровождают его к месту загробного суда. (Описание маршрута изобилует подробностями.) На суде, сцена которого описывается наиболее подробно, выясняется, что ответчик доставлен в мир жизни раньше отмеренного ему и занесенного в соответствующие списки срока. Его возвращают на этот свет, предварительно снабдив рекомендациями о том, как провести остаток дней (определенный иногда с точностью до дня) с наибольшей для себя (и своей последующей участи в потустороннем мире) пользой. Прежде чем отправиться в обратный путь, он пользуется предоставленной (также и в назидание другим людям) возможностью обойти многочисленные сферы потустороннего мира, наблюдать (или во искупление уже совершенных грехов испытать на себе) муки ада, зреть картины райских блаженств. Обстоятельства возвращения на этот свет и в особенности проникновения в собственную, уже тронутую тленом

плоть — еще одна неперенная принадлежность такого рассказа.

Вне всякого сомнения, сюжеты такого содержания служили весьма эффективным идеологическим средством для вовлечения и удержания паствы в сфере буддийского влияния. Для нас же загробные видения или хождения на тот свет явятся основным источником по популярной космографии раннего китайского буддизма. Но прежде чем вслед за персонажами буддийских сяшо отправиться в потусторонний мир раннего китайского буддизма, попытаемся уяснить для себя те базовые элементы массового сознания, которые лежали в основе и питали такого рода представления. В сюжетном ряду МСЦ прослеживаются три таких элемента или базовые идеологемы, а именно: бессмертие души, загробное воздаяние, собственно представления о потустороннем мире. Обратимся последовательно к каждому элементу этой триады.

* * *

Классическому буддизму было чуждо понятие «души» как некой нематериальной субстанции, присутствующей при жизни и после смерти человека. Здесь господствует представление об отсутствии души — *анатма* (букв. «не-душа»), опирающееся на теорию дхарм. Однако этот строгий теоретический постулат был отвергнут стихией популярного китайского буддизма. Одной из идеологических основ популярного китайского буддизма становится представление о душе в том виде, в каком оно существовало в традиционных китайских верованиях добуддийского периода. Согласно этим представлениям, сформировавшимся по меньшей мере в середине I тыс. до н. э., человек есть сочетание «духовной», или «небесной», субстанции, заключенной в душе *хунь*, и «материальной», «земной» субстанции, заключенной в душе *по*. Предполагалось, что *по* возникает в момент зачатия, а *хунь* при рождении; гармоническое же сочетание этих субстанций нарушается в период болезни, во время сна и, конечно же, в момент смерти. После смерти *по* вместе с телом уходит в землю и становится злым и опасным духом *гуй*, а *хунь* возносится на небо, превращаясь в доброго духа *шэнь*¹². Отголоски такого рода представлений прослеживаются и в буддийских сяшо; в частности, превосходной иллюстрацией к сказанному служит следующий эпизод из МСЦ.

«Сыма Вэньсюань, уроженец Хэнэй, истово верил в закон Будды. В девятом году под девизом правления Юань-цзя

(433) *, когда семья была в трауре по покойной матушке, скончался младший брат Вэньсюаня. Через пятнадцать дней у таблички с именем покойного Вэньсюань увидел брата таким же, каким он был при жизни. Тот извивался в корчах и издавал стоны, слезно моля накормить его. Вэньсюань дал ему поесть, но сказал при этом:

— При жизни ты осуществлял десять добродетелей¹³. Согласно сутрам ты должен был обрести рождение на небе или же на стезе людей. Отчего же ты родился среди духов-гуй?!

Задумавшись, тот согласно кивал головой, но так ничего и не ответил. Ночью во сне Вэньсюань вновь увидел своего брата. Тот молвил:

— Я при жизни осуществлял десять добродетелей и удостоился переродиться на небесах. Тот дух-гуй, что появился утром у алтаря, — это голодный дух-скиталец, а не я сам. Опасаясь, как бы Вам не впасть в заблуждение, я пришел Вас вразумить.

Наутро Вэньсюань позвал монахов вращать *Шурамгама-сутру* и приказал слугам схватить и связать голодного духа. Тогда дух-гуй скрылся под алтарем, а затем выскочил в дверь. При этом вид его был отвратителен. Все страшно перепугались, принялись криками отгонять его прочь. А дух-гуй все повторял:

— Я голоден и хочу есть!

Прошло много дней, прежде чем он исчез» [33, с. 427].

Этот весьма любопытный сюжет содержит, по существу, полный набор традиционных китайских представлений о душе¹⁴. После смерти младшего брата его душа *хунь-шэнь* воспарил в небеса и в награду за буддийские добродетели пребывает в райском блаженстве, а душа *по-гуй*, вероятно, не упокоенная должным образом (быть может, был нарушен обряд похорон), голодная скитается в мире людей. Вместе с тем приведенный сюжет единичен в сюжетном ряду МСЦ, в некотором смысле аномален, а быть может, и является анахронизмом. Массовое сознание, запечатленное в буддийском коротком рассказе, тяготеет к более односложным представлениям о душе как о некоем нематериальном двойнике человека, при жизни заключенном в его физической оболочке, а после смерти существующем от этой оболочки обособленно. В том, что речь здесь идет именно о двойнике, т. е. о полном

* Здесь и далее в круглых скобках в текстах переводов даются европейские соответствия китайским датам и краткие пояснения переводчика.

«тождестве» души и тела, убеждают нас сюжеты «загробных видений», а также эпизоды, рассказывающие о кратких визитах умерших в этот мир к родственникам или друзьям. В том и другом случае с нарочитым постоянством упоминается, что ни обитатели загробного мира, ни визитеры с того света ничем не отличались от тех, кем они были при жизни. Еще более убедительны эпизоды, рассказывающие о возвращении визитеров в потусторонний мир в свою уже тронутую тленом плоть, которыми по обыкновению заканчиваются сюжеты «загробных видений». Приведем некоторые из них.

«Односельчане заполнили всю гостиную залу. Как ни хотел Ли Цин пройти внутрь, ничего не получалось. Случилось так, что тем временем принесли доски, закупленные для изготовления гроба: все домашние и гости вышли на улицу поглядеть. Труп остался лежать в зале. Ли Цин проник в залу и подошел к трупу спереди. Он знал, что тело уже оплакали, и втайне сожалел, что вернулся. Возвратившиеся с улицы люди подтолкнули его сзади. И в тот же миг он слился с тотчас ожившим телом [33, с. 397].

...Еще издали увидев свое покоящееся тело, Сахэ раздумал возвращаться. Провожатый затолкал его силой, и он долго-долго соединялся с собственной плотью, прежде чем ожил [33, с. 408].

...Скоро Чжанхэ прибыл домой. Его отвратил идущий от тела запах, и он не пожелал соединиться с ним. Он стоял у изголовья, когда младшая сестра сзади толкнула его. Чжанхэ упал ничком на труп и сразу ожил» [33, с. 414].

Простыми, но несомненно действенными средствами буддийского короткого рассказа Ван Янь парирует любые попытки поставить под сомнение существование души и поколебать веру в ее бессмертие. Такую попытку в духе конфуцианского рационализма предпринимает, в частности, один из персонажей МСЦ.

«Ван Чжуньчи, по прозванию Юаньцзы, был уроженцем Ланье. Происходил он из семьи конфуцианцев и не верил в закон Будды. Чжуньчи говаривал:

— Если тело и душа после смерти полностью исчезают, тогда причем же здесь Три Периода¹⁵?

В годы под девизом правления Юань-цзя (424—453) Чжуньчи был правителем округа Даньян, а в десятом году заболел и испустил дух. Вскоре он на время ожил. Цзяньканский правитель Хэ Даоли пришел навестить больного, склонился над его ложем. Чжуньчи промолвил:

— Я только сейчас понял, что учение Шакьямуни не ложно. Душа существует и после смерти, и я получил тому доказательство.

— Вы, господин наместник, всю жизнь рассуждали иначе, — возразил Даоли. — Так что же заставило Вас изменить своим убеждениям?!

Чжуньчжи смежил воспаленные веки.

— Дух воистину беспределен, а не верить в учение Будды недопустимо, — изрек он и скончался» [33, с. 441—442].

Этот эпизод, утверждающий тождество веры в бессмертие души и закона Будды, возвращает нас к полемике, развернувшейся между противниками и последователями буддизма в эпоху Шести династий. Кульминацией этой полемики становятся острые дебаты вокруг трактата конфуцианца-рационалиста Фань Чжэня (ок. 450—515) «Об уничтожимости души», происходившие на рубеже V—VI вв., т. е. в период написания МСЦ. Трактат Фань Чжэня и полемика об уничтожимости души в целом привлекли внимание ряда современных исследователей [16, 24], но окончательному решению этой проблемы препятствует, на наш взгляд, не вполне отчетливое понимание одного важного обстоятельства. Своим острием доводы Фань Чжэня и его сторонников были направлены, конечно же, не на «высокий», ученый, буддизм, который, как известно, отрицал существование души, а на идеологические основы «низового», популярного, буддизма, приобретавшего все большее (если не главенствующее) влияние в духовной жизни Китая V—VI вв. Оппонентами Фань Чжэня выступали не представители ученого монашества, а буддисты-миряне, вряд ли сведущие в буддийской догматике [13, 14]. Выясняется и чрезвычайно любопытное для нас обстоятельство, а именно то, что среди оппонентов Фань Чжэня был и автор МСЦ Ван Янь. Его реплика приводится в биографии Фань Чжэня из *Нань ши* («История Южных династий») дословно:

«О горе! Господин Фань не знает, где пребывают души его предков!» [36, л. 116].

Довод Ван Яня столь же незатейлив, сколь и традиционен: к нему прибегали многие буддисты-миряне, отстаивающие бессмертие души в полемике с Фань Чжэнем [13]. Представления о душе тесно связаны с культом предков — едва ли не важнейшим элементом традиционных китайских верований. Чужеземная религия, исключившая культ предков из сферы своих интересов, вряд ли могла рассчитывать на широкий приток китайских адептов. По ряду сюжетов из сборника Ван Яня мы можем судить, что уже в IV—V вв. буддизм

внедрился и освоил эту важнейшую область китайской духовной жизни. Буддийское монашество активно участвует в отправлении культа предков, кульминацией которого становится пятнадцатый день седьмого месяца, а буддист-мирянин, озабоченный участью своих предков в загробном мире, пользуется набором средств, сложившимся в популярном китайском буддизме: пожертвования и участие в буддийских обрядах, совершаемых во благо усопшим предкам, накопление религиозных заслуг для последующей передачи покойным, пожертвования монашеской общине, которые также могут быть переданы на счет усопших, и т. д. Понятно, что именно культ предков стал главным и несомненно наиболее весомым аргументом Ван Яня и других буддистов-мирян в споре о «неуничтожимости души».

Другим аргументом в пользу бессмертия души служат сюжеты, содержание которых сводится к метампсихозу, или трансмиграции душ. Приведем один из таких сюжетов.

«Сян Цзин, по прозванию Фэнжэнь, был уроженцем Хэ-нэй. Семья Фэнжэня жила в округе Усин, когда умерла его малолетняя дочь. Болезнь еще только начиналась, когда девочка играла с маленьким ножиком. Мать вырвала у нее нож, но при этом поранила себе руку. Минул год после окончания траура, и мать родила еще одну дочь. Когда дочери было четыре года, она спросила у матери:

— Не у Вас ли сейчас нож, которым я играла когда-то?

— У меня нет никакого ножа, — ответила мать.

— Ведь Вы выхватили его у меня и поранили себе руку. А говорите, что его у Вас нет, — настаивала дочь на своем.

Мать была крайне изумлена и обо всем рассказала мужу. Тот спросил:

— А тот нож все еще у тебя?

— Я храню его в память о покойной дочери, — ответила жена.

— Нужно положить этот ножик вперемешку с другими. И пусть она сама его отыщет, — сказал Фэнжэнь.

Дочь обрадовалась, схватила тот самый нож.

— Вот он! — воскликнула она.

Отец и мать, взрослые и дети поняли тогда, кем она была в предшествующем перерождении» [33, с. 413].

Этот и несколько других сюжетов столь же занимательного содержания призваны подтвердить бессмертие души и ее способность к переселению. Вместе с тем они довольно редки в корпусе МСЦ, ибо основной сюжетный ряд сборника связывает идею бессмертия и трансмиграции души с представлениями о загробном воздаянии.

В ходе ранее предпринятого нами краткого экскурса в литературу сяшо эпохи Шести династий мы отмечали, что изначально короткий рассказ, определяемый иногда как сюжетная проза, был вовсе лишен дидактического смысла, даже оттенка назидательности. В этом отношении буддийский короткий рассказ представляет собой полную противоположность. МСЦ пронизаны откровенной дидактикой, насыщены отчетливо выраженным правоучительным смыслом. В основе назидательного содержания буддийского сборника лежат представления о загробном воздаянии, определяющие этическое содержание мирского буддизма, регулирующие повседневную жизнь и нормы поведения мирянина.

Современные исследователи сходятся во мнении о том, что идея загробного воздаяния, обуславливающая участь в потустороннем мире земными добродетелями, не сформировалась (или оформилась не вполне отчетливо) в китайском массовом сознании добуддийского периода [5, с. 73, 21]. Здесь, как и в земной реальности, преобладало «право сильного» или словесный принцип, предписывающий императору, его приближенным, знатым особам и чиновникам высокого ранга благую участь и в жизни после смерти [7, с. 87]. При этом похороны и последующие регулярные пожертвования родственников, совершаемые в соответствии с рангом умершего при жизни, были призваны подтвердить и обеспечить его посмертный статус.

Существенные трансформации в китайском массовом сознании происходили под влиянием буддизма во II—III вв., а особенно интенсивно в IV—V вв. Как свидетельствует буддийский короткий рассказ, именно в IV—V вв. в китайском массовом сознании возобладал принцип загробного воздаяния, ставящий посмертную участь в исключительную зависимость от добрых либо дурных деяний при жизни. Универсальным и абсолютным критерием в оценке деяний служат при этом буддийские религиозно-этические нормы, идеал праведности буддиста-мирянина, предписывающий безусловную веру (не обязательно помноженную на знание) в закон Будды и могущество буддийских божеств, преклонение перед Тремя драгоценностями (Буддой, его Учением и общиной), наконец, исполнение религиозных заслуг, под которыми понимаются исполнение буддийских обетов мирянина, пожертвования общине и монахам, просящим подаяния, донаторство или участие в строительстве буддийских культовых сооружений, изготовление буддийских votивных предметов, пожертвования и участие в религиозных церемониях и т. д.

Идея воздаяния популярного китайского буддизма коррелирует с понятием «карма», обладающим довольно сложным религиозно-философским содержанием. В массовом сознании понятие «карма» утрачивает это содержание и в некотором смысле напоминает понятия «участь», «удел», «доля». По замечанию выдающегося отечественного буддолога О. О. Розенберга, в таком значении карма может быть сближена с учением о возмездии в других религиях мира [12, с. 170].

В контексте МСЦ кульминацией темы загробного воздаяния становится сцена загробного суда, которая, конечно же, служит действенным средством по вовлечению и удержанию паствы в сфере буддийского влияния. Идея воздаяния находит воплощение в образе загробного суда, ужасающего буддиста-мирянина своей предельной конкретностью.

«...Чжао Тай направился в город, прошел двустворчатые ворота и очутился перед черным строением этак в несколько тысяч этажей. Мужчин и женщин, старых и малых было там тоже несколько тысяч. Они стояли рядами, и служки одевали их в черные одежды. Пять или шесть служек записывали имя и фамилию каждого для представления в соответствующее ведомство. Имя Тай было тридцатым в списке. Вдруг несколько тысяч мужчин и женщин, а с ними и Чжао Тай, все разом двинулись вперед. Глава ведомства сидел, обратясь лицом к западу. Он бегло сверил списки, и Чжао Тая отправили на юг через черные ворота.

Человек в темно-красных одеждах сидел у большого здания и по очереди вызывал людей. Он вопрошал Чжао Тая о содеянном при жизни:

— Какие ты содеял преступления и совершил какие благодеяния? И посмотрим, правду ли ты скажешь? Среди людей постоянно находятся наши представители от Шести отделов¹⁶. Они по пунктам записывают все доброе и дурное. И упущений не может быть никаких!

— Мой отец и старшие братья служили и получали содержание в две тысячи даней¹⁷. Я же с молодых лет был при семье, предавался ученым занятиям, и только. Не служил и не совершал преступлений, — отвечал Чжао Тай.

Чжао Тая послали служить чиновником по поручениям в водное ведомство. Ему были приданы две тысячи человек, которые вычерпывали со дна песок и укрепляли берега. Трудился он денно и ночью без усталости. Потом из чиновников по водному ведомству его перевели в военные наместники, и там он узнал, что происходит в аду» [33, с. 377—378].

Итак, всякого, кто смертен, ожидает решение загробного суда, обладающего высшей прерогативой и компетенцией.

Избранная загробным судом мера наказания и поощрения всегда справедлива (суд располагает подробнейшим досье на каждого, кто предстанет перед ним, и учитывает как отягчающие, так и смягчающие обстоятельства) и определена соотношением заслуг и прегрешений мирянина в предшествующей жизни. Праведник вправе надеяться на вполне приемлемую форму перерождения либо уповать на райское блаженство; грешника же неизбежно ожидают адские кары с последующей неблагоприятной формой перерождения. Причем форма такого перерождения строго обусловлена мерой прегрешений.

«... Покинув обитель, Чжао Тай увидел город в две сотни *ли* под названием Город меняющих обличье. Тот, кто завершил пребывание в земном аду, получал в этом городе превращение согласно содеянному. Чжао Тай вошел в город и увидел земляное здание в несколько тысяч комнат, крытое черепицей. К каждой комнате вела улочка, а посередь города стояло высокое кирпичное здание, обнесенное разукрашенной изгородью. Там было несколько сотен служащих. Сверяясь по бумагам, они определяли губителей живых существ в бабочки-поденки, рождающиеся утром и гибнущие вечером, грабителей и разбойников — в свиней и баранов, приготовленных на убой, развратников и лентяев — в журавлей и уток, кабаргу и оленя, болтунов — в гусей, сов и филинов, должников и ростовщиков делали мулами, овцами и лошадьми» [33, с. 378—379].

Отвлекаясь от живописных подробностей, мы по поводу приведенного эпизода должны заключить, что идея загробного воздаяния в сочетании с идеей о бессмертии души неизбежно приводит адепта популярного буддизма к эмоционально окрашенному представлению о переселении, или трансмиграции душ. Представление о трансмиграции служит для профана-мирянина заменой или упрощенным вариантом высокой теории перерождения классического буддизма. Такого рода представления лишь в малой степени и весьма приблизительно соотносятся с догматикой ученого буддизма, но в полной мере доступны и чрезвычайно привлекательны для упрощенного мирского сознания, примитивного типа мышления.

* * *

Приступая к рассмотрению популярной космографии раннего китайского буддизма, мы обязаны оговориться, что в изложении МСЦ такого рода представления не претендуют ни на строгую определенность, ни на исчерпывающую полноту.

Массовому сознанию, отраженному в буддийском коротком рассказе, конечно же, чуждо стремление (как, впрочем, и способность) к четким дефинициям или системному анализу. И это обстоятельство ни в коей мере не должно нас разочаровывать. Напротив, МСЦ предоставляют нам уникальную возможность познакомиться с «реальной» картиной потустороннего мира, пусть фрагментарной и не четко оформленной, но запечатленной и глубоко укоренившейся в массовом сознании китайских буддистов-мирян.

Представления о потустороннем мире входили в древний добуддийский пласт китайских народных верований. В рамках этих представлений смерть воспринималась не как уход в вечное небытие, но как переход в иное состояние или инобытие, развернутое в ином, нежели мир живых, пространстве. Иной мир вписывается в китайскую картину мира как царство мертвых, противопоставленное миру живых, обитель божеств, небожителей, духов и других мифологических персонажей. Главенствует же в сфере этих представлений культ Неба как высшего, направляющего начала, персонафицированного в образе Небесного, или Верховного, императора, повелевающего судьбами всех сущих — живых и мертвых.

Подчиняясь закономерностям массового сознания, географические координаты добуддийского потустороннего мира колеблются в весьма широких пределах. Наиболее архаичный пласт представлений восходит к идее «мировой оси» и относит мир иной далеко на запад, в горы Куньлунь, где царствует Матушка правительница Запада — Сиванму. Впоследствии обитель душ умерших перемещается в ближние пределы Китая, в горы Суншань (соврем. пров. Хэнань); в первые века нашей эры в этом качестве с наибольшим постоянством упоминаются горы Тайшань (соврем. пров. Шаньдун). Местоположение иного мира в горизонтальном пространстве дополняется стратификацией по вертикали, разделяющей три сферы: небо, землю и подземное царство.

В добуддийском коротком рассказе — сяшо, запечатлевшем мифологизированные китайские представления первых веков нашей эры, потусторонний мир все более «приземляется», сближается, а в каком-то смысле отождествляется с посюсторонним миром. Царство мертвых локализуется в глухом, окраинном, но действительно существовавшем уезде, который, кстати сказать, обладал реальным административным статусом, либо оказывается на дне колодца, пещеры, глубокой расщелины, где всякий может очутиться по неосторожности. Соединяет этот и тот миры также мост, появляющийся в различных вариациях и контекстах, а раз-

единяет — водная преграда, чаще река. Граница же потустороннего мира, принимающего подчас облик большого города со множеством китайских архитектурных признаков, проходит по городской крепостной стене с непременными воротами [5, с. 63—73].

Потусторонний мир раннего китайского буддизма, запечатленный в буддийском коротком рассказе, несравненно более сложное и идеологизированное явление, нежели иной мир предшествующей китайской традиции. Идеи бессмертия души и загробного воздаяния лежат в основе, структурируют и придают этим представлениям этическое содержание. В момент смерти, когда душа расстается с телом, покойный, а точнее сказать, дух-двойник покойного, берется под стражу гонцами из потустороннего мира и с этого мгновения подпадает под компетенцию загробного суда. Описание маршрута арестанта и его конвоиров к месту загробного суда содержит некоторые живописные подробности («... по обеим сторонам тянулись заросли терновника, через которые прогоняли всех преступников, — такие густые и колючие, что невозможно ступить», «... шли по очень гладкой и чистой дороге», «... его взору открывалась дорога, пролегающая по местности пустынной и суровой»), а в ряде сюжетов и дополнительную ориентировку по сторонам света: куда лежал их путь от смертного одра. Такая ориентировка, казалось бы, дает основания для более или менее точной локализации потустороннего мира. Между тем эти основания оказываются весьма зыбкими, поскольку подобные указания разнятся от сюжета к сюжету: восток, северо-запад, север, юго-восток. Остается предположить, что и раннебуддийский потусторонний мир не поддается точной локализации, а по сути лишен строго фиксированного местоположения. Наши предположения подтверждаются следующим любопытным эпизодом.

«Жуань Чжицзун был уроженцем Хэдун. В шестнадцатом году под девизом правления Юань-цзя (439) он был в округе Чжунли (соврем. пров. Аньхой) при окружном наместнике Жуань Ине. Жуань Инь вместе с Чжицзуном прибыл в глухую деревню. Их сопровождал окружной чиновник по тайному надзору Бянь Дин. Они пришли к людям, которые как бы заснули, да так и не могут проснуться. Народ этот считался мертвым. Он высыпал толпой из ворот и уложил Чжицзуна в гроб. По прошествии ночи он мог говорить» [33, с. 434—435].

Последующий рассказ Чжицзуна о той профилактической экзекуции, которую учинили над ним обитатели иного мира, не менее любопытен, чем приведенный отрывок. Нас, однако,

интересуют не эти драматические события, а исключительно указания на местоположение царства мертвых в пространстве, географические координаты потустороннего мира. В связи с этим выясняется, что иной, запредельный мир вполне уместается в пределах реального китайского мира, в данном случае в границах округа неподалеку от столицы Цзянькан (соврем. Нанкин). Подчиняясь закономерностям массового сознания, стихия популярного китайского буддизма легко переносит потусторонний, запредельный мир в мир реальный.

Как мы уже знаем, к добуддийскому периоду в истории Китая восходят представления о горах Суншань и Тайшань как обители душ умерших. В том же качестве эти горы фигурируют и в буддийском коротком рассказе. Так, в одном из них излагаются события, случившиеся в доме Ван Ху. Неожиданно в дом вернулся дядя, давно уже покойный. На том свете он удостоился высокого чина и стал взыскивать с Ван Ху за нерадивое ведение домашнего хозяйства. На первый раз он ограничился пятью ударами палки, пообещав в установленное время прибыть вновь и провести племянника по «тайной стезе».

«К условленному сроку дядя вернулся и сказал домохозянам Ху:

— Я пойду прогуляться с Ху. А когда прогулка закончится, он вернется домой. Ни о чем не беспокойтесь!

Ху меж тем недвижно лежал на топчане, как будто был совсем неживой. Дядя повел Ху в горы, дабы тот вдоволь насмотрелся на духов-гуй и чудищ. Наконец они пришли в горы Суншань. Духи встречали Ху и потчевали яствами, которые по вкусу не отличались от тех, что едят люди, но с приторным запахом имбиря. Ху подумал про себя, что пора возвращаться, но все вокруг засмеялись.

— Отведав такой пищи, не позволительно собираться во-свояси!

Затем Ху увидел строение с великолепными просторными залами с занавесями и бамбуковой дорожкой безупречной чистоты. Жили в нем два молоденьких монашка. Ху был у них с визитом, и они угощали его всевозможными фруктами: плодами арековой пальмы и другими.

Прогулка Ху была очень долгой. Он обозрел все виды воздаяний, будь то кара или благодать, страдание или наслаждение, и тогда только распрощался с дядей» [33, с. 440].

Этот отрывок с некоторым гастрономическим уклоном служит превосходным свидетельством того, что священная гора Суншань остается обителью душ умерших и в раннем

китайском буддизме популярных форм. Наряду с горой Суншань в том же качестве упоминается, а впоследствии и полностью ее замещает гора Тайшань. Гора Тайшань доминировала в сфере представлений китайцев о потустороннем мире уже в первые века нашей эры, и буддизм, обладающий поистине уникальной способностью адаптироваться в инородной культурной среде, подобрал и переименовал эти представления в духе собственных доктрин. Таким образом уже в конце III — начале IV в. гора Тайшань попадает в непривычный для себя буддийский контекст: миссионер-переводчик Кан Сэнхуэй (ум. 280) помещает упоминания о «стезе гор Тай» в свой перевод *Шатпарамитасаннипата-сутры* (кит. *Люду цзицзин*), а затем Фа-цзюй и Фа-ли ремарку о «земных пленниках гор Тай» в перевод *Дхармапада-сутры* (кит. *Фацзюй пиюй цзин*)¹⁸. Примечательно, что как одна, так и другая сутры активно используют традиционный буддийский прием «уподоблений» — *авадана*, понимаемых как вынужденное, но допустимое «средство» — *упайя* в предельно широкой пропаганде Закона. В форме притчи, легенды, предания подобного рода сутры как бы популяризуют Учение, внедряют азы буддийской премудрости в профанической среде мирян [1, с. 7—9]. В китайском массовом сознании гора Тайшань устойчиво ассоциируется с буддийскими представлениями о потустороннем мире уже с IV в. н. э., приобретая при этом отчетливые признаки земного узилища душ умерших, или преисподней. В этом качестве она присутствует и в буддийском коротком рассказе: один из персонажей МСЦ, явившийся с того света родственникам, сообщает, что его прежде упокоившийся дед занимает должность наместника преисподней гор Тай [33, с. 394].

К архаическим элементам китайского мифологического комплекса следует отнести и образ пограничной реки, разделяющей мир живых и царство мертвых. В том же или близком значении образ реки появляется в одном из эпизодов МСЦ, излагающем обстоятельства возвращения персонажа в сей мир.

«В сопровождении трех служек Аньцзюнь вышел за ворота. Не прошли они и нескольких шагов, как их догнал нарочный, вручивший Аньцзюню верительную бирку со словами:

— Владейте этой биркой, господин! Покажите ее, когда будете проходить через пограничную заставу. И не пытайтесь проскользнуть незамеченным! Нарушитель наказывается каторжными работами! Когда Вам встретится водная преграда, бросьте в нее эту бирку, и Вы сможете ее преодолеть!

Аньцзюнь принял бирку и тронулся в обратный путь. Шел он долго и пришел к большой реке: переправиться через нее не было никакой возможности. Как было велено, он бросил бирку в реку, и в глазах у него сразу же помутилось. Очнувшись он в своем доме» [33, с. 419].

При столь причудливом развитии сюжета, излагающего не перипетии хождения в потусторонний мир, а возвращения с того света, река и здесь сохраняет свою основную пограничную функцию.

Судя по другому эпизоду из МСЦ, мост, соединяющий реальный и запредельный миры в китайских мифологизированных представлениях добуддийского периода, несколько видоизменяет свои функции в популярном китайском буддизме.

«Вэйюань с юных лет уверовал и чтит Три драгоценности (Будда, его учение и община); не ослабевала его вера и теперь — на склоне лет. В седьмом месяце второго года под девизом правления Юань-хуэй (475) с наступлением ночи он лег спать, а перед сном стал раздумывать о том, что все сущее в его бесконечном многообразии умирает и рождается вновь и круговорот бытия бесконечен. Подумал он и о том, откуда произошел сам, и собрался было спать. Совсем стемнело. Светильника в комнате не было, но вдруг Вэйюань увидел у изголовья свет, как будто излучаемый светлячком. Тот ясный лучезарный свет разлился во мраке, а затем исчез. И вдруг вся комната осветилась, как будто на рассвете. Вэйюань поднялся и сел, сложив ладони в молитве. На высоте четырех-пяти *чжанов* (чжан — 3,3 м) над входной дверью он увидел висящий в воздухе мост с красными перилами и беседкой. Неведомая сила подняла Вэйюаня вверх, и он очутился на мосту. По мосту туда-сюда ходили мужчины и женщины. Их одежда покроем не отличалась от той, что носят в этом мире. Последней была женщина лет этак тридцати. На ней была черная куртка и белые полотняные штаны. Она подошла и стала слева от Вэйюаня. Вскоре появилась еще одна женщина: вся в белом, волосы связаны в узел, в руках держит цветы и благовония. Она стала перед Вэйюанем и молвила:

— Вы хотели увидеть свое прежнее обличье?! Это я и есть! Эти цветы я поднесла Будде и потому перевоплотилась в Вас.

Она повернулась к седой женщине:

— А это мое предшествующее обличье, — сказала она и удалилась.

После того как она ушла, моста не стало, а Вэйюань, неведомо как, очутился внизу на прежнем месте. Свет сразу же померк» [33, с. 448—449].

Приведенный отрывок позволяет сделать осторожное предположение, что прежняя функция моста, соединяющего свой и чужой миры, в контексте популярного китайского буддизма несколько усложнилась, дополнилась в сознании мирянина представлениями, обусловленными его конфессиональной принадлежностью: мост становится связующим звеном в круге перерождений, который проходят все живые существа.

Китайская архаика представлена в МСЦ также в образе крепостной стены, разъединяющей посюсторонний и потусторонний миры, а также ворот, их соединяющих [33, с. 377, 451]. Наряду с упомянутыми прежде мифологемами эти архаические элементы входят в категорию универсальных образов или архетипов (мировая гора или «мировая ось», пограничная река и мост между своим и чужим мирами и др.), создающих во многом сходную картину мира в различных культурных традициях. Китайский буддизм инкорпорировал эти архетипы либо в первозданном, неизменном виде, либо с незначительными модификациями.

Существенная метаморфоза происходит с Небесным императором, появляющимся в одном из сюжетов МСЦ. В ходе рассказа о том, как некий шрамана Сэн-гуй был доставлен в мир иной и подвергся загробному суду, выясняется, что его прибытие было преждевременным. Чиновник-цензор удостоверяет акт произвола по отношению к Сэн-гую, сверившись по соответствующей книге, и строго наказывает духов, превысивших свои полномочия. Далее в ход расследования вмешиваются высшие инстанции.

«Появился посыльный и известил:

— Небесный император призывает праведника к себе!

Сэн-гуй прибыл в небесный дворец. Все, что предстало его взору, блистало золотом и драгоценностями, да так ярко, что слепило глаза. Приближенные императора были в красных одеждах и в головных уборах, украшенных драгоценными камнями, в цветах и жемчуге. Император обратился к Сэн-гую со словами:

— Отчего же ты вопреки долгу позволил ничтожным духам вот так запросто схватить тебя?!

Сэн-гуй бил челом всем буддам, взывал к их милосердию, просил о милости. А император продолжил:

— Срок твоей жизни еще не истек. Ныне ты должен вернуться к жизни. Непрестанно радей и всецело совершенствуй-

ся! И не смей часто бывать в домах мирян. Духи-убийцы хватают людей, кого ни попадя. Так случилось и с тобой.

— Каким же образом мне избежать такой участи: быть схваченным? — встревожился Сэн-гуй.

— Повсеместно творите благие дела. Это самое лучшее! Если же не располагаете средствами, то блюдите восемь заповедей¹⁹! Тогда при жизни не причините никому непредвиденного зла, а по смерти избежите ада. Так будет и с тобой в следующий раз, — заключил император и велел Сэн-гую отправляться в обратный путь» [33, с. 421].

Небесный император популярного китайского буддизма сохраняет за собой статус Верховного владыки запредельного мира, но осуществляет свою абсолютную власть исключительно во благо буддизму и сообразуясь с его постулатами. Его выдержанные в духе буддизма сентенции не оставляют в этом сомнения.

Впрочем, в массовом сознании китайских буддистов-мирян на ту же высшую позицию в иерархии запредельного мира претендует мифологическая фигура явно некитайского заимствованного происхождения. Божества, наделенные в сюжетном ряду МСЦ священным титулом китайских императоров, а именно Четыре Сына Неба — в изначальной иноземной традиции именовались Четырьмя Владыками-Чатурмахараджа и являлись в образах повелителя слонов на юге, владыки драгоценностей на западе, повелителя лошадей на севере, людей — на востоке. Понятно, что в китайском варианте владыка востока трансформируется в правителя Китая [27]. Подобная эволюция образов Небесного императора и Четырех Владык-Чатурмахараджа отражает и общую тенденцию в популярной космографии раннего китайского буддизма: ее исконно китайские элементы наполняются буддийским религиозным содержанием, а элементы, привнесенные буддизмом из иных культурных традиций, ассимилируются, приобретают китайские признаки, китаизируются. Собственно говоря, такая тенденция и позволяет столь разнородным (и, казалось бы, несочетаемым) элементам различных культурных традиций свободно сочетаться в рамках единых религиозно-мифологических представлений.

Исследователи религиозных представлений о запредельном мире, бытующих в различных культурных традициях, неизменно обращают внимание на то, что иной мир с большей степенью приближения к оригиналу копирует мир реальный, в значительной мере воссоздается по образу и подобию окружающей действительности. Это универсальное правило тем более верно в отношении китайских представлений о по-

тустороннем мире. В популярной космографии раннего китайского буддизма элементы, почерпнутые из реального бытия, абсолютно преобладают над фантастическими, внереальными элементами. В запредельный мир переносятся и с нарочитым постоянством упоминаются и отдельные элементы китайской материальной культуры: жилище, мебель, одежда, средства передвижения, орудия труда, утварь и даже пища («... ни одно из блюд ни по виду, ни по вкусу не отличалось от тех, что едят в миру»; «... потчевали яствами, которые по вкусу не отличались от тех, что едят люди, но с приторным запахом имбиря»), и крупные объекты человеческой деятельности («... шли улицей, минуя протянувшиеся один за другим кварталы: люди в мире живут в таких же»; «... они увидели город размером с Чанъань, однако цвета он был черного и весь из железа»). И, наконец, элементы социальной структуры, в основном представленные институтом чиновничества в сферах управления и, конечно же, судопроизводства. Именно в сценах загробных судов насыщение запредельного мира элементами китайской бюрократической системы достигает предельных степеней.

Бюрократизация потустороннего мира популярного китайского буддизма — обстоятельство, давно отмеченное в ряде синологических исследований, опирающихся на материалы сравнительно поздних источников [17; 18; 20, с. 135—137; 25]. На материале буддийских коротких рассказов удается установить, что бюрократическая система потустороннего мира в основных чертах сложилась уже в раннем китайском буддизме IV—V вв. н. э. Эта сложная иерархическая система обслуживает буддийскую идею загробного воздаяния, являясь при этом точным слепком или зеркальным отражением китайской системы судопроизводства того времени. По обыкновению суд находится на территории городского комплекса, чаще в здании городской управы со многими отделами и службами. Суд прекрасно осведомлен: в загробных Шести отделах, упомянутых в одном из приведенных выше эпизодов, накапливается исчерпывающая информация обо всем, что происходит в мире людей. В распоряжении суда — разветвленный канцелярский аппарат, в ведении которого досье на каждого подсудимого, «книги-реестры», «приходно-расходная книга прегрешений» и другая документация. Суду заранее известна мера вины подсудимого, в связи с чем его допрос становится пустой формальностью. Изменить меру наказания способны либо какие-то вдруг открывшиеся смягчающие обстоятельства, либо заступничество присутствующего в суде родственника, знакомого, монаха-наставника, либо

мольбы и пожертвования живых родственников, радеющих в мире о судьбе покойного. Ошибки и превышения полномочий, возможные в низших судебных инстанциях, в высших неизменно пресекаются и строго наказуются: выявление злоупотреблений низших чинов и надзор за порядком судопроизводства входит в круг обязанностей особого чиновника в должности инспектора или цензора [33, с. 420—421]. С тем чтобы дополнить наши представления о системе загробного суда, приведем с некоторыми купюрами следующий эпизод из МСЦ.

«... Вначале появился человек, похожий на посланника, в сопровождении нескольких десятков воинов с мечами и приказал увести Аньцзюня. Воины собирались связать Аньцзюня, но посланник сказал:

— У этого человека есть заслуги. Не связывайте его!

Они прошли более трех сотен *ли* и прибыли к прекрасному дворцу. То была городская управа. Посланник провел Аньцзюня через помещения, похожие на те, в которых размещаются канцелярии. В последнем Аньцзюню вручили бумагу и кисть.

— Двадцать четыре раза напишите имя, которое Вы носили до смерти, — приказали ему.

Аньцзюнь, как ему было велено, принялся писать свое имя. Он написал его лишь несколько раз, когда вошел чиновник для поручений и крикнул громовым голосом:

— Аньцзюнь, войдите!

Когда он вошел, ему объявили приказ о переводе в следственную тюрьму. Служки заспорили; один говорит:

— В большие колодки его!

— У этого человека много благодеяний. Ограничимся колодками в три *чи* (1 *чи* — 0,32 м), — возражал ему другой.

Служки долго препирались, да так ничего не решили. Они принялись смотреть бумаги, долго их изучали и наконец надели на Аньцзюня колодки в три *чи*.

... Появился глашатай и изрек:

— Начальник управы вызывает к себе Аньцзюня!

... Аньцзюнь пошел к управе и увидел там несколько сотен человек, закованных в кандалы. Он вошел в управу вместе с ними. Аньцзюнь был третьим по списку. Они подошли к ступеням. Человек в парадной чиновничьей шапке на голове встал перед узниками и стал зачитывать перечень их преступлений.

... Настала очередь Аньцзюня, и человек, стоявший подле ступеней, зачитал донесение на его имя, к которому присово-

купил обвинения, предъявленные его умершему дяде. Начальник управы изрек:

— Этот человек служил Будде. Он человек великой добродетели. Его дядя губил невинные жертвы, вводя в заблуждение простой люд. Его преступления уже были подвергнуты тщательному расследованию, но поскольку у него были кое-какие заслуги, ему не вменялись в вину отягчающие обстоятельства. Ныне же он еще и возвел напраслину на безвинного!

Начальник приказал немедленно схватить и притащить сюда дядю, а Аньцзюню велел возвращаться:

— Когда вернешься, добром послужи правому делу упрочения Закона. Тебе отмерен срок в девяносто три года. Неукоснительно его соблюди! И не смей приходить еще раз раньше времени!

Когда Аньцзюнь выходил из управы, его остановил начальник канцелярии:

— Вы, господин, должны быть исключены из списка умерших.

... В сопровождении трех служек Аньцзюнь вышел за ворота. Не прошли они и нескольких шагов, как их догнал нарочный, вручивший Аньцзюню верительную бирку» [33, с. 417—419].

Приведенный эпизод содержит наиболее полный перечень должностных лиц, составляющих иерархическую систему загробного суда. Верхнюю ступень в этой системе занимает Верховный судья или Начальник управы, обладающий правом на единоличный и окончательный вердикт по делам, рассматриваемым в суде. В его непосредственном подчинении — главный обвинитель на суде и начальники отделов судебной канцелярии. Среднее звено в судебной иерархии составляют чиновники по особым поручениям, делопроизводители и посланники — судебные исполнители, препровождающие умершего в суд. Наконец, низшее и наиболее многочисленное звено представлено штатом посыльных, тюремных служек, воинов-охранников и т. д. Эпизоды подобного содержания, во множестве представленные в МСЦ, позволяют судить о предельном сходстве бюрократической системы запредельного мира и мира реального, что может служить косвенным свидетельством высокой степени сакрализации социальной страты чиновничества и исполняемых ею функций в китайском массовом сознании того времени.

Ключевой фигурой в системе представлений о загробном суде становится, конечно же, Судья, во исполнение Закона о загробном воздаянии повелевающий судьбами обитателей

подземного царства. В контексте «загробных видений» мы сталкиваемся с «нестандартной ситуацией», которая вызвана разного рода судебными казусами и издержками судопроизводства: восстанавливая справедливость и законопорядок, высшие инстанции в лице Верховного судьи возвращают незадачливого визитера к жизни. Общая же ситуация такова, что по приговору Судьи грешник отправляется в ад и, только приняв наказание в отведенной ему мере, возвращается в круг перерождений, в то время как праведник освобождается от наказаний и, минуя подземное царство, предается вечному блаженству на небесах.

В изначальных буддийских представлениях, почерпнутых из индийской мифологии, в роли владыки ада выступает грозное божество Ямараджа, вершащее суд и расправу над несчастными грешниками в своих южных владениях [35, с. 531]. Влияние этих представлений на китайское массовое сознание обнаруживается в преобладающей южной ориентации загробного суда в пространстве «загробных видений» [33, с. 377; 408]. Что касается безымянной персоны Верховного судьи из сюжетного ряда МСЦ, то он еще не приобрел тех черт, которые позволяют с полным основанием отождествить его с индийским прототипом. В одном из приведенных выше эпизодов его функции совмещает Верховный правитель потустороннего мира — Небесный император; в другом же удостоивается исполнять буддийский монах-шрамана.

«На юг вела большая дорога шириной более чем в сто шагов. Идущих по ней путников было несметное множество. У края дороги было возвышение в несколько десятков чжанов, на котором восседал шрамана, окруженный рядами монахов. С северной стороны стоял секретарь с кистью в руке» [33, с. 408].

Последующее изложение событий не оставляет сомнения в том, что перед нами описание загробного суда под предводительством и при участии представителей монашеской общины. Подобная персонализация разве что наводит на размышление по поводу особого статуса монаха в представлении китайского мирянина [7] и, казалось бы, освобождает нас от попыток идентифицировать главу загробного суда с его индийским прототипом Ямараджей. Между тем отдельные эпизоды МСЦ заставляют нас воздержаться от столь категоричных выводов. Так, в обширном сюжете, описывающем загробное хождение Вэньхэ, в качестве высшего должностного лица в загробном суде фигурирует «человек лет сорока-пятидесяти, сидящий лицом к югу» [33, с. 405]. Оставляя без внимания указание на возраст означенной пер-

соны, мы тем не менее должны будем подробно остановиться на точном определении ее местоположения в пространстве. В китайской традиции персона, обращенная «лицом к югу», устойчиво ассоциируется с лицом, исполняющим высшие властные функции в государстве. Попадая же в буддийский контекст, эта метафора неизбежно вызывает иную ассоциацию, связанную с владыкой Ямараджей, правившим в южных пределах. Вероятно, восприятие и этого персонажа в китайском массовом сознании происходит по уже известному нам правилу сочетания традиционных китайских и заимствованных иноземных признаков. В самом тексте МСЦ мы не находим тому окончательного подтверждения: глава загробного суда, обращенный «лицом к югу», остается здесь безымянным²⁰. Однако в одной из ранних версий загробного видения Вэньхэ, помещенной в прежде упоминавшемся сборнике Лю Ицина *Сюань янь цзи* («Подлинные события»), такая номинация осуществлена с полной определенностью²¹. Приведем эту краткую версию полностью.

«Чэн Даохуэй, по прозванию Вэньхэ, был уроженцем Учана. Его семья исстари не веровала в Будду, из поколения в поколение чтит закон Дао. Всякий раз, когда шрамана (буддийские монахи) приходили к Вэньхэ за подавными, он осыпал их попреками, рассуждая при этом так: „В поисках истины и постижении ее проявлений никто не превзошел Лао-цзы и Чжуан-цзы“. А потом он заболел и умер. Повстречавшись с Яньлованом (Ямараджей), он уразумел, что закон Будды достоин почитания, и стал поклоняться Будде» [33, с. 369].

Приведенный сюжет служит хотя и косвенным, но довольно убедительным свидетельством того, что ключевой персонаж буддийского короткого рассказа — глава загробного суда — идентифицируется (либо не исключает идентификации) с владыкой Ямараджей. В традиции популярного китайского буддизма известны периоды и возвышения, и относительного упадка культа Ямараджи. Период наибольшего возвышения приходится на VII—IX вв., когда владыка Яма становится единоличным правителем царства мертвых и подобно Сыну Неба в Поднебесной олицетворяет верховную власть в подземном царстве [20, с. 136—137; 28, с. 179—188]. Начиная с X в. Ямараджа постепенно утрачивает свое господствующее положение в адском пантеоне, с течением времени понизив свой статус до одного из десяти владык ада [17; 18; 35, с. 532—535].

Статус Ямараджи в сюжетном ряду буддийских сяшо приближается к тому пределу, которого он достиг в эпоху

Тан (618—907). Казалось бы, уже в раннем китайском буддизме Ямараджа приобретает облик грозного и всесильного владыки подземного царства, совмещающего функции и главы загробного суда, и повелителя адских земель. Между тем сюжетный ряд МСЦ оставляет устойчивое впечатление, что владыка Яма раннего китайского буддизма функционирует главным образом в первом качестве: его персона появляется, фигурирует, главенствует только в сценах загробного суда, повторяемых с нарочитым постоянством и со множеством подробностей. В связи с этим следует заметить, что в контексте буддийского короткого рассказа загробный суд предстает в некотором смысле гипертрофированной и в чем-то самодовлеющей величиной. (Если описания адов и мучений грешников и бывают опущены в тексте МСЦ с отсылкой к предшествующим сходным сюжетам [33, с. 405], то многочисленные сцены загробных судов приводятся полностью при всем их иногда детальном сходстве.) В китайских популярных представлениях о потустороннем мире позднего времени господствует десятичная структура подземного царства. Судебная палата жестко инкорпорирована в этой структуре наряду и на равных основаниях с восемью департаментами по наложению наказаний (во главе одного из них неожиданно оказывается Ямараджа), а также департаментом, ведающим возвращением грешников, принявших муки, в круг перерождений [17; 18; 35, с. 532—535].

В представлении буддиста-мирянина IV—V вв. загробный суд и система адов сосуществуют как равные величины, не подавляющие одна другую, а в некотором роде и обособленные. В подтверждение сказанному приведем еще один отрывок из серии загробных судов, рассказывающий о злоключениях нерадивого монаха Чжи-да.

«... Посыльные, не переводя дух, примчали Чжи-да к красным воротам. Ворота были красоты необычайной. Чжи-да вошел во внутренний двор. В судебной палате восседал знатный господин в красных одеждах и тюрбане, обличья крайне торжественного и чрезвычайно грозного. По сторонам от него за рядом ряд стояла сотня охранников: все в красном и с мечами наперевес. Увидев Чжи-да, господин приосанился и сурово спросил:

— Человек, ушедший в монахи! Почему у тебя так много грехов?!

— С тех пор как я стал сведущ в Законе, мне не пришлось помышлять о грехе, — возразил Чжи-да.

— А обеты почитать Вы не перестали? — спросил господин.

— К принятию монашеского сана я воистину все обеты заучил наизусть. Последнее время я постоянно исполняю на молебнах обязанности вращающего сутру²². Потому и перестал читать обеты, — отвечал Чжи-да.

— Если шрамана не читает обеты, разве же это не преступление?! Ну а сутру Вы можете прочитать? — продолжал допытываться господин.

Чжи-да начал было читать *Сутру цветка закона* (*Лотосовая сутра*), но произвел лишь троекратный повтор и замолк. Знатный господин приказал слугам, доставившим Чжи-да:

— Отведите его напрямик в землю преступников! Но не смейте мучить слишком жестоко!

Слуги выволокли Чжи-да за двери. Они прошли несколько десятков *ли*: все явственнее слышались во мраке грохот и гвалт, клекотанье и рев. Дорога петляла и терялась во мраке. Наконец они пришли к иссиня-черным воротам высотой в несколько десятков *чжанов*. Те ворота были железными; такими же были и стены города. Чжи-да подумал про себя, что это и есть та адава земля, о которой рассказывают сутры» [33, с. 449—450].

В грозном господине, окруженном стражниками, легко узнаваем владыка Яма, исполняющий уже привычную для нас функцию главы загробного суда. Наделение означенного господина функцией владыки ада теоретически возможно, но довольно проблематично: судебная палата и система адов, или «адовы земли», некоторым образом обособлены и территориально отделены друг от друга («... прошли несколько десятков *ли*»). Подтверждается наше предположение о том, что в массовом сознании буддистов-мирян первых веков нашей эры загробный суд в какой-то мере автономен и определенно равновелик по отношению к другим системам потустороннего мира: аду и раю. Остается выяснить, что же представляли собой две эти системы, наряду с загробным судом формирующие картину потустороннего мира. Но прежде чем последовать за персонажами МСЦ в адовы земли, сделаем краткое отступление, касающееся концепции ада, выработанной в рамках классического буддизма.

* * *

В классическом буддизме ад предполагается низшей из пяти либо шести ступеней всего сущего в смене перерождений, где наряду и на равных основаниях с обитателем ада присутствуют состояния голодного духа-прета, животного (в шестисложной классификации за ним следует состояние демона-асура), человека и небожителя. В составе конструк-

ции, которая служит антитезой нирваны, ад — Нарака (букв.: «лишенный счастья») становится предельным выражением, своего рода гиперболой страданий всего сущего в круге перерождений, обусловленных законом кармы. В традиции абхидхармистской философии, опирающейся на учение о дхармах, ад предстает строгой космологической категорией. Наконец, в медитативной практике монашества видения ада, достигаемые посредством индивидуальных психотехнических приемов, служат подтверждением иллюзорности окружающего мира, визуализированным выражением идеи бренности и страдания всего сущего [29].

В популярном китайском буддизме ад становится эффективным средством по вовлечению и удержанию паствы в сфере буддийского влияния и приобретает иной смысл и содержание. Перед мирянином, уверовавшим в загробное воздаяние, ад предстает аффективно окрашенным объектом, переносится в сферу непосредственного переживания, в конечном итоге абсолютизируется. Преисподняя с неизбежностью ожидает того, чьи грехи перевешивают заслуги: только испытав на себе отмеренные ему адские мучения, грешник удостоивается последующего перерождения. В этом значении ад может быть уподоблен (и уподобляется рядом европейских исследователей [28, с. 180]) чистилищу средневекового христианства, но с одной существенной поправкой: буддийское чистилище в отличие от христианского служит промежуточным звеном между прошлым и будущим перерождениями. Такое уподобление если и правомерно, то только потому, что в мифологизированном массовом сознании буддистов-мирян это промежуточное звено приобретает гипертрофированное, самодовлеющее и едва ли не главенствующее значение.

Для обозначения понятия, которое мы переводим как «ад», «ады» или «преисподняя» в буддийском коротком рассказе употребляется то сочетание *ди-юй* (букв. «земная (подземная) тюрьма»), которое остается наиболее употребительным начиная с первых веков китайского буддизма по настоящее время²³. Буддийская ортодоксия в лице монаха Дао-ши (?—683) предложила собственное толкование этого термина: «подземный» означает лежащий под континентом Джамбудвипа в низшей из сфер перерождений, а «тюрьма» — отсутствие свободы при полном лишении радости и счастья²⁴. В сюжетном ряду буддийских сясшо мы не находим ни столь однозначного, ни столь же упорядоченного определения понятия ада. Отдельные эпизоды позволяют предположить, что в сознании буддиста-мирянина, не искушенного в буддийской догматике, термин *ди-юй* воспринимается в букваль-

ном, более прозаическом значении, заимствованном из земной реальности. Так, одному из визитеров в потусторонний мир дозволяется посетить умерших прежде родителей.

«... Тогда с Юань Ко послали провожатого, и тот повел его по присутственным местам, пока наконец они не добрались до городской стены. Ворота того города были воротами тюрьмы. Юань Ко провели внутрь прямо в дальний конец тюрьмы. Там было множество ветхих утлых строений, стоявших одно за другим тесными рядами. Последним был дом, в котором Юань Ко увидел свою мать, урожденную Ян. Вид у нее был несчастный, совсем не такой, как при жизни. Она увидела сына и обрадовалась. У окна стояла женщина, вся в ранах и рубцах, изуродованная до неузнаваемости. Она позвала Юань Ко, но тому было невдомек, кто с ним разговаривает.

— Это же госпожа Ван. Ты не узнаешь ее?! — удивилась мать, а госпожа Ван молвила:

— В миру я не верила в воздаяние. Хотя у меня было не так много грехов, но однажды я наказала прислугу плетми. Теперь и я приняла кару. От самой смерти меня мучили терзаниями и не давали перевести дух. Только теперь мне выпало свободное мгновение. Я слышала, как сюда вызывают по имени твою старшую сестру, и понадеялась, что она заметит меня. Но так не случилось, и нам придется мыкаться вместе.

Она закончила говорить и зарыдала. Госпожа Ван была главной женой отца. Старшая сестра Юань Ко в это время стояла неподалеку. Провожатый увел Юань Ко» [33, с. 451—452].

Буддийская мораль и китайское уголовное право, конечно же, существенно расходятся в определении вины и меры наказания госпоже Ван. Остальные обстоятельства посещения Юань Ко осужденных родственников приблизительно соответствуют китайской реальности первых веков нашей эры: массовое сознание китайских буддистов-мирян наполняет представления о подземном адском узилище реальным земным содержанием. Доля такого рода «земных» реалий довольно велика в представлениях об аде, благодаря чему создается впечатление некоторой «приземленности» или определенной обыденности этих представлений. Это впечатление уравновешивается только благодаря обширным заимствованиям из буддийской мифологии некитайского происхождения. Приведем подборку такого рода эпизодов из сюжетного ряда МСЦ.

«... Вскоре они увидели какой-то город размером этак с Чанъань. Однако цвета он был черного и весь из железа. Люди там были большего роста: тела как будто покрыты черным лаком, волосы на голове отросли так, что волочились по земле. Шрамана (буддийские монахи) сказали:

— Это демоны — обитатели ада.

Было там очень холодно, и ветер трепал одежды демонов. Лед, будто циновка, устилал все вокруг. Он лежал повсюду и на тех людях: попадал на их головы — и головы отваливались, попадал на ноги — и отваливались ноги.

— Это ледяной ад, — сказали шрамана.

... Несколько человек зацепили Чжан Ина железными крючьями, потащили на север и бросили на склоне высокой горы. Под горой он увидел кипящий котел, мечи и орудия пыток. Чжан Ин уразумел, что перед ним ад.

... Когда Чжи-да прошел в ворота, гвалт вначале усилился, а затем оборвался. Он понял, что то были людские вопли. За воротами сгушалась тьма: снова не видно ни зги. Свет пламени то угасал, то разгорался, и тогда Чжи-да видел впереди себя узников, а за ними людей, истязających их щипцами. Кровь лилась ручьями.

Среди узников оказался дядя Чжи-да. Они увиделись и хотели было перемолвиться, но дяде причинили такую боль, что он не мог вымолвить ни слова.

Чжи-да прошел две сотни шагов и увидел нечто, похожее на рисовый амбар высотой в *чжан* или более. Охранники затащили Чжи-да на крышу амбара. Внутри горел огонь, и пламя охватило Чжи-да: его тело обгорело наполовину. Боль была нестерпимой. Он свалился с амбара на землю и долго не приходил в сознание. Затем охранники увели его.

Чжи-да увидел десять больших железных котлов, в каждом из которых варились грешники. Они то погружались в кипяток, то всплывали на поверхность, а у котлов стояли люди, истязające их щипцами. У тех грешников, кто все же выбирался из котла, глаза были вытарашены, язык вывалился изо рта на целый *чи*, тело покрыто язвами и ожогами. Но смерть так и не брала их. Все котлы были заполнены, и только один оставался пустым.

... Его подцепили на вилы и бросили в кипящий котел. Сахэ видел, как его собственные конечности разрушаются и разваливаются. Вдруг подул ветер, согнавший эти ничтожные останки на край котла. В один неуловимый миг Сахэ стал таким, как прежде.

... Те, кто прибывали в ад, подвергались наказаниям и карам разного рода. Или им иглой прокалывали языки, и

кровь растекалась по всему телу. Или с непокрытыми и мокрыми головами, голые и босые они брели, связанные друг с другом, а человек с большой палкой подгонял их сзади. Там был железный одр на медных ножках, под которым разводили огонь. Людей загоняли на одр, до смерти жарили и парили, а затем возвращали к жизни. Был там еще раскаленный докрасна громадный котел. В нем варили грешников: тела вперемешку с головами разваривались до мельчайших частиц. Кипящее масло бурлило и клекотало, а по краям котла толпились черти с вилами. Триста-четырееста грешников стояли на очереди. Они обнимались и рыдали. Или было там меченосное дерево, высокое и раскидистое, величины необъятной. Корни, ствол, ветви и листья — все было из мечей. Люди, возводившие хулу на других, как будто по собственному желанию взбирались на дерево, цепляясь за ветки. Туловище и голова были в сплошных порезах: раны были так глубоки, что обрубки отваливались.

... Они пришли к горе, вокруг которой не было ни травинки, ни деревца и только земля черным-черна. Была та гора из породы твердой, как железо, а по обеим сторонам от нее — груды белых костей.

... Путь их пролегал через города, и города эти были земным адом. Народу там было великое множество, и каждому воздавалось за прегрешения. Были там сторожевые псы, кусающие людей куда ни попадя. Куски живой плоти были рассеяны по земле, пропитанной потоками крови. Еще были там птицы с клювами, как острые копья. Они с лету вонзали свои клювы, и в кровь людей проникал яд. Птицы то влетали людям в рот, то снаружи клевали их тела. Те уворачивались и истошно вопили, а их кости и мышцы падали на землю» [33, с. 406, 391, 450, 408, 378, 420, 405].

Конечно же, приведенная подборка не позволяет воссоздать полностью оформленной и строго систематизированной картины ада в популярном китайском буддизме первых веков нашей эры. В таком виде картина ада попросту не существовала в профаническом сознании мирянина, склонного к религиозным аффектам и эмоциональному переживанию в ущерб строгому осмыслению. Буддийский короткий рассказ тем и интересен, что фиксирует эти представления без грубых искажений в виде, предельно приближенном к первоначальному. Итак, местоположение ада в потустороннем пространстве устанавливается лишь приблизительно и определяется нижним положением в вертикальной плоскости по отношению к миру людей и далее — раю. Местоположение ада в основании мировой горы — в ней легко угадывается гора Сумеру,

«символизирующая ось мира в индийской мифологии, — классическая схема буддийского мироустройства, влияние которой четко прослеживается в буддийском коротком рассказе. Гора Сумеру появляется в этом значении наряду с ее китайскими аналогами — горами Тайшань и Суншань.

Китайское массовое сознание легко усвоило и классическую символику буддийской inferнальной мифологии: черный цвет и железо в качестве основного составляющего элемента доминируют и в китайских картинах ада. Наконец, в представлениях китайского мирянина об аде прочно запечатлелись и те мифологемы (холодные ады, меченосные древеса, кипящие котлы, огнедышащие одры и амбары, адские птицы, кровожадные псы), которыми изобилуют буддийские канонические сочинения — сутры.

Буддист-мирянин черпал представления об аде, конечно же, не из сутр (чтение сутр предполагало грамотность весьма высокого уровня, которой миряне в большинстве своем не обладали либо обладали не в полной мере) или, точнее сказать, не из сутр непосредственно. Приобщение паствы к «слову Будды» осуществлялось в основном через устную проповедь, учитывающую специфику аудитории и в ее непросвещенной части. Уже в раннем китайском буддизме сложилась и получила повсеместное распространение практика чтения проповедей, приспособленная к вкусам, потребностям и возможностям простонародной аудитории, призванная в доступной и занимательной форме донести до нее основное содержание канона [22; 40, с. 105—115]. Понятно, что inferнальные сюжеты, обладающие, по всей видимости, наибольшим эмоциональным воздействием на слушателя, занимали в этих проповедях особое и весьма значительное место. Как, впрочем, и в образцах буддийской живописи, в первую очередь, в монастырских росписях [2, с. 30, 168]. Эти вторичные источники в основном и питали популярные представления об аде, бытующие среди китайских адептов буддизма. Уяснив для себя и не упустив из виду это важное обстоятельство, попытаемся все же очертить тот круг канонических сочинений, который послужил первоисточником или литературной первоосновой популярных представлений об аде, зафиксированных в коротком рассказе.

К середине V в. в Китае уже сложился большой набор сутр либо полностью посвященных описанию адов, либо в своей значительной части толкующих inferнальные сюжеты. Такие образцы впервые появились во второй половине II в. в переводах Ань Ши-гао: «Сутра о восемнадцати адах-нарака» (кит. *Шиба нили цзин*) приводит inferнальную

конструкцию из восьми горячих и десяти холодных адов, а «Возвешенная Буддой сутра о сошествии в ад в воздаяние за грехи» (кит. *Фо шо цзуйе инбао цзяохуа диюй цзин*) содержит описание двадцати видов адских мучений, среди которых важно упомянуть уже известные нам по буддийскому короткому рассказу кипящие котлы, меченосные деревья, снежные горы, продуваемые ледяным ветром, а также муки грешников, связанных путами²⁵. Немногим позже, в конце II в., в переводе Кан Цзюя получила известность «Сутра вопросов об аде» (кит. *Вэнь диюй цзин*), в которой преисподняя подразделяется на шестьдесят четыре отдела²⁶. Длинные пассажи о мучениях грешников в аду содержит «Сутра ожерелья бодхисаттвы» (кит. *Пуса инло цзин*; санскр.: *Бодхисаттвабхуми-сутра*), во второй половине IV в. переведенная Чжу Фо-янем. Им же в содружестве с Буддхашасом выполнен перевод «Диргхагама-сутры» (кит. *Чан ахань цзин*), который содержит описание восьми больших адов с шестнадцатью малыми адами каждый²⁷. Система из восемнадцати адов со столькими же дополнительными в каждом излагается в «Буддханусмритисамадхи-сутре» (кит. *Гуань фо саньмэй хай цзин*), переведенной в начале V в. Буддхабхадрой²⁸. Тогда же в переводе Ши Бао-юня увидела свет «Буддхапурвакарья-сутра» (кит. *Фо бэнь син цзань цзин*), содержащая подробное описание визита в ад двоюродного брата и злейшего врага Будды Девадатты. И, наконец, последней в этой серии должна быть названа «Сутра сосредоточения-самадхи на очищении и спасении» (кит. *Цзин ду саньмэй цзин*) с системой тридцати адов в переводе Ши Бао-юня и Ши Чжи-яня²⁹.

Этот предельно краткий список (за его рамками, конечно же, остались многие канонические сочинения с inferнальными сюжетами, уже имевшиеся к тому времени в китайских переводах) по сути и составляет письменный фонд или литературную первооснову популярных представлений об аде, бытующих в раннем китайском буддизме. Было бы большой неожиданностью обнаружить полное совпадение описаний ада в буддийском коротком рассказе и канонических сочинениях. (Такие совпадения обычно указывают на книжную природу и высокую степень организации культуры, зафиксированной в литературном памятнике). Более того, в представлении китайского неопита преисподняя не приобрела и строго упорядоченного вида, будь то в варианте восьми или восемнадцати, а тем более тридцати либо шестидесяти четырех адов. И все же отдельные элементы канонических версий ада (в особенности же образные элементы, обладающие наибольшим эмоциональным воздействием) через звенья, опо-

средующие «высокую» и «низовую» культуру, воспринимались и активно, как мы уже убедились, воспроизводились в китайском массовом сознании.

Выше отмечалось, что по прошествии нескольких веков в представлениях китайцев об аде возобладали религиозно-бюрократический культ глав десяти ведомств или департаментов, повелевающих судьбами обитателей царства мертвых. Первую и последнюю позиции в этой inferнальной конструкции занимают ведомства, соответствующие привычным представлениям об аде весьма приблизительно: судебное ведомство и департамент, ведающий возвращением отбывших наказание в круг перерождений. Преисподняя раннего китайского буддизма еще не оформилась в десятиричную систему, но отдельные исходные элементы этой системы прослеживаются в ней довольно четко. Обозначилась и вступила в свои права такая важная инстанция, как загробный суд, пока еще представляющий собой некое самостоятельное образование. Судя по некоторым сюжетам загробных видений, тогда же обозначился другой ключевой элемент традиционных китайских представлений об аде. «Город меняющих обличье» из приведенного ранее загробного видения Чжао Тая³⁰ послужил прямым прообразом департамента по возвращению в круг перерождений, занимающего последнюю позицию в десятиричном цикле. Остается заметить, что традиционная система популярных китайских представлений об аде зародилась и существовала в зачаточном состоянии еще в ранний период истории китайского буддизма.

Казалось бы, с включением последней инстанции в сферу представлений о потустороннем мире произойдут значительные трансформации и в китайской картине мира в целом. Отныне компетенция загробного суда, строго говоря, распространяется всего лишь на один inferнальный цикл, после чего вступает в свои права инстанция, ведающая возвращением в круговорот бытия на одном из пяти-шести его уровней. При этом человеческое обличье — лишь одна из ипостасей бытия, и не более. Подобное теоретическое допущение, конечно же, оказывается несостоятельным. Китайское массовое сознание вполне приемлет идею перерождения во всех ее проявлениях (сюжет о том, как чудесным образом появившийся странствующий монах-бхикшу предотвращает убийство поросенка, который оказывается недавно умершим маленьким сыном хозяина дома в новом перерождении [33, с. 399]), но фокусируется в основном на событиях настоящей жизни и их ближайших последствиях в потустороннем мире. Посмертное воздаяние предстает той базовой идеологемой, которая выде-

ляет, фиксирует и жестко обуславливает две эти позиции в сознании китайского мирянина. Реальный мир и мир потусторонний соединяются обратной связью, а человеческое состояние (если, конечно, исключить идеальный вариант вечного райского блаженства) становится обратимым, воспроизводимым по окончании inferнального цикла либо через цепь перерождений. И прежде довольно зыбкая граница между этим и тем мирами оказывается едва ли не прозрачной. Такая смена акцентов или смещение угла зрения китайцев на потусторонний мир помимо всего прочего вызывает появление довольно странной конструкции в сфере inferнальных представлений. Так, вслед за приведенным ранее отрывком из рассказа о загробном визите Юань Ко помещается краткий эпизод следующего содержания.

«Провожатый увел Юань Ко (из узилища). Они прошли улицей через протянувшиеся один за другим кварталы: люди в миру живут в таких же. В последнем была хижина за бамбуковой изгородью. Там Юань Ко увидел отца, который сидел, опершись на столик, с платком на голове. Юань Ко вошел было в двери, но отец замахал руками, прогоняя его со словами:

— Твое испытание закончилось. Побыстрее возвращайся! И не смей сюда больше приходить!

Юань Ко распрощался с отцом, преклонив колени. Провожатый довел его до дома и ушел» [33, с. 452].

Таким образом, в китайской картине потустороннего мира середины первого тысячелетия нашей эры образуется новое звено или некая конструкция, занимающая промежуточную и в некотором смысле нейтральную позицию. Эта конструкция воссоздается по образу и подобию реального мира, копирует его в мельчайших подробностях и во всех деталях. В срединном положении между раем и адом, образующими дуальную структуру потустороннего мира, стихийно, спорадически и вопреки законам логики появляется третья — лишняя конструкция, являющаяся точной копией с действительности, окружающей китайцев IV—V вв. нашей эры. В общем случае эта потусторонняя копия реального мира служит посмертной обителью тех, кто не был в должной мере благочестив, но и не совершил злостных преступлений при жизни. Один из таких персонажей вместе с несколькими тысячами ему подобных был приставлен денно и ночно «возить на тележке рис», а другого «послали служить чиновником по поручениям в водное ведомство, где ему были приданы две тысячи человек, которые вычерпывали со дна песок и укрепляли берега» [33, с. 377, 441]. Незадачливый монах, улег-

шившийся спать на пустующем ложе своего сотоварища, совершившего грех винопития, был по ошибке препровожден в мир иной, и вместо того чтобы переродиться на небесах, три года отбывал наказание в «захудалом месте» в стенах «маленького, совсем низенького и ветхого домика» [33, с. 444]. Определения «ветхий», «захудалый» либо «гиблый» или «заброшенный» служат, кстати сказать, единственным более или менее постоянным признаком, позволяющим отличать мир-копию от мира-оригинала.

Итак, обыденное сознание, зафиксированное в буддийском коротком рассказе, стихийно и по всей видимости безотчетно проецирует повседневную действительность на потусторонний план. В общем случае эта проекция так и остается не вполне четкой, довольно размытой и слабо упорядоченной. Только в отношении немногих эпизодов мы можем утверждать обратное. Приведем полностью один довольно обширный эпизод из уже знакомого нам рассказа о загробном визите Чжао Тайя.

«Как-то выйдя за ворота ада, Чжао Тай увидел двух адских служек, принесших документы, удостоверяющие скорое прибытие трех человек. Замаливая их грехи, семьи вывешивали в монастырях траурные стяги, возжигали благоволия. Теперь этих троих надлежало перевести в обитель благодати. Вскоре Чжао Тай увидел тех троих: они вышли из ада и были с головы до ног в своей обычной одежде. Они двинулись на юг и подошли к воротам с надписью: «Большая обитель, открывающая свет». Трехстворчатые ворота осветились и раскрылись. Те трое вошли внутрь. Чжао Тай последовал за ними.

Перед ним был большой дворец в драгоценном убранстве. Ложе из золота и драгоценных камней блистало ясным светом. Чжао Тай узрел божество величавое и красоты необыкновенной. Оно восседало на ложе, а по сторонам в великом множестве стояли шрамана-прислужники. К божеству подходили правители областей и с превеликим почтением исполняли ритуал поклонения. Чжао Тай спросил у служки, что это за господин, которому правители областей оказывают столь высокие почести. *

— Наставник, чтимый миром, и людей спаситель! — огласил имя божества служка и продолжил: — Грешники, пребывающие на адской стезе, выходят послушать его сутры.

А еще Чжао Тай рассказывал, что все, кто вышли из земного узилища числом один миллион девять тысяч человек, приходили в Город ста *ли* и присутствовали среди всех су-щих, прибывших сюда почтить Закон. Им недоставало бла-

гих деяний, и в надежде обрести спасение они обращались к закону сутр. А по прошествии семи дней, согласно добрым и дурным деяниям, совершенным в этом городе, их по очереди отпускали. За то время, что Чжао Тай провел там, десять человек поднялись ввысь и улетели» [33, с. 379].

В данном случае мы имеем дело, конечно же, не с точным слепком с реального мира и даже не с его близким подобием. Предлагаемая нам фигура с изрядной долей идеализации призвана как в варианте Обители благодати, так и Города в сто *ли* подтвердить высокий уровень социальных притязаний буддийской сангхи и ее основателя. Эта идеальная фигура, образованная как вполне самостоятельный и упорядоченный институт в сфере представлений о потустороннем мире, наделяется четко обозначившейся функцией по прямому опосредованию оппозиции рая и ада. (Впрочем, вопреки логике в том же сюжете о Чжао Тае появляется уже известный нам Город меняющих обличье). И все же единичные и не столь уж настойчивые попытки такого рода институционализации так и не привели к существенным трансформациям в интересующей нас сфере китайских представлений, не упразднили дуальной структуры потустороннего мира, выразившейся в оппозиции ада и рая. Ко второму составляющему элементу этой оппозиции мы и намерены обратиться далее.

* * *

Буддийская ортодоксия изначально не приемлет понятия рая или потусторонней обители душ умерших праведников, удостоившихся вечного блаженства. Высший религиозный идеал буддийской доктрины — нирвана — выстроен на иных религиозно-философских основаниях и уподобления раю явно не выдерживает. Мотивы, созвучные с представлениями о рае, появляются в буддизме только на рубеже нашей эры в связи с распространением идей Махаяны. Буддийский короткий рассказ свидетельствует о том, что представления о рае нашли благодатную почву в популярном китайском буддизме. Введением в представления о рае, сложившиеся в раннем китайском буддизме, послужит нам отрывок из рассказа об умершем сыне, явившемся с того света на поклон родителям. Между отцом и сыном происходит длинный диалог, который имеет смысл привести без каких-либо изъятий.

«— Где ты живешь? — спросил его отец.

— С наступлением смерти я живу во дворце, где обучаются божества, а по истечении ста дней должен буду переродиться на небесах Трайястримша. Мне невыносимо было

видеть, как Вы, отец, мать и братья скорбите и убиваетесь по мне. Три по семь дней³¹ я отбивал поклоны буддам и бодхисаттвам, упрашивал Четырех Сыновей Неба, и мне было позволено на время вернуться к вам. Я хотел бы, чтобы отныне Вы, батюшка, и матушка не оплакивали меня и не приносили жертвы на моей могиле. Желание матушки увидеться со мной скоро исполнится. Пройдет немного времени, она уйдет из жизни и переродится там же, где и я. Вам, батюшка, отмерен судьбой срок в семьдесят три года. По его истечении Вам придется три года подвергаться карающему возмездию. Избежать возмездия можно только посредством истового радения на религиозном поприще, — наставлял Цинцзянь.

— Ты пришел ночью, а отчего же тогда так светло? — спросил отец.

— Вместе со мной сошли на землю бодхисаттвы и небожители. Это они излучают свет, — отвечал сын.

И еще отец спросил:

— Ты встретился на небесах с кем-нибудь из знакомых?

— Я встретился с конником Ваном, Чжаном из Усина и дедом по материнской линии Цзуном из Сихэ, — ответил Цинцзянь, а затем продолжил:

— Я родился не только в Вашей семье. В течение сорока семи лет по сию пору я умирал и рождался семь раз. Только в этом рождении обрел я, наконец, четвертый плод. Я дал семь обетов по собственному желанию родиться среди людей и прошел через рождения и смерти. Отныне перерождениям положен вечный предел. Я освободился от семи мучений. Когда настала моя последняя смерть, передо мной прошли все предшествующие перерождения. И потому я семь раз громко разрыдался, расставаясь с Вашей семьей.

— В каких семьях ты рождался? — спросил отец.

— В семьях Цзяня, служившего по министерству чинов, Яна из Гуанчжоу, Чжана из Усина, Вана, служившего в кавалерии, Сяо из Усина, слуги Ляна и, наконец, начальника легкой кавалерии Дуна, — отвечал Цинцзянь. — Лишь это последнее перерождение длилось семнадцать лет. Остальные — три—пять или немногим более. Все эти годы я подвергался пагубному влиянию, но неустанно приумножал религиозные заслуги. Я видел, как люди из этого мира после смерти низвергаются в Три скверны. Возрождающихся на небесах совсем немного. Только посредством религиозного совершенствования возможно обрести избавление от страданий! Я дал обет, родившись на небесах, встретиться с Вами, батюшка! Если этого не случится на небе, я встречу с Вами где бы то ни было!

И еще отец спросил:

— Твоя мать истосковалась по тебе. Теперь она при смерти. Быть может, ты повидаетесь с ней?

— Лучше этого не делать. Не будем беречь ей душу. Однако Вы, батюшка, передайте ей то, о чем мы говорили с Вами. Но вот уже небожители уходят! Мне не позволено здесь долго находиться, — сказал Цинцзянь, и вид его при этом был печален.

Вдруг его не стало» [33, с. 455].

Если исключить некоторые драматические подробности, касающиеся конкретной сюжетной ситуации, то диалог отца и сына вполне может быть представлен в виде популярного буддийского катехизиса на тему о рае. В чем же состоит высшая религиозная цель в представлении китайского мирянина?

Пройдя долгую и мучительную череду перерождений в неустанных радениях на религиозном поприще (что, впрочем, не исключает радения и на поприще светском), благодетельный мирянин обретает вечное блаженство по ту сторону бытия в небесной обители божеств и праведников (в данном случае — Трайястримша или Небесах 33-х божеств-дэва). В этой системе представлений райское блаженство противопоставляется Трем сквернам (состояние обитателя ада, голодного духа-прета, животного), служит альтернативой земной юдоли и является неким суррогатом идеала нирваны, выработанного ортодоксальным буддизмом. Классическая концепция религиозного совершенствования различает четыре плода или степени святости на пути к нирване: 1) сротапана, т. е. «вступивший в поток», или на путь к спасению; 2) сакридагамин, т. е. «тот, кто вернется еще один раз», или вступит в последнее перерождение; 3) анагамин, т. е. «тот, кто не придет», или пребывает в последнем перерождении; 4) архат, или святой, достигший состояния нирваны. Возвращаясь к приведенному ранее отрывку, мы находим декларацию сына об обретении именно четвертого плода, или архатства, как высшей степени святости, предполагающей уход в нирвану. Если буддийская ортодоксия последовательно избегает позитивных определений, «маркирует методом негативных определений содержание категории нирваны» [4, с. 21], то массовое сознание столь же последовательно переводит эту категорию в сферу образных, эмоциональных представлений. На этом уровне ментальности категория нирваны неизбежно замещается образом рая, который, собственно говоря, и становится высшим религиозным идеалом популярного китайского буддизма.

В сюжетах «загробных видений» райские картины появляются в основном для контраста и с меньшим постоянством, нежели картины ада; основное предназначение таких сюжетов состоит все же в том, чтобы предостеречь мирян от неверия и дурных деяний, повергнуть паству в ужас перед близкой перспективой адских мучений. Тема рая выдвигается на первый план в сюжетах о райских видениях, даруемых праведнику свыше либо в состоянии религиозного экстаза. Сюжеты как «загробных видений», так и «видений рая» послужат установлению основных параметров представлений о рае, бытующих в раннем китайском буддизме.

Итак, рай предстает в массовом сознании полной противоположностью ада, что находит выражение в большом ряду оппозиций: верх — низ, небеса — подземелье, небесные врата — врата ада, свет — тьма, добродетель — порок, блаженство — страдание, безмятежность — смятение, небожитель — узник подземелья, наслаждение — мука, вечность — тлен, божество — адский служака, изысканное — грубое, драгоценные металлы — железо и олово, волшебная музыка — шум и грохот, чарующее пение — вопли мучеников, благоухание — дурной запах, тепло — холод, прохлада — жар и т. д. Оппозиция «верх—низ» обусловила преимущественно вертикальное построение потустороннего мира с раем, или «блаженными небесами», в его высших стратах и адом, или «подземным узилищем», — в низших. В представлении китайского неопита буддийский рай устойчиво ассоциируется с небесными сферами.

Между тем другие параметры представлений о рае выделяются не столь отчетливо: картина рая в раннем китайском буддизме еще не приобрела законченного вида. Уже упоминавшиеся Небеса Трайястримша свободно замещаются другими мифологемами, например Дворцом о семи драгоценностях, представшим взору одного из визитеров в потусторонний мир.

«... Фа-хэн поднял голову и увидел отверстие в небесном своде. В мгновение ока Фа-хэн взмыл в небо и, опершись обеими руками о края отверстия, просунул в него голову. Он стал озираться по сторонам и увидел Дворец о семи драгоценностях и всех небожителей. Фа-хэн обрадовался, но пролезть в отверстие не смог, как ни пытался. Выбившись из сил, он опустился вниз на прежнее место. Его вели прочь, а грешники смеялись ему вслед: „Все видел, да так и не сподобился!“» [33, с. 380].

Тяжелый груз грехов не позволил незадачливому визитеру наравне с небожителями удостоиться райского блаженства

в небесном дворце из золота, серебра, лазурита, раковин тридакны, агата, кораллов и горного хрусталя. (Здесь уместно вспомнить известную поговорку: «Рад бы в рай, да грехи не пускают»).

После посещения Дворца небесного императора взору другого визитера открылась райская картинка вполне реального (если не обыденного) свойства.

«... На обратном пути в небольшом отдалении от Дворца небесного императора Сэн-гуй увидел обитель, а в ней множество шрамана (буддийские монахи). Там были (покойные) закононаставник из монастыря Удансы Чжу-бо, его ученик Хуэй-цзинь и другие. Они жили в помещении просторном и ухоженном; у них было все, чего ни пожелаешь. Сэн-гуй просил позволения жить с ними, но один шрамана сказал ему так:

— Это страна счастья. Вам, господин, не дано ее обрести» [33, с. 421].

Райский монастырь, отказавший в приюте провинившемуся монаху (Сэн-гуй зачастил в дом мирянина за подношениями и был по ошибке доставлен оттуда на тот свет), принадлежит к тем уже известным нам элементам запредельного мира, которые проецируются из китайской реальности первых веков нашей эры. Появление в столь исключительном качестве, как райская обитель, само по себе указывает на особый статус монашества и монастыря как религиозного института по отношению к буддийской пастве. (Быть может, буддийский монастырь своим обликом, укладом жизни, религиозной обрядностью контрастирующий с окружающей действительностью, вызывал у изумленного неопита-прихожанина невольные райские ассоциации.) Впрочем, в буддийском коротком рассказе присутствует и противоположная, как бы мы сказали, «демократическая» тенденция, о чем свидетельствует тот же казус, случившийся с Сэн-гуем, и ряд эпизодов, рассказывающих о загробном суде над провинившимися монахами, о мучениях нерадивых монахов в аду. Даже незначительное отклонение от предписанных уставом (либо импонирующих пастве) норм поведения, образа жизни и т. д. чревато для монаха полной утратой прерогатив и особых преимуществ.

Продолжая наблюдения над райскими сюжетами буддийских сяшо, мы обнаружим существенные трансформации в популярных китайских представлениях о рае, происходившие, по всей видимости, на рубеже IV—V вв. Уже в сюжетах, относящихся к началу V в. (так, по крайней мере, датируются происходящие в них события), содержание этих

представлений постепенно нивелируется, приобретает бóльшую определенность. Отныне рай предстает в образе западной (иногда юго-западной) небесной Страны счастья—Сукхавати (она же: Страна благодати, Мир покоя и радости, Страна Вечной жизни—Амитаюс), обитатели которой пребывают в вечном и сладостном блаженстве под покровительством Амиабхи—Будды беспредельного света.

В преобладании такого рода идей в китайской системе представлений о рае, конечно же, не заключено ничего неожиданного. В рамках одного из основных и наиболее популярных течений буддизма—секты Цзиньту, или Чистой земли, а затем и дальневосточного амидаизма эти идеи остаются религиозным идеалом китайцев и их восточных соседей вплоть до настоящего времени. Существенно то, что благодаря буддийскому короткому рассказу мы получаем возможность проследить зарождение и установить исходные параметры этих представлений. Обратимся к одному из сюжетов сборника Ван Яня.

«Вэй Шицзы, уроженец округа Лянцзюнь, чтит Закон и совершенствовался в вере. Дети шли по стопам отца, и лишь жена блуждала в потемках: не верила в учение Шакьямуни. В первые годы под девизом правления Юань-цзя (424—453) заболела и умерла четырнадцатилетняя дочь Шицзы. Через семь дней она ожила и велела установить высокое седалище, возложив на него *Амиабха-сутру*. Шицзы все в точности исполнил. Дочь прежде соблюдала обеты, совершала ритуал поклонения Будде, однако *Амиабха-сутры* никогда не видела. Теперь же она воссела на трон и принялась чистым голосом без запинки вращать сутру. Закончив чтение, она сошла с трона и обратилась к отцу:

— По смерти я отправилась в Страну вечной жизни. Там мы трое и повстречаемся: Вы, отец, мой старший брат и я. Здесь посреди пруда растут большие цветы лотоса. Впоследствии вы возродитесь внутри них. Только матушки не будет с нами. Не в силах перенести такого горя я вернулась предупредить вас!

Только она это сказала и вновь отошла. А мать отныне стала исповедовать учение Будды» [33, с. 423].

Название благодатной страны, где дочь-праведница назначила свидание отцу и брату, восходит к санскритскому Амитаюс, или «Вечная (беспредельная) жизнь» — второму имени владыки рая будды Амиабхи, т. е. «Беспредельный свет». Описанная в сюжете сцена — праведники, в блаженной неге восседающие на раскрывшихся цветках лотоса, — образ, на

долгие столетия запечатлевшийся в популярных китайских представлениях о рае.

Эпизоды «райских видений» из двух сюжетов, почти синхронных предыдущему, позволяют уточнить исходные параметры китайских представлений о небесной Стране благодати.

«Бывало, Хуэй-му зачитывала сутру и ночью во сне. Однажды во сне она перенеслась на запад и увидела пруд для омовений, наполненный цветами лотоса. Возродившиеся сидели рядами на тех цветах. Там был один все еще пустующий цветок лотоса. Хуэй-му хотела воссесть на этот цветок, принялась тянуть его к себе. И тут в забытии стала она читать сутру голосом чистым и звонким. Мать подумала, что дочь мучают кошмары, встала и разбудила ее.

... Однажды Хуэй-му и другие монахини совершали обряд поклонения будде Амитабхе. По завершении обряда Хуэй-му так и осталась лежать ничком на земле. Монахини подумали, что она заснула, растолкали и стали расспрашивать. Хуэй-му так ничего им не сказала. Только на настойчивые расспросы монахини Цзин-чэн она ответила:

— Когда я лежала ничком на земле, мне приснилось, что прибыла в Страну благодати и видела будду Амитаюса. Он излагал сутру *Малое творение*³². На четвертой главе сутры меня стали толкать, и я очнулась, о чем теперь очень сожалею.

... В девятом году правления под девизом Юань-цзя (433), когда Тань-юаню было восемнадцать лет, скончался его отец. Тань-юань занемог от горя, был при смерти. Он стонал и бился в отчаянии, но не оставляя упований на Чистую землю, молил о ниспослании знамения...

... В четвертую стражу (1—3 ч ночи) вдруг раздался голос Тань-юаня, славословившего нараспев. Монах Сэн-хань очнулся и спросил Тань-юаня, что случилось. Тот воскликнул:

— Я вижу будду! Он весь из золота! Обличья и роста он такого же, какой бывает у статуи на колеснице³³. Вкруг него на *чжан* и более разливается золотое зарево! Приверженцы будды с хоругвями и цветами в руках заполнили все окружающее пространство. Зрелище такой дивной красоты и великолепия, что нет слов выразить!

Тань-юань находился в западной галерее. Будда явился ему с запада, а сам он стоял в ожидании, обратясь на запад и взывая» [33, с. 429; 433—434].

Как и в предыдущем сюжете, так и в этих отрывках видения рая составляют основное содержание изложенных событий. Такие видения предстают неким трансцендентным актом общения буддийского адепта, уповающего на вечное по-

смертное блаженство, с буддой Беспредельного света и Вечной жизни в его райских владениях — Стране благодати. Нам же эти краткие мгновения ниспосланной свыше внеземной благодати сообщают поистине уникальные (разумеется, в других источниках не зафиксированные) сведения по содержанию представлений о рае, повсеместно бытующих в раннем китайском буддизме.

Итак, упования буддийского адепта — обретение вечного блаженства в Стране благодати под покровительством сияющего златом будды Амиабхи. В мистическом соединении с божественным владыкой и состоит высшая суть этого блаженства. Одно из виденийрая, возникшее в воображении буддийского адепта, в чем-то сродни театрализованному представлению, апофеозом которого становится сцена с участием всех действующих лиц (обитателейрая), в окружении красочных декораций (хоругвей и цветов) величающих главного героя — будду Амиабху. Непременным атрибутом райских картин становятся цветы лотоса, на которых восседают праведники, предварительно внутри них переродившиеся. Судя по эпизодам райских видений, уже в раннем китайском буддизме рай приобретает четкую западную ориентацию: видение Тань-юаня, нарочито ориентируемое в западном направлении, служит тому лучшим подтверждением.

И, наконец, в сюжете о том же персонаже появляется то обозначение буддийскогорая — Цзинту, или Чистая земля, которое впоследствии послужило названием наиболее популярного (во всяком случае, наиболее массового) течения китайского буддизма. Историю буддизма Чистой земли принято вести от начала V в. и связывать с именем Хуэй-юаня (334—416), основавшего религиозное сообщество Белого лотоса, высшей религиозной целью которого было возрождение в Стране высшего счастья — Сукхавати. Многогранная деятельность Хуэй-юаня как предводителя ученого монашества, всеми признанного арбитра в ученых спорах, автора большого ряда сочинений по проблемам буддийской догматики, этики, монашеского устава, политического статуса буддизма и т. д., но в то же время авторитетного патрона буддийской паствы, целенаправленно приспособляющего буддийские догмы к вкусам и потребностям широкой китайской публики, — тема отдельного обстоятельного исследования. Нам же важно заметить, что внедрение идей Чистой земли не было ни единовременным, ни сиюминутным актом (пусть даже поддержанным авторитетом Хуэй-юаня), но, как мы убедились, длительным эволюционным процессом, наметившимся задолго до того исторического события, когда сто двад-

дать три члена сообщества Белого лотоса изъявили желание возродиться на Западе в Стране высшего счастья.

Обратимся к последнему и, быть может, самому интересному сюжету из серии «райских видений» сборника Ван Яня.

«Гэ Цзичжи был уроженцем Цзюйжун, потомком Чжичуаня³⁴. Его жена происходила из рода Цзи — уроженцев того же округа. Она была преисполнена благочиния и высочайшей супружеской добродетели. В роду Гэ исповедовали учение даосов-бессмертных, и госпожа Цзи ему следовала. Однако в душе она лелеяла закон Будды, таила в себе веру и не изменяла ей.

В тринадцатом году под девизом правления Юань-цзя (437) госпожа Цзи как-то раз сидела за ткацким станком. И вдруг солнце и облака заблестали; воздух стал чистым и прозрачным. Госпожа отложила челнок, подняла голову и огляделась по сторонам. На западе она увидела истинно-сущий образ Амитаюса — Так пришедшего под драгоценным балдахином и хоругвями, заслонившими Млечный Путь.

— Не тот ли это будда Амиабха, о котором говорят сутры?! — воскликнула она, ощутив на сердце радость, и принялась отвешивать поклоны. Цзичжи все это увидел, встал и подошел к жене. Госпожа рукой указала ему в сторону будды. Цзичжэ посмотрел вверх и увидел будду в полуловища под балдахином и хоругвями. Внезапно пелена спала. Облака и солнце заиграли яркими красками в сиянии пятицветия. Многие соседи и родственники Цзичжи лицезрели сей образ. Несколько раз он появлялся, но ненадолго, а затем и совсем исчез. Многие селяне стали с тех пор исповедовать Закон» [33, с. 432—433].

Суть столь красочно описанного видения состоит, конечно же, в таинстве религиозного общения праведницы с ее божественным покровителем, в том религиозном экстазе (либо предчувствии такого экстаза), который испытывает адепт, лицезреющий Владыку рая. Этот религиозный контекст главенствует в приведенном сюжете, но далеко не исчерпывает его содержания. Напомним краткое содержание легенды о Пастухе и Ткачихе, имеющем, как мы убедимся далее, непосредственное отношение к нашему сюжету. На восточном берегу Небесной реки — Млечного Пути жила дочь Небесного императора Ткачиха (астрономический коррелят — звезда Ткачиха, или Вега, к востоку от Млечного Пути), ткавшая небесные одежды-облака. Она влюбилась в живущего на западном берегу Небесной реки Пастуха-волопаса (звезда Пастуха созвездия Орла к западу от Млечного Пути). Ткачиха ушла к возлюбленному, оставив при этом свои занятия ткаче-

ством. Разгневанный отец вернул Ткачиху на восточный берег и разрешил ей свидания с возлюбленным только раз в году в 7-й день 7-го месяца (день встречи звезд Пастуха и Ткачихи на небосклоне). Сходство нашего сюжета с этой, быть может, самой популярной китайской легендой представляется несомненным и прослеживается по ряду отчетливых признаков, включая занятия ткачеством одного из партнеров и его местонахождение вблизи другого партнера, который располагается на запад от Млечного Пути. Разве что тема общения возлюбленных замещена (либо совмещена с) идеей религиозного общения праведницы с божеством, а соучастниками этого общения (конечно же, в силу пропагандистской направленности буддийского короткого рассказа) становятся супруг и односельчане. Автор-составитель МСЦ любезно предоставляет нам сюжет, который позволяет выявить механизм воздействия, установить способ влияния буддизма на китайское массовое сознание посредством наложения новых религиозных идеологем на старый китайский субстрат или фольклорную традицию, уходящую в глубь веков.

По поводу буддийского сюжета на тему о Пастухе и Ткачихе остается выяснить еще одно весьма важное обстоятельство: какие же сутры поведали благочестивой госпоже—Ткачихе о лучезарном будде Амитабхе—Пастухе. Иначе говоря, попытаемся очертить тот круг буддийской канонической литературы, который если не прямо конструировал и формировал, то косвенно (через уже известные нам по инфернальным сюжетам опосредующие звенья) влиял на представления о рае, бытующие в среде мирян буддийской конфессиональной принадлежности.

Итак, основной корпус буддийской литературы, представляющей традицию будды Амитабхи и Страны высшего счастья, сложился уже в первые десятилетия V в. Были, в частности, переведены так называемые *Три сутры*, впоследствии канонизированные в буддизме Чистой земли: «Сутра украшений Страны счастья» (санскр.: *Сукхавативьюха-сутра*; она же: *Амитабхавьюха-сутра*, *Амитаюх-сутра*), «Малая сутра украшений Страны счастья» (в кратком наименовании: *Амитабха-сутра*), а также «Сутра созерцания Вечной жизни» (санскр.: *Амитаюрдхьяна-сутра*). Первая из этих сутр, известная также под названием *Большая Сукхавативьюха-сутра*, переводилась в истории китайского буддизма более десяти раз³⁵, в интересующий же нас период существовала в семи переводах. Первый и ныне утерянный перевод датируется второй половиной II в. н. э. и принадлежит уже известному нам по переводам сутр об аде Ань Ши-гао. Наиболее ран-

ний из ныне существующих переводов осуществлен немногим позже, в конце того же века миссионером Локакшеймой; из пяти последующих сохранились лишь перевод Чжи Цяня, датируемый третьим — пятым десятилетием III в. н. э., а также Кан Сэн-кая, выполненный в первые годы шестого десятилетия³⁶. В отличие от *Большой сутры*, *Малая Сукхавативьюхасутра* приобрела широкую известность и сохранилась до наших дней в единственном переводе Кумарадживы, осуществленном в самом начале V в.³⁷ С различной степенью детализации (соотношение объемов 8:1), но с неизменным пietetом *Большая и Малая сутры* прославляют божественную суть лучезарного будды Амиабхи и великолепие сотворенной им западной Страны счастья, наставляет всяк сущего в этом мире на пути ее обретения. Последняя из *Трех сутр* — «Сутра созерцания Вечной жизни» — описывает шестнадцать визуализаций будды Амиабхи и Страны счастья, достигаемых посредством медитации. Санскритский оригинал этой сутры в отличие от двух предшествующих утерян; единственный сохранившийся китайский перевод выполнен Калаяшасом и датируется приблизительно третьим-четвертым десятилетием V в.³⁸ Конечно же, круг литературы, связанной с традицией будды Амиабхи, не исчерпывается *Тремя сутрами*. В их ближайшем литературном окружении должны быть упомянуты по меньшей мере три другие сутры, в интересующий нас период также представленные в китайских переводах. Первой среди них должна быть названа «Сутра сосредоточения-самадхи, в котором Будда лично являет свое присутствие» (санскр.: *Прабхутпанна-Буддха-саммукхавастхита-самадхи-сутра*; другое название: *Бхадрапала-сутра*), переведенная уже во второй половине II в. н. э. упомянутым прежде Локакшеймой³⁹. Им же была впервые переведена «Сутра доблестного сосредоточения-самадхи» (санскр.: *Шурамгама-самадхи-сутра*), дошедшая до нас только в относительно поздней версии Кумарадживы, датируемой самым началом V в.⁴⁰ И, наконец, последней должна быть названа сутра, уже упоминавшаяся в связи с inferнальными сюжетами, а именно «Сутра великого как океан сосредоточения-самадхи, в котором созерцается Будда» (санскр.: *Буддханусмрити-самадхи-сагара-сутра*), переведенная Буддхабхадрой в начале того же V в. Все три сутры, как и обещано в титулах, описывают видения будды Амиабхи и его земли, достигаемые посредством медитации.

Таким образом, основной корпус буддийской канонической литературы, связанной с традицией будды Амиабхи и Страны счастья, сложился в первые десятилетия V в. Судя

по частым упоминаниям в сюжетном ряду буддийских сяшо, наибольшей популярностью в Китае этого периода пользовались *Шурамгама-сутра*, а в особенности *Малая Сукхавативьюха-сутра*, или *Амитабха-сутра* [33, с. 392, 400, 407, 423, 429], устами Будды Гаутамы возвестившая существование далеко на западе страны будды Амитабхи, населенной богами и праведниками (нарака — обитатели ада, голодные духи-преты, злые демоны-асуры и животные там отсутствуют). В Стране счастья благодатная земля и обилие воды, строения из золота и серебра, кораллов и драгоценных камней... В ней царит полное благоденствие и нет места страданиям и греховности, откуда и происходит другое ее название — Чистая земля. Из-за краткости и обилия из раза в раз повторяющихся риторических фигур *Амитабха-сутра* идеально приспособлена к устной проповеди, а предельная доступность и богатая образность делают ее особо привлекательной для непосвященной публики.

Итак, идея нирваны, в образной и аллегорической форме присутствующая в буддийских канонических сочинениях, осталась чуждой китайскому массовому сознанию. Если в среде ученого монашества идеи страны Сукхавати толковались в духе буддийских догм либо служили основанием для медитативной практики, то в среде малосведущих мирян эти идеи трансформировались в представления о райской стране — посмертной обители праведников либо становились благодатной почвой для земных видений райской жизни, райских картинок. Сюжетный ряд буддийских коротких рассказов позволяет нам убедиться в том, что оформление таких представлений в китайском массовом сознании в основном завершилось уже в первой половине V в.

* * *

Подведем краткие итоги нашего экскурса в представления о потустороннем мире, бытовавшие в Китае III—V вв. Итак, с приходом и последующим распространением буддизма в Китае существенной трансформации подверглась архаичная дуальная структура представлений, включающая в себя этот и тот, посюсторонний и потусторонний миры. Отныне в китайском массовом сознании господствует трехслойная картина мира, в которой реальный мир занимает среднюю, а рай и ад — верхнюю и низшую позиции. Усложнение китайской картины мира происходит за счет дополнения двух традиционных идеологем — идеи бессмертия души и собственно представлений о существовании потустороннего мира — новоприобретенной идеей загробного воздаяния. Идея загроб-

ного воздаяния инспирировала также появление новой инстанции в системе представлений о потустороннем мире — института загробного суда, обладающего в раннем китайском буддизме довольно большой степенью самостоятельности. На содержание представлений об аде и рае, хотя и опосредованно, но в значительной мере влияли буддийские канонические произведения — сутры, соответствующий корпус которых существовал в китайских переводах уже в первой половине V в. Судя по буддийским коротким рассказам, на этот же период приходится и процесс окончательного оформления представлений о потустороннем мире — тех представлений, которые с небольшими модификациями господствовали в китайском массовом сознании последующих веков.

Примечания

¹ Китайский буддизм, в том числе раннего периода, оставил многие образцы исторической литературы, насыщенной подробными и точными историческими фактами [см. например; 15], однако сведения о популярном буддизме здесь вовсе или почти отсутствуют.

² В обширной литературе, посвященной Дуньхуану, выделим исследования Л. Н. Меньшикова и Л. И. Чугуевского [2; 10].

³ См. [30, 3]; выясняется, впрочем, что Э. Цюрхер не использовал всех тех возможностей, которые ему предоставила китайская литература.

⁴ О коротком сюжетном рассказе подробнее см. статью Л. Н. Меньшикова [11], а также работу К. И. Голыгиной, посвященную сяшо фольклорного происхождения [5].

⁵ Научную публикацию и исследование см. [34; 41; 42]. Полный библиографический обзор литературы буддийских сяшо см. [19].

⁶ Подобные изыскания, но по источникам иного рода и более позднего времени см. [17; 18; 29].

⁷ В библиографическом разделе династийной истории *Суй шу* упоминается сочинение Ван Яня *Мин сян цзи*, состоящее из десяти цзюаней [39, л. 116]; здесь же упоминается ныне утерянное сочинение Ван Маньина (ум. ок. 540) *Бусюй Мин сян цзи* («Последующие Вести из потустороннего мира»). На публикации Лу Синя основывается японский перевод МСЦ, выполненный Томонобу Андо [31, с. 295—382]; русский перевод с послесловием переводчика см. [3]; исследования по МСЦ см. [32; 38].

⁸ Судя по некоторым косвенным сведениям из предисловия к МСЦ [33, с. 373—374], в служилому сословию принадлежал и сам автор МСЦ. Из предисловия следует также, что Ван Янь родился в семье, принадлежащей к знатым родам столицы династии Сун (420—479) Цзянь; в юные годы он принял обеты мирянина-упасака, много путешествовал,

собирая свидетельства могущества буддийских божеств, был прихожанином и донатором одного из столичных монастырей; подробнее об авторе МСЦ см. [8].

⁹ Подробнее о сюжетах, посвященных Гуаньшину, см. [9].

¹⁰ Подробнее об этом классе сюжетов см. [7].

¹¹ Об этом жанре см. [6, с. 176—239].

¹² Подробнее об этом см. [7, 78—92].

¹³ Десять добродетелей — недопущение десяти зол или прегрешений, включая убийство, воровство, прелюбодеяние (три прегрешения тела), обман, болтовню, брань, пустословие (четыре греха, исходящие из уст), скудость, злобу, зависть (три греха мыслей).

¹⁴ Не исключено, впрочем, что сюда примешались и некоторые мотивы индийской мифологии, привнесенной буддизмом, в частности образа голодного духа-прета.

¹⁵ Три периода — прошлое, настоящее и будущее перерождения.

¹⁶ Шесть отделов — аналог системы административного управления, реально существовавшей в Китае того времени; состояла из следующих центральных ведомств: чинов, учета населения и сбора налогов, ритуала, воинского, судебного, общественных работ.

¹⁷ Две тысячи даней — размер годового кормления чиновников высокого ранга в пересчете на рис (1 дань — прил. 3 л); также иносказательное обозначение категории чиновников высокого ранга.

¹⁸ См.: Люду цзи цзин — Тайсё синсю Дайдзюкё («Заново составленная Трипитака годов. Тайсё; далее: ТСД). Т. 3. С. 39а; *Фацзюй пиюй цзин*. — ТСД, Т. 4. С. 578в.

¹⁹ Восемь заповедей — обеты мирянина, включающие пять основных запретов (на убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, питье вина), а также три дополнительных: не употреблять косметику, украшения и не увлекаться танцами и музыкой, не спать на хорошем ложе, не есть в неподходящее время.

²⁰ См. другие эпизоды МСЦ, где также фигурирует означенная персона [3, с. 377, 414, 418—419, 420, 449, 451].

²¹ Следует заметить, что ни в одном из сюжетов «загробных видений», входящих в обширное собрание Лю Ицина *Ю мин лу* («Записи о скрытом и явном»), Ямараджа не фигурирует.

²² Вращать сутру — совершать многократный повтор отдельных частей сутры; род буддийского богослужения.

²³ Для обозначения понятия «ад» в МСЦ применяется также словоупотребление «э-ди», т. е. «земля зла»; буквальная передача понятия «Нарака» посредством транслитерации здесь не используется.

²⁴ См.: Дао-ши, *Фа юань чжунь линь* («Роща драгоценностей парка Закона») // ТСД. Т. 53. С. 322в.

²⁵ См.: ТСД. Т. 17, № 724, 731.

²⁶ Полностью не сохранилась; представлена фрагментами, вошедшими в поздние сочинения, в частности в собрание Бао-чана, составленное

в начале VI в., *Цзин луй и-сян* («Различные аспекты сутр и виная»)// ТСД. Т. 53, № 2121.

²⁷ См. ТСД. Т. 1, № 1.

²⁸ См. ТСД. Т. 15, № 643.

²⁹ Ни этот, ни ряд последующих переводов сутры полностью не сохранились, но цитируются в позднейших источниках.

³⁰ См. ранее, с. 280.

³¹ Три по семь дней — возможна аналогия с тремя по семь дней, в течение которых, прозревший Будда Шакьямуни раздумывал, как изложить всем сущим открывшуюся ему истину.

³² «Сутра Малое творение» — *Махапраджня-парамита-сутра* (кит.: *Мо хэ бо жо по ло ми цзин*) в малой редакции; переведена Кумарадживой в начале V в.; одна из основополагающих сутр Махаяны.

³³ Статуя на колеснице — вращающаяся статуя Будды, установленная на движущейся повозке.

³⁴ Чжичуань — второе имя Гэ Хуна (284—343 или 363 гг. н. э.) — автора знаменитого даосского трактата *Баопу-цзы*.

³⁵ Полные данные по истории перевода сутры содержатся в каталоге Бунью Нандзё [26, 7].

³⁶ См. ТСД. Т. 12, № 360, 361, 362.

³⁷ Там же. Т. 12, № 366.

³⁸ Там же. Т. 12, № 365.

³⁹ Там же. Т. 13, № 417, 418.

⁴⁰ Там же. Т. 15, № 642.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бай юй цзин («Сутра ста притч»). Пер. с китайского и коммент. И. С. Гуревич. Вступит. статья Л. Н. Меньшикова. — М., 1986.

2. Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Издание текста, пер. с китайского, введение, коммент., приложение и словарь Л. Н. Меньшикова. — М., 1984.

3. Ван Янь. Вести из потустороннего мира. Пер. с китайского, примечания, послесловие М. Е. Ермакова. СПб., 1993.

4. В а с у б а н д х у. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В. И. Рудого. — М., 1990.

5. Голыгина К. И. Китайская проза на пороге средневековья (мифологический рассказ III—VI вв. и проблема генезиса сюжетного повествования). — М., 1983.

6. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. — М., 1981.

6а. Мифология китайского неолита. По материалам росписей на керамике культуры Яншао. — Новосибирск, 1988.

7. Ермаков М. Е. Биографическая и житийная литература раннего китайского буддизма (по материалам «Гао сэн чжуань» и «Мин ся цзи»)//Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. Материалы всесоюзной конференции. Ч. 1. М., 1990.

8. Ермаков М. Е. Об авторе «Мин сяи цзи» («Вести из потустороннего мира»). // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 23-я годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). Ч. 1, М., 1990.

9. Ермаков М. Е. Ранние упоминания об Авалокитешваре в китайской литературе. // Общество и государство в Китае. 18-я научная конференция. Тезисы докладов. — М., 1987.

10. Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1: Факсимиле, издание текстов, пер. с китайского, исслед. и прил. Л. И. Чугуевского. М., 1983.

11. Меньшиков Л. Н. Сюжетная проза периода Лю-чао (статья в рукописи).

12. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

13. Сторчевая Т. Г. Возвращаясь к спору о «бессмертии души» в Китае. // Общество и государство в Китае. 20-я научная конференция. Тезисы докладов. Ч. 1, М., 1990.

14. Сторчевая Т. Г. Спор о «бессмертии души» (*шэнь бу ме*) в Китае (IV—VI вв.). // Общество и государство в Китае. 18-я научная конференция. Тезисы и доклады. Ч. 1, М., 1987.

15. Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с китайского, исслед., коммент. и указатели М. Е. Ермакова. Т. 1 (Раздел 1: Переводчики). М., 1991.

16. Ян Хин-шун, Фань Чжэнь. О смертности духа. Пер. с китайского, предисловие. // Вопросы философии, 1955, № 6.

17. Clarke G. W. The Yü-li or Precious Records. — «Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society», vol. 28 (1893-94), 1898.

18. Duyvendak J. J. L. A Chinese «Divina commedia». — «Toung Pao», vol. XLI, livr. 4—5 (1952).

19. Gjertson D. E. The Early Chinese Buddhist Miracle Tale: A Preliminary Survey. — «Journal of the American Oriental Society», vol. 101 (1981), № 3.

20. Gjertson D. E. Miraculous Retribution. A Study and Translation of Tang Lin's «Ming-pao chi» (Berkeley Buddhist Studies Series, № 8). Berkeley, 1989.

21. Harrel S. The Concept of Soul in Chinese Folk Religion. — «Journal of Asian Studies», 1979, vol. 38, № 3.

22. Hrdličková V. The first translations of Buddhist sutras in Chinese literature and their place in the development of storytelling. — «Archive Orientolny», 1958, vol. 26, № 1.

23. The Indiana companion to traditional Chinese Literature. W. H. Nienhauser ed. Bloomington, 1986.

24. Liebenthal W. The immortality of the soul in Chinese thought. — «Monumenta Nipponica», vol. 8 (1952).

25. Marney J. The «Other World» in Chinese Literature. — «Literature East and West», vol. 18 (1974), № 2—4.

26. Nanjio Bunyiu. A Catalogue of Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan. Oxf., 1883.

27. Pelliot P. Le théorie des quatre Fils du Ciel. — «Toung Pao», 1923.

28. Teiser S. F. The Ghost Festival in Medieval China. Princeton, 1988.

29. Teiser S. F. «Having Once Died and Returned to Life»: Representation of Hell in Medieval China. — «Harvard Journal of Asiatic Studies», vol. 48 (1988), № 2.

30. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adoption of Buddhism in Early Medieval China. Leiden, 1959.

31. Андо Томонобу (перевод.), Мэйсёки. — В кн.: Буккё бунга-ксю (Буддийская литература). Ирия Ёситака (ред.). Токио, 1975.

32. Е Макэ (Ермаков). Лунь Ван Янь дэ «Мин сян цзи» хэ фоч-зяо дуаньлянь сяошо (О «Вестях из потустороннего мира» Ван Яня и буддийском коротком рассказе). — «Шицзе цзунцзяо яньцзю», 1991, № 3.

33. Лу Синь. Гу сяошо гоучэнь («Извлечения из старинной прозы»), Пекин, 1953.

34. Макита Тайрё. Рикутё коицу «Кандзэон-окэнки» — но кэнкю (Изучение памятника периода Лю-чао «Гуаньшинь иньяньцзи»), Киото, 1970.

35. Ма Шутянь. Хуся чжушэн (Китайский пантеон), Пекин, 1990.

36. Нань ши (История южных династий), цз. 57./Сер. «Сыбу бэйяо», Шанхай, [б. г.], [т. 622], л. 116.

37. Сава да Мидзүхо. Дзигоку хэн: тюгоку-но мэйкай сэцу («Земное узилище: китайский взгляд на иной мир»), Киото, 1968.

38. Сёдзи Какуити. «Мэйсёки»-ии цуитэ (О «Мин сян цзи»). — Сюкан Тоёгаку, 1969, № 22.

39. Суй шу (История династии Суй). — Сер. «Сыбу бэйяо», Шанхай, [б. г.], [т. 608], л. 116.

40. Сунь Кайди. Лунь Чжунго дуаньлянь байхуа сяошо (О китайском коротком народном рассказе), Шанхай, 1953.

41. Цукамото Дзэнрю. Коицу Рикутё сэндзюцу «Кандзэон окэнки» кайдай (Памятники «Гуаньшинь иньянь цзи», составленные в период Лю-чао с аннотацией). — «Сётоку Тайси кэнкю», III, 1967.

42. Цукамото Дзэнрю. Коицу Рикутё «Кандзэон окэнки» — но сюцугэн (Вновь открытый памятник периода Лю-чао «Гуаньшинь иньянь цзи»). — «Silver Jubilee Volume of the Zinbun Kagaku Kenkyusyo Kyoto university» (Japanese volume), Kyoto, 1954.

БУДДИЗМ В МИРОВОЗЗРЕНИИ АРИСТОКРАТИИ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО КИТАЯ

Эпоха раннего средневековья (в китайской терминологии Наньбэйчао — Южные и Северные династии, IV—VI вв.) сыграла решающую роль в истории дальневосточного буддизма. Эта эпоха сделалась временем адаптации индийского учения к китайской культуре, временем превращения буддизма в составную и органическую ее часть. В этот сравнительно недолгий исторический период буддизм прошел путь от состояния идеологического аутсайдера до позиции одной из трех ведущих систем китайской цивилизации, наряду с конфуцианством и даосизмом. Причем речь идет не только об известной модификации доктринальной стороны буддизма, но и о достижении им соответствующего социально-политического статуса, поскольку именно в эпоху раннего средневековья (конкретно — в первой половине VI в.) учение Будды было провозглашено государственной религией Китая.

Феномен «лянского буддизма» — термин, идущий от названия династии Лян (502—554), правившей в то время, — достаточно хорошо известен в современной синологии¹. Это касается в первую очередь описания реалий, включая имущественное состояние буддийской сангхи, магистральные направления теоретической и практической деятельности тогдашних идеологов и официальные акции, осуществленные основателем и первым монархом Лян-Сяо Янем (лянский У-ди, 502—449)².

И все же создается впечатление, что данный феномен нередко рассматривается как нечто самодовлеющее, тогда как корни и, самое главное, механизм его возникновения до сих пор остаются до конца не ясными. Как именно происходила и почему в принципе оказалась возможной подобная трансформация буддизма в раннесредневековом Китае? Какова была здесь степень влияния индийской и местной китайской субстратных традиций? В соответствии с какими закономерностями и при участии каких конкретно социальных сил произошло становление буддизма в качестве идейно-политиче-

ского течения и каким образом это сказалось на его доктринальном наполнении? Вот далеко не полный перечень вопросов, без рассмотрения которых невозможно, на наш взгляд, решить и центральную, пожалуй, для современной синологической буддологии проблему: поиск объективных причин стремительного роста популярности и авторитета этого учения в Китае.

Подобно многим другим идеологическим образованиям, раннесредневековый китайский буддизм должен был представлять собой полиморфную структуру не только с точки зрения соотношения его философского, религиозного и психотехнического уровней³, но и исходя из дифференциации его субтрадиций по социокультурному признаку. Определяющей из таких субтрадиций безусловно является «элитарный буддизм», т. е. собственно учение, существование и развитие которого определялось интеллектуальными усилиями достаточно узкого и замкнутого круга «профессионалов» — мыслителей, принадлежавших главным образом к высшим слоям буддийского духовенства. Эта субтрадиция изначально пользовалась повышенным вниманием исследователей и в настоящее время наиболее изучена.

Не вызывает также сомнений правомерность выделения и самостоятельного анализа т. н. «простонародного» (или «популярного» в терминологии О. О. Розенберга) буддизма, т. е. комплекса верований, сложившегося в среде основной массы, преимущественно крестьянства, населения Китая.

Однако очевидно, что обе из названных субтрадиций не могли сыграть доминантную роль в социально-политической истории раннесредневекового китайского буддизма уже по той причине, что ни духовенство (члены сангхи), ни тем более «простой народ» не обладали необходимыми для этого властными рычагами и материальными ресурсами. И то и другое находилось в руках представителей социальной элиты (или придворно-элитарного круга), объединявшей аристократию и высокопоставленное чиновничество⁴. Подчеркнем, что для описываемого периода именно данная социальная группа составляла интеллектуальную элиту китайского общества⁵.

Аристократия и высокопоставленное чиновничество обеспечили жизнеспособность и адаптацию учения Будды в китайском обществе, поддерживая статус этой, идеологии одновременно и как религиозно-философской системы и как идейно-политического течения. Именно данная особенность как раз и составляет, по нашему мнению, сущностную основу третьей из субтрадиций раннесредневекового китайского буд-

дизма, для адекватного обозначения которой более всего подходит такой парадоксальный неологизм, как «светский буддизм». Представляется крайне важным, что та идеологическая субтрадиция, которую мы назвали светским буддизмом, с самого начала обладала своей собственной организационной структурой — институтом мирских последователей буддизма (*упасака*). Это существенное обстоятельство — наличие своей собственной социальной базы — отличает светский буддизм от элитарной субтрадиции, носителями которой являлись члены узких монастырских сообществ, теоретики буддийской мысли.

Члены придворно-элитарного круга, являясь, с одной стороны, носителями социальных функций, а с другой — «просто» отдельными индивидуумами, были неизбежно заинтересованы в любом идеологическом образовании одновременно в официальном и личностном планах. Под первым понимается удовлетворение идейных нужд государства, под вторым — личностных духовных потребностей. Подобная бинарность мировоззренческих позиций представителей элиты неизбежно должна была распространяться и на их восприятие буддизма и, следовательно, есть еще одна специфическая черта светской субтрадиции.

Логически рассуждая, можно априорно предположить, что в обоих случаях влияние извне, т. е. воздействие элитарного буддизма, все же не относилось к числу его истинных первопричин, хотя было необходимым условием для возникновения и дальнейшего культивирования фактора заинтересованности членов придворно-элитарного круга в учении Будды. Ведь для того чтобы идеологема-новация стала составной частью духовной жизни общества, необходимо наличие там соответствующей ниши. По каким-то причинам прежние идеологические формы оказываются несостоятельными, и возникает потребность либо замены их, либо компенсации новыми. Предпосылками же для образования такого рода ниши служат изменения, происходящие в общественном сознании и общем социально-психологическом настрое, которые, в свою очередь, определяются синхронными историко-политическими и социально-экономическими процессами. И если доктринальное ядро религиозно-философской системы в ходе своей эволюции (но не генезиса!) обладает, как правило, способностью к внешней автономности и даже самоабстрагированию от исторической конкретики, то иные из ее субтрадиций тем явственнее обнаруживают свою соподчиненность историко-политическим и социально-экономическим реалиям, чем дальше отстоят от этого ядра.

Таким образом, подлинные причины возникновения и становления светской субтрадиции раннесредневекового китайского буддизма следует искать в первую очередь в своеобразии культуры (в самом широком смысле) самой раннесредневековой элиты с обязательным учетом всего стоящего за ней историко-социального контекста. Одновременно первостепенными источниками здесь должны служить письменные памятники, принадлежащие не элитарному, а опять-таки светскому буддизму, начиная с теоретических сочинений *унасака* и кончая разного рода официальными и частными документами.

Практически весь набор требуемых нам текстов содержится в двух буддийских антологиях — *Хун мин цзи* («Собрание сочинений, светоч истины распространяющих», ХМЦ) и *Гуан хун мин цзи* («Расширенное собрание сочинений, светоч истины распространяющих», ГХМЦ)⁶, входящих в общий буддийский канонический свод «Трипитака» [Трипитака. Т. 52. С. 1—95; 97—361].

В ХМЦ, составленном монахом Сэн-ю в 515—518 гг., 14 разделов-цзюаней, куда входят произведения, преимущественно философские трактаты, созданные в 380—510 гг. Объем ГХМЦ, появившегося благодаря деятельности Дао-сюаня в 60-х гг. VII в.,⁷ значительно больше: 30 цзюаней, подразделенных на 10 глав, каждая из которых открывается кратким к ней предисловием, написанным также Дао-сюанем. Построенная по тематико-хронологическому принципу, ГХМЦ охватывает собой временной период с I по VII в., репрезентируемый в ней разнообразными письменными свидетельствами: философскими сочинениями, официальными политическими документами, письмами и литературными (поэтическими) текстами, авторство львиной доли из которых принадлежит непосредственно *унасака*.

Не меньшее значение для нашего исследования имеют и официальные историографические сочинения — т. н. династийные истории, из которых наиболее часто будут использоваться «История династии [Лю] Сун» (*Сун шу*, СШ), «История династии Южная Ци» (*Нань ци шу*, НЦШ) и «История династии Лян» (*Лян шу*, ЛШ). Первые две из них были созданы соответственно Шэнь Юэ (441—513) в 90-х гг. V в. и Сяо Цзысянем (489—537) в первой трети VI в., т. е. являются памятниками, синхронными разбираемому историческому периоду. Последняя — ЛШ — появилась на свет лишь в середине VII в. в результате коллективной работы группы ученых-историков⁸.

Кроме того, биографические сведения о некоторых из анализируемых ниже исторических персонажей содержатся еще

в одной раннесредневековой буддийской антологии — *Гао сэн чжу-ань* («Жизнеописания достойных монахов», ГСЧ) монаха Хуэй-цзяо (497—554), тоже входящей в свод «Трипитака» [Трипитака, т. 48]⁹.

Глава 1

«Сын Неба-Пуса».

К социально-политической истории раннесредневекового китайского буддизма

Как уже отмечалось выше, при анализе светской субтрадиции китайского раннесредневекового буддизма необходимо учитывать два взаимосвязанных между собой аспекта: восприятие учения Будды с точки зрения удовлетворения идейных нужд государства и его рецепция на уровне сознания личности. Первый из них прямо выводит нас на проблему социально-политической истории буддизма, где особого внимания заслуживают процессы его политизации (т. е. превращения в активную политическую силу) и аристократизации (т. е. рост популярности непосредственно в социальной элите). Следует сразу же оговорить, что приводимые ниже фактические данные в подавляющем своем большинстве хорошо известны специалистам в области буддологии. Однако попытка системного их изложения, равно как и выделение указанных процессов в качестве относительно самостоятельных явлений в истории китайского буддизма и истории всего раннесредневекового Китая, в китаеведных исследованиях предпринимается, пожалуй, впервые. Поэтому не претендуя ни на полноту сделанного их описания, ни на окончательность предлагаемых выводов, мы постараемся лишь наметить общую динамику данных явлений, выделив ключевые их моменты и дав список так или иначе причастных к ним лиц.

Прежде чем перейти непосредственно к эпохе раннего средневековья, уместно, наверное, кратко перечислить основные, как это считается в современной буддологической литературе, приметы начального этапа распространения буддизма в Китае, который обычно соотносится с I—III в. н. э. Напомним, что за исходный момент здесь принимается начало I в., когда в южных районах древней империи Хань, там, где проходили оживленные торговые пути из Индокитая и Малайи, появились первые отчетливые признаки существования буддийской общины¹⁰.

Историческая схема этого периода такова: правление династии Поздняя (Восточная) Хань (25—220), реставрированной после кратковременной узурпации верховной власти Ван Маном (9—25); крушение древней империи и образование на ее руинах трех самостоятельных царств (период Саньго — Троецарствие, 220—264), новое объединение страны под эгидой династии Цзинь (Западная Цзинь, 264—316), основанной кланом Сыма.

За указанные три века буддизм прошел первичную стадию адаптации к культуре Китая, в ходе чего уже обнаружились все те особенности, которые обусловили его отличие от эталонного (индийского) учения и его специфику как собственно китайской религиозно-философской системы. К ним, в частности, относятся, во-первых, изначальный эклектизм китайских идеологов, вынужденных строить свои взгляды на огромном количестве махаянских и хинаянских сутр, монашеских уложений, легенд и схоластических выкладок, принадлежащих к различным индийским школам и направлениям. Во-вторых, языковая ситуация, когда отсутствие необходимого терминологического аппарата сделало невозможным адекватный перевод индийских источников и привело к широкому использованию традиционных китайских терминов, уже имевших устойчивое философское значение [Цурхер, с. 6]. Последнее также сказалось на адекватности восприятия китайцами эталонного учения и во многом способствовало сближению буддизма с местными китайскими идеологическими системами, в первую очередь с даосизмом¹¹.

Приведенная характеристика относится главным образом к состоянию элитарного буддизма. А что можно сказать о его светской субтрадиции?

Прежде всего обратим внимание на тот факт, что первая в Китае буддийская община, о которой упоминалось чуть выше, возникла не в «нейтральном» месте, а при дворе и, следовательно, при прямом покровительстве одного из удельных князей, правивших в южных районах Империи, каковым являлся принц крови, сын первого восточноханьского монарха (Гуан-у-ди, 28—58)—Чуский князь Лю Ин¹². А всего несколько десятилетий спустя в 68 г. в столичном городе Лояне, ставшем при Восточной Хань основным политическим центром страны¹³, развернулось строительство и первого в Китае буддийского монастыря — Баймасы, что в буддийской историографии связывается непосредственно с фигурой тогдашнего государя — Мин-ди (58—75)¹⁴.

Еще один буддийский монастырь — Фавансы (или Дафавансы) был воздвигнут в 71 г. в горах Суншань [Суншань,

с. 80], что уже само по себе представляется крайне существенным моментом, ибо Суншань мыслилась центральной горой из пятерницы священных пиков Поднебесной и как такая издавнеле окружалась в Китае аурой повышенной сакральности¹⁵. И хотя у нас нет документальных подтверждений участия в этом строительстве кого-либо из представителей высшего эшелона власти, сомнительно, чтобы оно могло быть предпринято без ведома, а может быть, и санкции, официальной администрации. Кроме того, вряд ли необходимо специально доказывать, что возведение культовых сооружений (храмов, монастырей) в священных для нативной традиции местах, к каковым безусловно принадлежали и Лоян (столица) и Суншань, знаменует собой попытку включения стоящей за ними идеологемы в эту же нативную традицию.

Не менее любопытными выглядят и сведения, касающиеся восточноханьского Хуань-ди (147—149), использовавшего при совершении некоторых обрядов (обряда жертвоприношения основателю даосизма Лао-цзы) буддийские культовые предметы [Тан Юнтун. Т. 1. С. 100—101].

Таким образом, приходится говорить не просто о чрезвычайно быстром (всего за два-три десятилетия) расширении географического ареала распространения буддизма, но и о зарождении тенденции к его сближению с официальной идеологией, что происходило, подчеркнем еще раз, при поддержке со стороны светских властей, а возможно, и прямо инициировалось ими. В основе же этой тенденции угадывается магико-религиозное осмысление мира, что в принципе являлось характерной приметой официальной идеологии имперского Китая. Но об этом нам еще предстоит отдельный разговор.

И последнее соображение. Начальный этап распространения учения Будды в Китае со всей очевидностью приходится на достаточно сложный для ханьской империи период — период политической и моральной реставрации правящего дома после переворота Ван Мана. Дальнейшая же интенсификация роста его популярности в III в.¹⁶ тоже происходит на фоне более чем драматических для страны социальных коллизий, в чем нетрудно убедиться на примере приведенной выше исторической схемы. Закономерно задать вопрос: можно ли считать такого рода совпадения исключительно исторической случайностью?

В первой трети IV в. в результате широкомасштабной экспансии нескольких кочевых племенных союзов Китай оказался разделенным на Север — большую часть территорий

прежней империи, которые вплоть до конца VI в.¹⁷ оставались под властью некитайских правящих домов, и Юг — район к югу от р. Янцзы, где сохранялась собственно китайская государственность. С этого момента и начинается эпоха раннего средневековья, что отражено в уже знакомом нам китайском термине — эпоха Южных и Северных династий.

Вслед за территориально-политическим разделением страны произошло разветвление раннесредневекового буддизма на два основных его направления — северное и южное. Все, о чем будет говориться ниже, относится только ко второму из них, хотя многочисленные точки соприкосновения между ними, разумеется, были. Явные параллели напрашиваются и для социально-политической истории буддизма в обоих регионах, ибо и на Севере в IV—VI вв., когда там установилось единовластие царства Тоба (Тоба Вэй, Северное Вэй, 386—534), буддизм также превратился в составную часть государственной идеологической системы. Однако сопоставительный анализ указанных направлений при всей его значимости для выяснения как общих закономерностей развития буддизма в Китае, так и специфики каждой из его региональных ветвей, не входит в задачи нашего исследования.

В китайской традиционной историографии эпоха раннего средневековья открывается столетним царствованием династии Восточная Цзинь (317—419), во главе которой стоял все тот же правящий дом Сыма. Как известно, Восточная Цзинь знаменуется расцветом буддийской философско-теоретической мысли, что делает ее важнейшей вехой в истории элитарной субтрадиции раннесредневекового буддизма, да и всего китайского буддизма в целом. Достаточно сказать, что именно тогда жили и творили такие выдающиеся буддийские мыслители, как, например, Дао-ань (312—385), внесший значительный вклад в развитие философии *праджны*-мудрости и способствовавший установлению культа Майтрейи; или Хуэй-юань (344—413), в заслугу которому ставится теоретическое осмысление представлений о буддийском рае — Чистой земле и его владыке Амитабе¹⁸. Нет сомнений, что в это время духовенство удерживало за собой ключевые позиции в изучении и пропаганде учения Будды, а центрами буддийской духовности и образцовости являлись сами монастыри, среди которых особое место занимала знаменитая Лушаньская община, возглавляемая в конце IV — начале V в. лично Хуэй-юанем¹⁹.

Одновременно налицо все признаки интенсивного становления светской субтрадиции, одним из свидетельств чему служит появление пробуддийски настроенных аристократических

кланов, т. е. формирование внутри придворно-элитарного круга института *унасака*. Исходя из социальной иерархии, лидирующее положение среди аристократов — буддийских адептов принадлежало, естественно, правящему дому. Первым восточноцзиньским государем, принявшим, правда, тайно, буддийское вероисповедание, буддийские историографы считают преемника основателя династии — Мин-ди (323—326), что оспаривается Э. Цурхером, усматривающим здесь позднейшую фальсификацию [Цурхер. С. 106—109]. Тем не менее отметим, что в годы царствования Мин-ди (а следовательно, почти сразу же после национальной катастрофы 311—317 гг., когда само по себе существование китайской государственности все еще оставалось под угрозой) на Юге развернулось строительство буддийских монастырей, в частности монастыря Линъиньсы, ставшего со временем одним из крупнейших храмовых комплексов Южного Китая²⁰.

Причисление к *унасака* последующих восточноцзиньских монархов, правивших во второй половине IV — начале V в., — Ай-ди (362—366), Цзянь-вэнь-ди (371—373), Сяо-уди (373—397) и Гун-ди (379—419) — [Хоу Вайлу. С. 352—353; Тан Юнтун. Т. 1. С. 179—184] — похоже, не вызывает сомнений или споров. Вполне обоснованным представляется также мнение Тан Юнтуна, считающего, что уже начиная с царствования цзиньского Сяо-уди правомерно говорить о приобретении буддизмом политического авторитета и о его внедрении в придворную жизнь [Тан Юнтун. Т. 1. С. 348—349].

Весьма показательным, на наш взгляд, выглядит и включение в жизнеописание Гун-ди из «Истории династии Цзинь» сообщений о его денежных и земельных пожертвованиях храмам [Цзинь шу. Цз. 10. С. 270]: ведь в историографические сочинения такого рода вносились преимущественно сведения об общественно значимых поступках исторических персонажей, особенно Сыновей Неба. А значит, благотворительные акции Гун-ди расценивались светскими историками как близкие по своей сути к официальным государственным актам. Попутно заметим, что открытое покровительство Гун-ди буддийской церкви приходится на очередное обострение кризисной ситуации в стране, когда разгорелся вооруженный конфликт между правящим домом и оппозиционными к нему группировками, вскоре завершившийся свержением Цзинь.

Из прочих восточноцзиньских аристократических кланов особое место отводится ланьеским Ванам — северянам по происхождению, мигрировавшим на Юг вслед за членами августейшей фамилии, и чэньцзюньским Се — могущественным

южным земельным магнатом. Из лантеских Ванов наиболее известен крупный политический деятель и соратник основателя Восточной Цзинь — Ван Дао (267—329), двое из ближайших родственников которого приняли монашеский обет [Шурхер. С. 6—7]. Из чэньцзюньских Се наибольшей известностью пользуются тоже видный политик и прославленный полководец IV в. — Се Ань (320—385) и его внук Се Линъюнь (385—433) — знаменитый поэт раннесредневекового Китая, основоположник пейзажной лирики²¹.

Нетрудно заметить, что во всех перечисленных кланах уже действовала традиция семейного вероисповедания буддизма. Не исключено, что в данном случае сказалось влияние даосских сект, где, как, например, в школе Небесных наставников, возникшей еще в I в. н. э., также практиковалось семейное членство или членство по наследству. Семейное вероисповедание, с одной стороны, несомненно способствовало расширению и укреплению института *унасака*. Однако, с другой — оно неизбежно вело к профанации учения Будды, ибо выходцы из таких кланов вполне могли относить себя к буддийским адептам, подчиняясь не своим личностным взглядам, а семейным устоям. Подобные нюансы тоже приходится иметь в виду говоря о светском буддизме.

Логично предположить, что отношения между *сангхой* и придворно-элитарным кругом строились по принципу «наставник—ученик», когда «наставники» в обмен на духовное покровительство получали материальное вознаграждение от своих «учеников». При том что такая модель, судя по всему, действительно доминировала до поры до времени, взаимоотношения между духовенством и *унасака* с самого начала носили более сложный и неоднозначный характер. Весьма примечательным в этом плане выглядит появление особого типа священнослужителя, обозначаемого в англоязычной синологической литературе не без некоторой доли юмора как «монах-джентльмен». Речь идет о монахах, которые подобно светским интеллектуалам обладали обширными познаниями не только в буддизме, но и в местных китайских учениях, и владели всеми видами искусств — в первую очередь искусством стихотворчества, — считавшихся нормативными для любого образованного человека, участвовавшего или стремившегося к участию в делах управления государством. Для IV в. иллюстративным примером «монаха-джентльмена» служит Чжи Дунь (Чжи Даолинь, 314—366)²².

Как мыслитель-теоретик Чжи Дунь относится к одному из направлений махаянского буддизма, отличавшегося наиболее тесными связями со школой *сюань сюе* («учение о сокровен-

ном») — школой, сформировавшейся в начале III в. и признаваемой современными синологами за даосско-конфуцианский синкрет. Не вдаваясь в подробности данного учения и порожденного им идейно-политического течения *фэн лю* («ветер и поток»)²³, отметим только, что при Восточной Цзинь *сюань сюе* играло очень важную роль в духовной жизни членов социальной и интеллектуальной элит, т. к. воспринималось ими в качестве основного представителя классического (древнего) даосизма.

Главным достижением Чжи Дуня явилась разработка буддийской психотехники с привнесением в нее элементов даосских эзотерических и экзотерических практик, результатом чего стало создание особого способа экзегесиса (т. н. школы *цзи сэ*). И вновь уместно напомнить, что повышенный интерес к магико-религиозным и психотехническим уровням различных идеологических образований относится к числу универсальных примет тогдашнего массового сознания. Ведь как раз на IV в. приходится и становление магико-религиозной традиции даосизма с параллельным формированием основной из представляющих ее сект — школы Мао-шань²⁴.

Таким образом, идейная ориентация интересов Чжи Дуня и его теоретико-прикладная деятельность полностью соответствовали современным ему идеологическим тенденциям.

Практически то же самое правомерно сказать и о поэтическом творчестве этого человека — основоположника раннесредневековой буддийской лирики²⁵. Созданные им произведения находятся в генетическом родстве с магистральными для того времени поэтическими направлениями: *сюань янь ши* («стихи о сокровенном») — поэзии с даосско-философскими коннотациями, даваемыми, как это явствует из ее названия, через призму «учения о сокровенном»; и *ю сянь* («путешествия к бессмертным») — религиозно-мистической лирики, воспевающей мир бессмертных (*сяней*) и воспроизводящей способы обретения бессмертия²⁶.

И, наконец, несколько слов о жизненном пути нашего героя. Начав и закончив его в статусе монаха-отшельника, Чжи-Дунь в основном жил в Цзянькане — столице Южного Китая, где сблизился с группой сановников-интеллектуалов, почитавших себя за последователей *сюань сюе* и *фэн лю*. К ней принадлежали уже знакомый нам Се Ань, еще один из ланьеских Ванов — политик, литератор и каллиграф Ван Сичжи (321?—379?), тогдашний губернатор столичной провинции Янчжоу — Хэ Тун и ряд других лиц, причастных к созданию *сюань янь ши*.

Даже из этого более чем беглого описания видно, что буддийское вероисповедание не привнесло практически ничего принципиально нового во внутренний и внешний облик Чжи Дуня, который по всем показателям соответствовал стереотипу личности, господствовавшему в среде восточноазиатских высокопоставленных интеллектуалов. Не исключено, что даже его сан воспринимался как своего рода экстравагантность — одна из обязательных примет *славного мужа* (*мин ши*) — идеала личности, выкристаллизовавшегося в «ветре и потоке». Таким образом, если с социальной точки зрения *сангха* и в самом деле представляла собой совершенно новый для Китая вид организации, то в культурном плане она находилась под определяющим воздействием собственно китайских традиций и реалий, что, впрочем, вполне естественно, ибо монашеская община и придворно-элитарный круг в конечном счете имели общие социальные корни²⁷. Следовательно, в условиях китайской цивилизации и, добавим, в условиях непосредственно раннесредневекового Китая, изначально имелись предпосылки для сближения элитарного и светского буддизма, причем с подчинением первого второму, а не наоборот.

Помимо рафинированности, интеллектуализма и тому подобных качеств, членам придворно-элитарного круга была также присуща относительная независимость личностных мировоззренческих установок индивида от его формального общественного статуса. Те же друзья Чжи Дуня, будучи в реальности государственными деятелями, занимавшими высокие посты в административных аппаратах, и, значит, активными членами социума, тем не менее полагали для себя возможным открыто декларировать свою приверженность учению с откровенными антисоциальными и нигилистическими тенденциями, а в качестве образца для поведения избрали «славного мужа» — максимально свободного от «пут мира» человека. Но ведь аналогичное противоречие было свойственно и «монахам-джентльменам», чьи образ жизни, да и интеллектуальные занятия, строго говоря, шли вразрез с их обетом и вероисповеданием.

Если наши рассуждения верны, то и среди аристократов-интеллектуалов вполне могли появиться люди, интерес которых к буддизму и стремление к участию в буддийской духовной жизни совсем не обязательно должны были подкрепляться их присоединением к институту *упасака*. Один из них — Сунь Чо (314—371)²⁸, видный государственный деятель и литератор, творивший в русле *сюань янь ши*, входивший, кстати, в состав упомянутой выше группы. Не являясь буд-

дийским адептом (во всяком случае, мы не располагаем сведениями о его принадлежности к *унасака*), Сунь Чо сыграл определенную роль в качестве буддийского идеолога. В своих сочинениях он отстаивал популярный в то время тезис об идейном тождестве учения Будды с китайскими учениями и о духовном родстве их основателей. Кроме того, он пытался интерпретировать учение о *праджне*-мудрости с позиций даосской философии. Авторству Сунь Чо принадлежит и первое в китайской словесности прозопоэтическое произведение с отчетливыми буддийскими мотивами — «Ода о восхождении на гору Тяньтайшань» (*Ю тяньтайшань*).

Сколь бы значительными ни были достижения Сунь Чо в истории развития китайской философии, нельзя не признать, что наличие такого рода буддийских мыслителей, не бывших священнослужителями, существенно подрывало духовную монополию *сангхи* и способствовало укреплению позиций светского буддизма за счет присвоения им функций, изначально принадлежавших элитарной субтрадиции.

Все более интенсивное сближение буддизма с придворно-элитарным кругом, включая и его политизацию, вызвало равное беспокойство как у чиновников-традиционалистов, т. е. членов социальной элиты, стоявших на последовательных проконфуцианских позициях, так и у части буддийского духовенства.

Первые из них видели в буддизме «варварское» учение, способное лишь подорвать моральные и нравственные устои китайской цивилизации. Особенно их раздражали само по себе монашество и целибат, ибо они разрушали семью — оплот государственности и не давали возможности возобновляться роду, нанося непоправимый вред душам предков. Зачинателем антибуддийской пропаганды, ставшей со временем заметным явлением в общественно-политической жизни раннесредневекового Китая, был Цай Мо (318—387)²⁹, вступивший в яростное противоборство с ненавистным ему учением.

Что касается представителей духовенства, то они явно опасались профанации буддизма, превращения его в идеологическое орудие³⁰ верховной власти и утраты *сангхой* своего суверенитета от государственных структур. Доказательства — шаги, предпринятые Дао-анем по укреплению монашеской общины: им были предложены образцовый устав и использование для всех монашествующих единого фамильного знака *ши* (от Шакъя — род, из которого происходил Будда). Одновременно появился известный трактат Хуэй-юаня «Рассуждения о том, что монах не чтит правителя» (*Шамэнь бу*

цзин ванчжэ лунь), где доказывалось нераспространение светской власти на духовенство.

Причем любопытно, что если борьба сторонников и противников учения Будды в дальнейшем шла по нарастающей, то попытки *сангхи* «сохранить свою независимость от государства» вскоре сошли на нет — весьма многозначительный, на наш взгляд, штрих в картине самоосознания элитарной субтрадиции, свидетельствующий о ее потенциальной готовности к объединению с государственными структурами и о ее претензиях на политическое лидерство. И дело здесь, по-видимому, заключается не только и не столько во вполне естественном для каждого идеологического образования стремлении к выживаемости. Сама по себе традиционная модель китайского общества подразумевала обязательную социально-политическую экстравертность любого учения, даже если это противоречило его изначальной сути. Наиболее отчетливо данная закономерность проявляется в истории даосизма, общая интравертность философии которого не помешала ни обращению даосских мыслителей, в том числе и «классиков», к проблемам государственности, ни, более того, неоднократным попыткам, хотя и не очень успешным, реализации их теорий на практике³⁰.

Все отмеченные выше тенденции получили дальнейшее развитие при следующей из южнокитайских раннесредневековых династий — Лю Сун (420—478). Так, заметно увеличился количественный состав института *упасака*. К буддийским адептам относились сам основатель новой династии — Лю Юй (сунский У-ди, 420—424) и многие из его ближайших родственников: младший брат — Линчуанский князь Даогуй, сыновья — Лулинский князь Ичжэнь, Цзянсянский князь Игун, Хэнъянский князь Или, Пэнчэнский князь Икан и Наньцзюньский князь Исюань [Хоу Вайлу. С. 353].

Из аристократических кланов с семейным буддийским вероисповеданием, помимо лантеских Ванов и чэньцзюньских Се, обычно называют угоских Чжанов, луцзянских Хэ, уцзюньских Лу и жунаньских Чжоу. Всего же по скрупулезным подсчетам китайских ученых общее число аристократов-*упасака* в этих кланах составило 79 человек. Данная цифра выглядит, конечно, не очень впечатляющей, если ее рассматривать в соотношении с общим населением Империи. Однако высший слой социальной иерархии был немногочисленным. Скажем, в «Истории династии Сун» содержится около 300 жизнеописаний исторических персонажей, не считая государей и членов августейшего семейства, что и правомерно принять за приблизительный количественный состав при-

дворно-элитарного круга при Лю Сун. Таким образом, получается, что буддийские адепты составляли не менее четвертой его части.

Отметим, что большинство из перечисленных аристократических кланов, включая и род Лю — правящий дом Лю Сун, были коренными южанами по своему происхождению. Следовательно, особой популярностью учение Будды пользовалось у носителей южной культурной традиции, которая в силу целого ряда причин всегда отличалась повышенной религиозностью и иррационализмом. В этой же среде культивировалась и магико-религиозная традиция даосизма. Так что вновь приходится говорить о возможном генетическом родстве их эволюционных процессов и об общности стоящих за ними общекультурных объективных закономерностей.

Далее. Наблюдается все большее распространение типа «монаха-джентльмена» с постепенным его перерастанием в «придворного монаха», ибо теперь налицо стремление буддийских священнослужителей не просто следовать стереотипу «образованного человека», но и принимать непосредственное участие в светской и политической жизни общества. Дворы монарха и принцев крови заполнились буддийскими проповедниками, наставниками и духовниками, которые волея-неволей, а то и вполне осознанно, втягивались в бурлящие вокруг них околотронные интриги.

Таким «придворным монахом» был, например, Хуэй-линь³¹ — фигура, не уступающая по своей колоритности Чжи Дуню.

Происходивший из рода Лю (т. е., по всей вероятности, приходившийся дальним родственником августейшему дому), Хуэй-линь в возрасте 17 лет удалился в монастырь, но почти сразу же после прихода к власти династии Лю Сун объявился в столице и стал членом политической фракции, сгруппировавшейся вокруг второго сына Лю Юя — Лулинского князя Ичжэня, который подготавливал почву для своего собственного прихода к власти в обход старшего брата — законного наследника престола³². Сохранились сведения, что Ичжэнь намеревался назначить впоследствии Хуэй-линя губернатором одной из провинций — не ясно только, планировал ли тот выйти из состава монашесствующих или же предполагал совмещать губернаторство со своим саном.

После разгрома фракции Лулинского князя и казни ее лидера Хуэй-линь некоторое время провел на периферии, но затем снова обосновался при дворе, войдя в ближайшее окружение третьего сунского государя — Вэнь-ди (424—453). Подобно Чжи Дуню, он пользовался огромным авторитетом

у современников как знаток даосского канона, равно как и различных практик, и обладал незаурядным даром литератора³³. А вот буддизмом он оказался весьма своеобразным, ибо пополнил собою ряды сторонников антибуддийской пропаганды, выступив с резким трактатом *Бай хэй лунь* («Рассуждения о белом и черном», текст которого приведен в его жизнеописании из «Истории династии Сун»), где развивался тезис Цай Мо о варварском происхождении учения Будды и доказывалась ложность учения о круге новых рождений (*сансара*).

Возмущенные поведением монаха-отступника, представители духовенства потребовали его наказания вплоть до лишения сана, чему воспротивился лично Вэнь-ди — прямое, помимо всего прочего, доказательство вмешательства светских властей во внутренние дела *сангхи*, что при Лю Сун уже, видимо, воспринималось в качестве само собой разумеющегося. В 40-х гг. V в. Хуэй-линь выступал в роли политического советника Вэнь-ди и вел образ жизни, как это особо подчеркивается в династийной истории, высокопоставленного придворного.

Трактат Хуэй-линя спровоцировал первую публичную полемику по вопросу о «подлинности» буддизма, о которой детально мы еще будем говорить ниже. Сейчас же только отметим, что данная полемика была проведена по инициативе того же Вэнь-ди, а участвовали в ней в основном миряне. Т. е. наше предположение о постепенной узурпации светским буддизмом части функций, изначально принадлежавших элитарной субтрадиции, и о перемещении центров буддийской духовной жизни из монастырей в светские придворные круги подтверждается.

Последняя на протяжении раннесредневекового Китая попытка приостановить все более активный процесс политизации буддизма была предпринята в 60-е гг. V в., причем на этот раз не духовенством, а верховными властями. Учитывая, что об этих событиях в специальной литературе известно немного, остановимся на них чуть подробнее.

В 453 г. Вэнь-ди был умерщвлен двумя своими старшими сыновьями, что произвело ошарашивающее впечатление на современников, в общем-то уже привыкших к всевозможным дворцовым и государственным переворотам и насильственному устранению государей. Но убийство отца-императора собственными детьми они восприняли как «чудовищное злодеяние»³⁴, которое и вправду оказало существенное влияние на политическую обстановку в стране и на состояние общественной идеологии. Против братьев-отцеубийц выступил тре-

тий сын Вэнь-ди (сунский Сяо-у-ди, 454—464), взявший штурмом столицу и предавший казни обоих принцев вместе со всеми их домочадцами. Одновременно массовым репрессиям подверглись действительные и мнимые сторонники заговорщиков. Однако конфликт внутри правящего дома погасить не удалось: на протяжении всех лет правления Сяо-у-ди один за другим вспыхивали мятежи, поднимаемые принцами крови, которые вызывали столь же кровавые ответные меры [Сун шу, цз. 6].

Стараясь воспрепятствовать центробежным силам, верховные власти прибегли к авторитету конфуцианства с одновременным уничтожением буддизма, видя в нем главного политического соперника последнего. Вдохновителем и глашатаям этой политики стал Гу Хуань (390—480?)³⁵ — лидер тогдашней антибуддийской пропаганды. Но теперь дело не ограничилось только лишь теоретическими спорами. В середине 60-х гг. V в. появился августейший декрет «Указ об очищении от последователей буддийских монахов» (*Ша тай сэн ту чжао*), за которым, как это утверждается в ГХМЦ, последовала физическая расправа с рядом сановников-*упасака* [ГХМЦ, цз. 6, с. 125]. Текст же самого декрета приводится здесь дважды [ГХМЦ, цз. 6, с. 125; цз. 24, с. 242] — уникальный случай дублирования документов в этой антологии.

Давать акциям Сяо-у-ди окончательную оценку пока что преждевременно. Тем не менее очевидно, что, во-первых, буддизм к описываемому периоду уже действительно превратился в активную политическую силу, коль скоро против него были применены политические же меры. Во-вторых, хотелось бы особо подчеркнуть, что репрессиям подверглась не *сангха* как таковая, а именно институт *упасака*, что и дает нам основание характеризовать их в качестве попытки приостановить процессы политизации и аристократизации буддизма. Одновременно мы видим, насколько жесткой была зависимость светской субтрадиции от конкретных исторических реалий и политики, проводимой верховной властью. Маленькая, но характерная деталь: из 14 сыновей Сяо-у-ди лишь один сохранил свое буддийское вероисповедание [Хоу Вайлу, с. 353]. Следовательно, налицо подчиненность идейных взглядов членов придворно-элитарного круга позициям его главы, что опять-таки является характерной особенностью светского буддизма, расцвет и упадок которого определялся целым комплексом факторов, отнюдь не принадлежащих к собственно буддизму.

Завершающие стадии процессов аристократизации и политизации раннесредневекового южнокитайского буддизма пра-

вомерно соотносить с периодом правления династии Лян, когда, как уже об этом говорилось ранее, учение Будды получило статус государственной религии страны. Поводом для такого утверждения послужило официальное принятие лянским У-ди шести обетов *унасака*, что произошло 8 числа 4 месяца (в день рождения Будды) 504 г. Кроме того, У-ди внес изменения в принятую титулатуру монарха, добавив к традиционным двухсложным клише *тянь-цзы* («Сын Неба») и *хуан-ди* («Августейший владыка») слово *пуса* — «Бодхисаттва».

Необходимо заметить, что за всю предшествующую историю Китая имелся лишь один аналогичный прецедент — замена древнего титула правителя «ван» на «хуан-ди», произведенная Цинь-ши-хуан-ди — основателем первого для Китая собственно имперского государства, предшествовавшего великой Ханьской империи — династии Цинь (246—207 гг. до н. э.). Реформа Цинь-ши-хуан-ди безусловно представляла собой важный ритуально-политический акт, нацеленный на укрепление главным образом сакрального могущества государя в условиях реставрации в стране единой государственности после длительного периода раздробленности³⁶. Думается, что и действия лянского У-ди тоже имели под собой не столько личностные мотивы, сколько политическую подоплеку. Это предположение выглядит тем более правдоподобным, если учесть, что при Южных династиях, включая и Лян, непрестанно лелеялась надежда на скорое изгнание «варваров» с захваченных ими территорий и на объединение Севера и Юга, а сам Цинь-ши-хуан-ди являл собой пример государя-объединителя страны.

Новый статус буддизма сказался в первую очередь на состоянии материального благополучия церкви: по имеющимся данным, в первой половине VI в. функционировало 2 846 монастырей, в которых обитали 82 700 монахинь и монахов [Чэнь, 1952, с. 166—167]. Причем некоторые из монастырей, как, например, столичный храм Тунтайсы, предназначенный стать главным буддийским святилищем Империи³⁷, закладывались по распоряжению лично Сына Неба.

Из теоретической деятельности лянских буддистов особое значение придается историографии: непосредственно при Лян были созданы основополагающие буддийские историографические сочинения, к которым относятся антологии «Собрания сочинений, светоч истины распространяющих», «Жизнеописания достойных монахов» и также житийные памятники «Жизнеописания прославленных монахов» (*Мин сэн чжуань*) и «Жизнеописания монахинь» (*Би цю ни чжуань*) Бао-чана.

По инициативе и под покровительством У-ди коллективом ученых был создан обобщающий историографический труд по истории буддизма в Китае — «Записи о буддизме» (*Фо цзи*), от которого сохранился, к сожалению, лишь небольшой фрагмент — предисловие, написанное Шэнь Юэ, автором «Истории династии Сун» [ГХМЦ, цз. 52, с. 200—202].

Тем не менее все перечисленные аспекты теоретической и практической деятельности лянских буддистов вовсе не являются отличительной принадлежностью исключительно «лянского буддизма»; они были логическим продолжением политики, проводимой при предшественнице Лян — Южной Ци (479—501), а конкретно — в годы правления ее второго монарха Сяо Цзэ (циский У-ди, 483—494)³⁸, прошедшие под девизом Юн-мин — Вечное просветление.

При том, что вероисповедание Сяо Цзэ в его жизнеописании специально не оговаривается, у нас есть все основания считать его государем-*упасака*. Об этом, в частности, свидетельствует легенда о кончине циского У-ди, приведенная в «Истории династии Южная Ци» [*Нань ци шу*, цз. 40, с. 221], согласно которой он перед смертью увидел во сне смоковницу — дерево, цветущее, по буддийским поверьям, один раз в 13 000 лет, что есть знамение явления в мир Будды. В других разделах этой династийной истории сообщается об участии Сяо Цзэ в строительстве буддийских храмов [Чжу Мин-бань, с. 554], чем он предвосхитил аналогичные акции лянского У-ди.

Отдельного разговора заслуживает также девиз правления этого монарха. Дело в том, что *мин* — «просветленность» — является категориальным термином, традиционно использовавшимся в китайской философии и общественно-политической мысли для обозначения истинно мудрого и добродетельного правителя (*мин ван* — «просветленный царь») и его царствования (*мин ши* — «просветленный век»). Однако к концу V в. данный иероглиф уже достаточно прочно вошел и в буддийский понятийный аппарат в значении «просветление». Так что возможность наличия здесь буддийских коннотаций вполне реальна, но в таком случае девиз правления Юн-мин служит своего рода провозвестником учения Будды в качестве государственной идеологической системы.

Главную роль среди циских аристократов-*упасака*, что неоднократно подчеркивается и в династийной истории, играли старшие сыновья циского У-ди — Юньцяо (наследный принц Вэньхуэй, 453—493) и Юньин (Цзинлинский князь Цзылян, 460—494)³⁹.

Прежде всего отметим, что из непосредственного окружения наследного принца Вэньхуэя и Цзинлинского князя Цзыляна вышли все те люди, которые впоследствии составили костяк администрации, начиная с самого лянского У-ди⁴⁰. К доверенным лицам обоих принцев принадлежал также человек, чье имя уже неоднократно упоминалось выше, — Шэнь Юэ, которого с полным правом можно отнести к числу наиболее авторитетных буддийских деятелей Ци и Лян⁴¹. И, наконец, Цзинлинский князь и Вэньхуэй собрали вокруг себя немало прославленных священнослужителей, как представителей старшего поколения, снискавших себе известность еще при Лю Сун, так и тех, расцвет творческих сил которых пришелся уже на Лян⁴².

При анализе основных аспектов деятельности циских *уласака* особенно заметна их организаторская активность. Так, благодаря стараниям Цзинлинского князя установилась практика проведения регулярных публичных диспутов, которые и по составу своих участников («прославленные мужи Поднебесной» — [Нань ци шу, цз. 40, с. 219]), и по обсуждаемой на них проблематике, могут быть охарактеризованы как прообразы знаменитых «общедоступных собраний» лянского У-ди. Хотя истоки последних нередко видят в соответствующей индийской традиции, идущей со времен царя Ашоки, думается, и здесь определяющее влияние сыграла все же не индийская, а собственно китайская культура. Дело в том, что массовые обсуждения тех или иных государственно значимых вопросов, проводимые на официальном уровне и с привлечением ученых, относящихся к различным школам и направлениям, имели место еще при Хань⁴³. Впоследствии же, начиная с III в., четко обозначилась тенденция к концентрации духовной и интеллектуальной жизни общества при дворах монархов и принцев крови⁴⁴. Так что и в данном случае ни диспуты Цзинлинского князя, ни «общедоступные собрания» лянского У-ди не представляли собой, на наш взгляд, ничего принципиально нового для Китая. В то же время они знаменовали собой окончательное закрепление за светскими культурными (и политическими) центрами статуса главных очагов буддийской образованности.

Далее. Именно при Ци, а не при Лян, наблюдается подъем теоретической и теоретико-прикладной деятельности буддийских идеологов, ведущие позиции среди которых вновь занимали мирские последователи учения Будды. Преимущественное внимание ими уделялось переводу и комментариям сутр, в чем немало преуспел, в частности, все тот же Цзинлинский князь, собрание буддийских сочинений которого со-

ставило 116 цзюаней [Чэнь, 1962, с. 124]. Причем показательно, что циские *унасака* нередко обращались к вопросам, которые находились вне их компетенции как мирян, типа регламентаций внутри монашеской общины. Таковыми выглядят, например, трактаты Шэнь Юэ «Рассуждения о монашеской общине» (*Шу сэн шэ хуэй лунь*) и «Рассуждения об еде в монашеской общине» (*Шу сэн чжун ши лунь*) — [ГХМЦ, цз. 24, с. 273]. Шэнь Юэ же принадлежит и попытка разработать концепцию мирского буддийского вероисповедания с осмыслением статуса и функций *унасака*, их поведенческих принципов, способов выражения своего вероисповедания, взаимоотношений с *сангхой* и т. д. — все это изложено в его трактате «Пишу об истинной сущности *унасака*» (*Шэнь шу юань шу*) и в письме «Пишу Наньцзюньскому князю Южной Ци об *унасака*» — [ГХМЦ, цз. 28, с. 323—324].

С Южной Ци соотносится и начало становления буддийской историографии, ибо первым обобщающим трудом по истории буддизма были все же не *Фо цзи*, а «Записи о трех драгоценностях» (*Сань бао цзи*), составленные по инициативе и под руководством Цзинлинского князя, но тоже, увы, не дошедшие до наших дней.

Помимо принятия на себя обязанностей пропагандистов и толкователей учения Будды, циские *унасака* принимали непосредственное участие и в таких, казалось бы, специфических для элитарного буддизма сферах, как литургия и наставничество. Известно немало случаев, когда высокопоставленные миряне не только организовывали те или иные буддийские церемонии, которые, кстати, и проводились не в храмах, а в «светских» местах, но и лично отправляли службу⁴⁵.

Что касается наставничества, то довольно любопытные данные на этот счет содержатся в двух письмах Шэнь Юэ: «Пишу августейшему наследнику престола Южной Ци о буддийских церемониях» и в уже упоминавшемся выше «Пишу Наньцзюньскому князю...» [ГХМЦ, цз. 28, с. 322—324]. Эти послания начинаются с однотипной фразы: «Мой младший брат, августейший наследник престола» (*ди цзы хуан тай цзы*) и «Мой младший брат, князь Сяо» (*ди цзы сяо ван*). «Младший брат» (*ди цзы*) — принятого сочетания для самообозначения человека, когда он обращался к своему учителю либо же хотел подчеркнуть свое уважение адресату. Употреблялось оно и при обращении учителя к ученику, но в этом случае относилось к последнему. Таким образом получается, что Шэнь Юэ считает здесь себя наставником принцев крови, в том числе и наследника престола — второго, после государя, человека в социальной иерархии Империи. Будь Шэнь

Юэ священнослужителем, употребление им подобной формулировки не вызвало бы каких-либо удивлений. Но ведь все эти три действующих лица являлись мирянами, во взаимоотношениях которых должны были бы соблюдаться правила субординации, в данном случае явно нарушенные. Поэтому невольно возникает подозрение, не есть ли это отражение особого типа отношений, сложившихся внутри института *унасака*, когда лидерство человека, подобно ситуации внутри *сангхи*, определялось не его местом в общественной иерархии, а его авторитетом как буддиста.

Не менее интересная информация обнаруживается в еще одном послании Шэнь Юэ, адресованном, скорее всего, наследнику престола Южной Ци» (*Нань ци хуан тай цзы цзе тань шу*) — [ГХМЦ, изд. 19, с. 232], которое, судя по его названию, относится к разряду официальных документов. Там говорится следующее: «Ваше августейшее высочество! В 15 день 4 луны 4 года под девизом правления Цзяньюань [т. е. 15 апреля 483 г. — М. К.] в парке Сюаньпуюань собрались монахи, исповедующие Большую Колесницу [т. е. учение Махаяны — М. К.]. Усиленно молились у драгоценного пруда в Закрытом парке [т. е. резиденции Сына Неба. — М. К.]. Все вокруг было заполнено подношениями Будде, драгоценными башенками и шелковыми террасами [видимо, речь идет о мантрах. — М. К.]...»

Очевидно, что Шэнь Юэ выступает в роли своего рода инспектора-наблюдателя за описываемой им церемонией, об успешном проведении которой он и докладывает по инстанции — более чем характерные детали для воссоздания картины взаимоотношений между светскими властями и буддийским духовенством, сложившихся при Южной Ци.

Далее. Попробуем установить, о какой конкретно церемонии идет здесь речь. Фактические данные, сообщаемые Шэнем, к сожалению, слишком расплывчаты и фрагментарны, чтобы на их основе можно было понять ее смысл и идентифицировать с каким-нибудь из нормативных буддийских обрядов. Тем не менее обратим внимание на такие моменты: дата, указанная в «Докладной записке», совпадает с двумя важнейшими для 80-х гг. V в. событиями — смертью основателя Южной Ци (март 483 г.) и коронаванием циского У-ди (апрель 483 г.); местом проведения этой церемонии служит резиденция Сына Неба. И, наконец, в тексте «Докладной записки» наличествуют благопожелательные формулировки — «Желаем, чтобы императорские покои обрели крепость гор

Сун и Хуа, знать и чернь обрели богатство, гуманность и долголетие!» — характерные для официальной документации и для литературных произведений, связанных с ритуалами. Почти такие же фразы — «Щедрое покровительство [высших сил], да соберется над правящим домом! Назначенное благословение, да перельется через горы Сун и Хуа!» — встречаются, например, в стихотворении Шэнь Юэ «Цяньхуаньский мотив» [ДФБ, т. 2, с. 992], повествующем о ритуальном паломничестве Сына Неба в горы. Гора Сун (Суншань) — центральный пик из пятерницы священных гор Китая, гора Хуа (Хуашань) тоже входит в эту пятерницу в качестве западного пика. Кроме того, в раннесредневековой словесности эти горы символизировали собой две столицы ханьской империи — Лоян и Чанъань.

Сомнительно, чтобы подобные совпадения объяснялись лишь общностью художественного стиля Шэнь Юэ. Логичнее предположить, что эти, столь разные на первый взгляд, произведения на самом деле представляли собой один и тот же тип текстов, единство которых определялось их связью с ритуалом. Короче говоря, Шэнь Юэ дает нам описание буддийского, точнее квазибуддийского, обряда, уподобленного синхронным государственным обрядовым действиям, нацеленным на оказание магического влияния на космические силы.

Здесь следует пояснить, что стержневой основой официальной идеологии имперского (в эпохи Хань и раннего средневековья) Китая по-прежнему оставался древний архетип — комплекс представлений о верховной власти и ее носителе, который по всем признакам совпадает с одной из общечеловеческих универсалий — культом «священного (или харизматического) царя» (подробно см. [Кравцова, 1989]). Одной из черт данного культа является реализация правителем своей сверхъестественной силы (в китайской терминологии — благой силы-дэ) и одновременно осуществление своих сакральных функций (установление контактов с высшими силами, оказание гармонизирующего воздействия на мир) посредством ритуальных действий. Причем чем сложнее оказывалась политическая и социально-экономическая обстановка в стране, тем, естественно, больше возрастала ритуальная активность ее администрации, что мы и видим на всем протяжении эпохи раннего средневековья, когда помимо нормативных обрядов, типа жертвоприношений Небу, Земле и предкам, широко практиковались различные псевдоархаичные ритуалы, синтезировавшие в себе рудименты изначально автохтонных религиозных представлений⁴⁶.

Более того, есть веские основания подозревать, что магико-ритуальный смысл имели и некоторые внешне сугубо практические мероприятия, в первую очередь относящиеся к градостроительству, т. к. любая постройка, особенно культового предназначения, воплощала собой замкнутое пространство, наиболее пригодное для коммуникации с высшими силами. Вот почему мы столь пристальное внимание обращали на факты строительства буддийских храмов.

Будучи продуктом архаического типа мышления, китайский вариант «культа священного царя» оказался надежным консервантом собственных религиозных архетипов, способность к регенерации которых в эпоху раннесредневекового Китая поддерживалась масштабным социально-политическим кризисом. В то же время он обладал и способностью к абсорбции изначально инородных для него идеологем, активизируя при этом и нивелируя содержащиеся в них рудименты архаики. Наглядный пример — история развития культа Конфуция, основная стадия эволюции которого вновь приходится на эпоху раннего средневековья.

Само по себе конфуцианство, безусловно, восходит к тем же истокам, что и «культ священного царя», т. е. к архаичным религиозным представлениям, которые подверглись в рамках морально-этической доктрины десакрализации, концептуализации и этизации. Конфуцианство тоже являлось составной частью официальной идеологии, репрезентируя собой этическое ее начало в противовес «культу священного царя». Однако в описываемый период наблюдается явная тенденция к архаизации и мистизации конфуцианства, что выразилось в сакрализации фигуры Учителя и создании специальных ритуалов, также входивших в круг государственных обрядовых практик [Кравцова, 1988, 1]. Показательно, кстати, что увлеченность лянского У-ди буддизмом не сказалась на его отношении к культу Конфуция: при нем был воздвигнут первый в Китае храм с изображением Учителя, а сын «Императора-Бодхисаттвы» — наследный принц Чжаоцин (Сяо Тун) — исполнял полагавшиеся ему как наследнику престола конфуцианские ритуалы.

Приведенные выше сведения о действиях циской и лянской администраций (строительство храмов, создание квази-буддийских обрядов, реформа титулатуры государя и т. п.) приводят к мысли о том, что аналогичной трансформации подвергся и буддизм, т. е. он был включен в систему официальной идеологии в качестве прежде всего чисто религиозного элемента, предназначенного поддерживать авторитет Сына Неба как сакрального правителя и обеспечить ему поддерж-

ку высших сил безотносительно даже их принадлежности к тому или иному конкретному божественному пантеону. Доктринальное же наполнение буддийского учения в данном случае не имело особой социально значимой роли. Правда, нельзя исключить воздействие содержащейся в буддизме теории государственности — идеологии Чакравартин, тоже представлявшей собой вариант «культа священного царя». Однако если такое влияние действительно будет обнаружено, это только подтвердит правильность нашего предположения, ибо и тогда мы будем иметь дело в конечном счете с регенерацией (обновлением) протобуддийских архетипов.

Далее. Несмотря на общую ритуализованность мироознания китайцев, ни в древнем, ни в раннесредневековом Китае так и не сформировалось самостоятельного жреческого сословия. Вряд ли за таковое можно принять гадателей-*си*, осуществлявших в архаичные времена процедуру гадания. Возможно, они некогда и образовывали подобие социальной организации, но только в зачаточном состоянии. Из чжоуских памятников известно о наличии неких персонажей, обозначаемых как *у*. Но что конкретно представляли собой эти *у* — шаманы? жрецы? волхвы? или еще какой-то тип древних священнослужителей? — и, самое главное, какое место они занимали в общественной стратификации, остается не ясным. Зато мы имеем более чем достаточно свидетельств того, что функции первосвященника в Китае были издревле закреплены за правителем, ведущим свое происхождение скорее всего от фигуры царя-жреца (или царя-шамана). Помощниками же правителя и в этой его ипостаси были высокопоставленные светские чины, каждый из которых тоже обладал своими собственными «священными» полномочиями, исходя из занимаемого им поста. Так, скажем, губернатор провинции осуществлял необходимые обрядовые действия и нес ответственность за должный миропорядок на «губернском уровне» и т. д. Даже такая чисто жреческая для других регионов древнего мира область, как астрология, находилась в ведении специального чиновника — *тай ши* (придворный историограф и астроном), в обязанности которого вменялось вести астрономические наблюдения и толковать разного рода знамения. Впрочем, за разъяснением по поводу последних монарх мог обратиться к любому человеку из своего окружения, если тот, естественно, считался компетентным в данных вопросах. Проблемы ритуального порядка обсуждались и решались также в государственных учреждениях. А главным экспертом считался чиновник, состоящий в должности

«виночерпия жертвенного вина» (*цзи цзю*), входившей в штат Государственной Академии (*го сюэ*).

Вот чем, на наш взгляд, объясняется стремление *унасака* подменить собой буддийских священнослужителей и та легкость, с которой духовенство делегировало им свои литургические функции. Более того, непосредственное участие мирян в литургии как раз и знаменует собой превращение буддизма в составную часть государственной идеологии, функционирование которой на благо общества должно было обеспечиваться представителями государственных же структур. Да и саму буддийскую церковь не мог возглавлять никто иной, кроме Сына Неба, что и сделал лянский У-ди, приняв соответствующий титул. Поэтому конечное преобладание светской субтрадиции над элитарной и слияние высших слоев *сангхи* и светской иерархии выглядит не только закономерным, но и неизбежным явлением в условиях китайской цивилизации. Вместе с тем очевидно, что, став органической частью официальной идеологии, буддизм оказался не более как декоративным элементом в том плане, что он не привнес качественных изменений ни в структуру традиционной государственности, ни в порожденную ею идеологическую систему.

Насколько неизбежными были все эти процессы? Возможно, избеги Китай серии катаклизмов в IV—VI вв., и они бы происходили в замедленном или менее ярко выраженном виде. Однако то, как протекали взаимоотношения учения Будды с китайскими верховными властями на раннем этапе его распространения в Поднебесной, показывают, что подобный тип восприятия буддизма на уровне официальной идеологии являлся, скорее всего, единственно возможным.

Результатом «огосударствления» буддизма стала не только его мистизация (т. е. усиление его архаико-религиозного начала), но и, как это ни покажется странным, его секуляризация, что также было предопределено общей тенденцией китайских учений к социально-политической экстравертности. Включение буддизма в систему государственной идеологии предполагало использование его как религиозного, так и теоретического потенциала, но уже для удовлетворения нужд опять-таки собственно государственной структуры, квинтэссенцией чего являлась разработка концепции государственности. Последнее традиционно осуществлялось в рамках историографии. Вот почему при Ци и Лян произошла столь резкая переакцентировка теоретической деятельности буддийских идеологов с доктринальной проблематики на историографию, причем и здесь ведущие позиции удерживали за собой ученые-*унасака*. Парадоксально, но факт: за весь пе-

риод, считающийся «золотым веком» китайского буддизма, не появилось ни одного мыслителя-мирянина или монаха, который сумел бы стать достойным преемником буддийских философов IV в.!

Суммируя сказанное выше, правомерно задаться вопросом, насколько оправдано говорить об адаптации буддизма к китайской культуре. Нам кажется, что речь должна идти не об адаптации, а о его полной китаизации, приведшей, помимо всего прочего, к самоликвидации элитарной субтрадиции и, как следствие, к заторможенности всей буддийской мысли. Не потому ли после столь, казалось бы, неоспоримого триумфа буддизма в V—VI вв. потребовались радикальные реформы Сюань-цзана, чтобы он вновь обрел свой статус учения?

Посмотрим теперь, в чем заключались и к чему привели особенности восприятия буддизма на уровне сознания личности.

Глава 2

Идея «неуничтожимости духа», или то, о чем никогда не говорил Великий Благий

По мнению современных исследователей, идея «неуничтожимости духа» (*шэнь бу ме*) возникла в результате принципиально неверного понимания китайскими мыслителями концепции *сансары*. Однако столь «чудовищное», по словам Э. Цурхера [Цурхер, с. 11—12], переосмысление эталонного учения было впервые допущено не каким-нибудь профаном, а признанным знатоком индийского буддизма — Хуэй-юанем в его трактате «Рассуждения о неуничтожимости духа» (*Шэнь бу ме лунь*), что до сих пор не получило своего однозначного объяснения. По одной из существующих на сегодняшний день точек зрения, китайские буддисты, отстаивая доктрины *сансары* и кармы (не являвшиеся предметом полемики в Индии), были вынуждены встать на позиции учения о неизменности, вечности и самоотождественности психики (духа, *шэнь*) для противодействия субстратному натурализму китайской мысли [Торчинов, 1988, с. 51]. По другой — Хуэй-юань просто-напросто облек доктринальные положения эталонного буддизма в традиционную китайскую терминологию, дабы облегчить их восприятие мирянами [Робинсон, т. 1. с. 104—108].

Как бы то ни было, именно эта идея находилась в центре теоретических споров противников и сторонников буддизма, не утихавших на всем протяжении V и в начале VI в., что уже само по себе показывает, что и те и другие рассматривали ее в качестве чуть ли не основного репрезентанта индийского учения. Причем, как мы увидим ниже, наиболее страстными защитниками *шэнь бу ме* были как раз *упасака*.

Первая массовая полемика вокруг проблемы «неуничтожимости духа» состоялась, о чем уже упоминалось ранее, после обнародования трактата Хуэй-линя, который попытался опровергнуть данную идею для доказательства ложности всего учения Будды. В поддержку Хуэй-линя выступили известнейший ученый-естествоиспытатель (астроном) ранне-средневекового Китая Хэ Чэнтянь (370—447) и ученый-историк Фань Е (398—445) — автор «Истории династии Поздняя Хань» (*Хоу хань шу*).

В наиболее развернутом и аргументированном виде опровержение *шэнь бу ме* содержится в трактате Хэ Чэнтяня «Рассуждения о белом и черном» (*Бай хэй лунь*), текст которого включен в его жизнеописание из «Истории династии Сун» [Сун шу, цз. 64, с. 1701—1710]⁴⁷. Теоретические построения Хэ базируются на натурфилософских представлениях о мире, согласно которым человек подчиняется общим закономерностям природы, а его жизнь и смерть столь же естественны, как и времена года. Сравнивая кончину человеческого существа с опаданием листвы — метафорическое сравнение, широко используемое противниками *шэнь бу ме*, — философ вопрошал, что коль скоро опавшие листья не обретают новых рождений, то почему это считается возможным для человека?

Что касается Фань Е, то его взгляды сохранились лишь во фрагментарном виде. По дошедшим до нас сведениям, он намеревался создать специальное сочинение *И гуй лунь* («Рассуждения об отсутствии духа-гуй»), где давалось бы обоснование исчезновения *шэнь* после физической смерти человека [ГХМЦ, цз. 7, с. 370; Чэнь, 1952, с. 177—178].

Противную сторону представлял Чжэн Сяньчжи (Чжэн Даоцзы, 364—427), выступивший с еще одним трактатом под названием «Рассуждения о неуничтожимости духа» [Сун шу, цз. 64, с. 1691—1698; ХМЦ, с. 27—29]. Он стал первым из мыслителей-*упасака*, кто продолжил разработку тезиса, выдвинутого Хуэй-юанем, способствуя дальнейшей концептуализации идеи «неуничтожимости духа», хотя в целом выдвинутые им постулаты и система его аргументации мало чем отличались от предложенных его предшественником.

Значительно чаще в синологической литературе упоминается о полемике (полемиках?) вокруг *шэнь бу ме*, спровоцированной трактатом «Рассуждения об уничтожимости духа» (*Шэнь бу ме лунь*) философа-материалиста Фань Чжэня (?—515?)⁴⁸. Согласно «Истории династии Лян», между Фань Чжэнем и Цзинлинским князем (появление Фаня при дворе Цзыляна неудивительно, ибо он приходился кузеном Фань Юню — одному из личных секретарей принца) состоялся приватный разговор по поводу доктрины кармы. Подобно Хэ Чэнтяню, философ утверждал, что эта доктрина — ложь, т. к. все в природе подчиняется естественным законам: «Жизнь человека можно сравнить с цветами дерева. Вот ветви дерева пошли в рост, и тогда же цветы открывают свои венчики. [А затем], следуя за ветром, они опадают». Цзинлинский князь не смог опровергнуть собеседника, и тот, вдохновленный своей победой, вскоре представил принцу названный трактат, в развернутом виде изложив там все аргументы против *шэнь бу ме*. «Как только трактат появился, — читаем в ЛШ, — при дворе и в полях [т. е. среди простого народа. — М. К.] поднялся страшный шум. Цзылян собрал буддийских монахов, чтобы опровергнуть его, но так и не смогли переубедить [Фаня]». [Лян шу, цз. 48, с. 230—231]. Там же приведен и текст «Рассуждений», послуживший основой для его исследований и переводов на европейские языки.

В гораздо более полном виде полемика с Фань Чжэнем отражена в документах, представленных в 9-й и 10-й цзюанях антологии ХМЦ.

9-й цзюань открывается декретом лянского У-ди, за которым следует «Возражения „Рассуждениям об уничтожимости духа“» (*Нань шэнь ме лунь*), принадлежащие Сяо Чэню⁴⁹. Далее стоит текст трактата Фаня, несколько отличающийся от его варианта из ЛШ. В династийной истории он дается в форме диалога между «хозяином» (*чжу*) и «гостем» (*кэ*) и состоит из вопросов (*вэнь юэ*) второго и ответов (*да юэ*) первого. В ХМЦ к «вопросам» и «ответам» добавлены еще «реплики-возражения» (*нань юэ*), которые, как это отмечается в комментарий, являются записью выступлений оппонентов Фань Чжэня. Заканчивается данная цзюань тремя самостоятельными произведениями: «Возражения „Рассуждениям об уничтожимости духа“ *чжуншу* Фаня» (*Нань фань чжуншу шэнь ме лунь*), принадлежащее некоему Цао Сывэню; «Ответ на все возражения, записанные в протоколе, по поводу „Рассуждений об уничтожимости духа“» (*Дао цао лунь*) автором которого, видимо, был Фань

Чжэнь; анонимные «Повторные возражения „Рассуждениям об уничтожимости духа“ *чжуншу* Фаня» (*Чжун нань Фань чжун шу шэнь ме лунь*).

10-я цзюань состоит из еще одного декрета лянского У-ди и выступлений 62 оппонентов Фань Чжэня, первым из которых взял слово настоятель столичного монастыря Чжуань-янсы Фа-юнь — единственный монах среди участников дискуссии! После Фа-юня выступили три принца крови (родственники лянского У-ди) и Шэнь Юэ. Порядок остальных выступлений выдержан согласно официальной иерархии выступавших, среди которых обнаруживается, кстати, немало людей, так или иначе связанных с южноцисскими принцами⁵⁰.

Кроме перечисленных выше документов, имеется несколько антифаньчжэневских сочинений Шэнь Юэ, приведенных в ГХМЦ: «Истинная сущность тела и духа» (*Син шэнь и*), «Истинная сущность неуничтожимости духа» (*Шэнь бу ме и*) и «Истинная сущность возражений „[Рассуждениям] об уничтожимости духа“» Фань Чжэня (*Нань Фань Чжэнь шэнь ме и*) — [ГХМЦ, цз. 22, с. 253—254].

Эти трактаты, порядок выступления Шэнь Юэ во время дискуссии, а также факт его авторства комментариев к ХМЦ подтверждают мнение составителя ГХМЦ, что именно он выступал в роли главного противника Фань Чжэня [ГХМЦ цз. 7, с. 132], хотя в ряде современных работ в качестве оных обычно фигурируют Сяо Чэнь и Цао Сывэнь (см., напр. [Чэнь, 1952, с. 182; Балаш, 1964, с. 264]).

Первый вопрос, вставший перед исследователями дискуссии с Фань Чжэнем, касается числа проведенных публичных полемик и их датировки. Дело в том, что в ХМЦ Фань Чжэнь чаще всего именуется как Фань *чжуншу*, согласно тому посту (*чжуншу*), который он занимал в 508 г. Анализ жизнеописаний ряда участников полемики, предпринятый П. Пельо, показал, что все они также занимали посты, указанные в этой антологии, в 507—508 гг. [Пельо, с. 271]. В результате возникли три версии по поводу числа полемик. По одной из них публичная дискуссия с Фань Чжэнем состоялась лишь один раз — в 90-х гг. V в. при дворе Цзинлинского князя, как о том и сообщается в ЛШ. Ее материалы и лежат в основе 9-й цзюани ХМЦ. Остальные выступления были впоследствии собраны Сэн-ю, включившим их в свою антологию. Согласно другой были две полемики: при Цзинлинском князе и в 507—508 гг.; к первой относится трактат Фань Чжэня вместе с «репликами-возражениями», ко второй — все прочие документы, включая и декреты лянского У-ди. И, наконец,

по третьей версии была только полемика 507—508 гг. [Чэнь, 1952, с. 183—184; Балаш, 1964, с. 264].

Мы склонны придерживаться второй из перечисленных версий прежде всего потому, что она соответствует сведениям, сообщаемым в «Истории династии Лян». Кроме того, имеет смысл обратить внимание на документ, озаглавленный «Ответ на все возражения, записанные в протоколе...», где стоит сочетание *цао лу шу* — «запись, протокол». Этим «протоколом» может быть лишь вариант трактата Фань Чжэня, представленный в ХМЦ, где имеются «реплики-возражения» безымянных оппонентов философа, опущенные в ЛШ. Все же прочие тексты — выступления Сяо Чэня, Цао Сывэня и других участников дискуссии, равно как и декреты лянского У-ди, безусловно относятся к полемике 507—508 гг.

Вопрос о количестве полемик далеко не праздный, ибо по ним мы можем судить о значимости данного мероприятия в культурной жизни Ци и Лян, а значит, и о важности для тогдашних *упасака* самой проблемы «неуничтожимости духа».

Хотя материалы, вошедшие в ХМЦ, общедоступны и в целом общеизвестны, они до сих пор, за исключением трактата Фань Чжэня, не вводились в научный оборот. Это объясняется повышенным вниманием специалистов непосредственно к данному философу, считающемуся первым для Китая мыслителем, стоявшим на последовательных материалистических позициях. Что же касается его противников, то они обычно характеризуются как идеалистически настроенные буддийские адепты, чьи взгляды не представляют собой какой-либо ценности для истории китайской философии. Отсюда и сама идея «неуничтожимости духа» остается «белым пятном» в синологии.

Следует сразу же предупредить, что обилие имеющихся источников, трудность их интерпретации и необходимость тщательного сопоставительного анализа с положениями эталонного буддизма, собственно китайскими учениями и религиозными представлениями — все это максимально затрудняет анализ *шэнь бу ме*. Далеко не все здесь пока что ясно, скорее, почти все неясно, начиная с дефиниции самого термина *шэнь*. Тем не менее определенные результаты нашего исследования уже имеются, и они могут быть вынесены, с оговоркой, разумеется, об их предварительности, на публичное рассмотрение. Начнем мы с разбора 1-й части (по разбивке, предложенной Е. Балашем) трактата Фань Чжэня в его варианте, данном в ХМЦ.

Вопрос: Вы говорите⁵¹, что дух исчезает. Откуда известно, что он исчезает?

Ответ: Дух есть суть тело. Тело есть суть дух. Если существует тело, то существует и дух. Если разрушилось тело, то и дух исчезает.

Вопрос: «Телом» называется то, что не обладает сознанием⁵². «Духом» именуется то, что обладает сознанием. Обладать сознанием и не обладать сознанием — совершенно разные вещи. [Следовательно], принципы духа и тела неодинаковы. Никогда не слышал, чтобы тело и дух были тождественны.

Ответ: Тело есть материальная субстанция духа, а дух есть функциональное свойство (*юн*) тела. Если мы обозначим тело как «материальная субстанция», а о духе скажем, что это есть ее «функциональное свойство», то между телом и духом не будет взаимных различий.

Реплика-возражение: Сегодня рассуждаем о доказательствах того, что тело и дух составляют нечто слитное (*хэ ти*), а потому неотделимы друг от друга. И вот утверждается, что дух есть суть тело, а тело есть суть дух. Говоря об этом, приведу один пример, к которому ранее не прибегали. То, что происходит с вами во сне, свидетельствует, что тело и дух не составляют нечто целостное (*кун ти*). Когда человек спит, его тело есть вещь, лишенная сознания. И все это видели. А его дух обретает возможность странствовать. Чтобы не быть в одиночестве, дух непременно укрывается в телесном сосуде, подобно тому, как человек, чтобы не оставаться под открытым небом, имеет жилище. Но телесный сосуд есть оболочковидная материальная субстанция, подобно тому, как жилище есть огороженное пространство.

Вопрос: Дух не есть материальная субстанция, а тело не есть функциональное свойство. Чем же вы аргументируете утверждение, что они не имеют различий?

Ответ: Называются по-разному, а по сути одно и то же.

Вопрос: Если названия различны, то как же может быть одно и то же?

Ответ: Дух соотносится со своей материальной субстанцией подобно тому, как острота соотносится с ножом. Тело соотносится с функциональным свойством подобно тому, как нож соотносится с остротой. «Острота» не есть нож. «Нож» не есть острота. Однако без остроты нет ножа, без ножа нет остроты. Никогда не слышал, чтобы нож исчез, а острота существовала. Как же может случиться, что тело погибло, а дух остался?

Реплика-возражение: Но ведь нож получает свою остроту от усилий точильного камня. И только поэтому способен в воде разрубить дракона, а на суше убить носорога и тигра.

Когда же острота исчезнет и исчерпает себя как свойство, то клинок ножа лишится своих острых краев и превратится в тупой клинок. Выходит, что острота исчезает, а нож остается, значит, и дух может погибнуть, а тело останется. Разве можно сказать, что клинок, утративший свою остроту, не есть клинок? Разве названия разные, а суть одна? Если нож и острота не исчезают одновременно, то и тело с духом не совместно погибают.

Приведенный отрывок достаточно полно, на наш взгляд, отражает позиции дискутирующих, равно как и специфику системы их доказательств. Очевидно, что обе стороны активно использовали чисто суфистские приемы, подменяя к тому же логику метафорическими сравнениями.

Так, сравнение тела и духа с ножом и его остротой, сделанное Фань Чжэнем, внешне действительно выглядит прекрасной наглядной иллюстрацией его постулата о субстанциональном единстве тела и духа по принципу материальной субстанции вещи с ее функциональным свойством. Попутно заметим, что исходя из этого сравнения, мы сочли возможным переводить термин *юн* как «функциональное свойство», вместо более принятого его перевода «функция».

Однако это метафорическое сравнение сразу же спровоцировало постановку новой теоретической проблемы о соотношении вещи и ее свойств. Во 2-й реплике-возражении оппонент Фаня ставит перед ним следующие и, надо сказать, полностью правомерные вопросы: первый — об изначальной принадлежности свойств вещи, ссылаясь при этом на пример с точильным камнем. Он утверждает, что острота есть не изначальным присущее, а благоприобретенное свойство ножа, возникшее к тому же под воздействием постороннего объекта. Пожалуй, только отсутствие в Китае представлений о божественном творце не позволило сделать говорившему следующий логический шаг — выдвинуть тезис о том, что и дух человека также может быть порожден каким-то иным объектом или существом.

Второй вопрос — о возможности существования вещи, лишившейся своего функционального свойства. Действительно, острота не может существовать вне ножа, но, с другой стороны, отсутствие остроты (тупой нож) ведь не приводит к изменению ножа как материальной субстанции. Следовательно, постулат Фань Чжэня о полном тождестве тела и духа как материальной субстанции вещи и ее функционального свойства оказывается неверным.

Характерно, что философ не находит возражений на данные замечания: дискуссия вокруг ножа и его остроты заканчивается на 2-й реплике-возражении. Забегая вперед, заметим, что такого рода «издержки» полемики предопределили ее бесплодность: ни той, ни другой стороне не удалось полностью доказать свою правоту.

Попробуем проследить возможные истоки высказываний Фань Чжэня и его идейных противников.

Постулат Фаня о субстанциональном единстве тела и духа с большой степенью очевидности восходит к древнекитайским натурфилософским представлениям, согласно которым человек есть целостное психофизическое существо, обладающее единой субстанцией — пневмой-*ци* [Кобзев, с. 167]. При этом признавалось, что *ци* находится в двух своих основных состояниях — концентрированном и разреженном, которые соотносятся друг с другом по принципу сосуда (телесная оболочка) и его наполнителя. «*Ци* — это то, что наполняет тело», — гласит, например, древнекитайский философский трактат *Гуань-цзы*. А далее мы узнаем, что «внутренняя» пневма растекается внутри телесной оболочки, заполняя все ее выступы, т. е. конечности человеческого тела [Сборник работ, т. 5, с. 266, 272].

Одновременно *ци* воплощала собой животворящее энергетическое начало, благодаря которому были возможны жизнедеятельность и собственно существование человеческого организма: «То, благодаря чему человек рождается, есть *ци*. Умирает — и пневма исчезает. Только благодаря пневме может циркулировать кровь. Человек умирает, и кровяные артерии иссякают. Иссякают, и пневма исчезает. Исчезает, и тело сгнивает. Сгнивает и превращается в прах», — читаем в главе *Лунь сы* («Рассуждения о смерти») из трактата ханьского философа Ван Чуна (27—100?) *Лунь хэн* («Весы суждений») — [Сборник работ, т. 7, с. 202].

В ряде случаев *ци* в ее состоянии наполнителя телесного сосуда обозначалась термином *шэнь*: «Концентрированный (*цзин*) дух (*шэнь*) наполняет тело подобно тому, как рисовое зерно находится в шелухе. Человек умирает, и его тело сгнивает, а его пневма-*ци* рассеивается (*сань*)», — говорит тот же Ван Чун [Сборник работ, т. 7, с. 203].

Тезис о соотношении телесного сосуда и пневмы/духа по принципу оболочки и ее наполнителя разделялся также даосскими мыслителями, в частности Гэ Хуном (284—363), рассуждения которого, изложенные в его трактате *Баопу-цзы* («Мудрец, объемлющий первоначальную пустоту»), фактически идентичны сказанному Ван Чуном: «Тело — жилище

духа (*шэнь*). Их связь поэтому можно уподобить плотине: когда плотина разрушается, то воды в запруде не остается. Их связь можно сравнить со свечой: когда воск растает, то и огонь не горит. Тело устало — тогда и дух рассеян (*сань*)». [Сборник работ, т. 8, с. 22; Торчинов, 1982, с. 76].

Хотя во всех приведенных выше фрагментах утверждается невозможность раздельного существования телесной оболочки и пневмы/духа, подобные представления содержали в себе предпосылки как для материалистического (натур-философского), так и идеалистического осмысления *ци/шэнь*, ибо предполагали возможность рассмотрения телесного сосуда и его наполнителя в качестве самостоятельных субстанциональных величин. К тому же выясняется, что «рассеивание» (*сань*) пневмы/духа отнюдь не являлось синонимом их исчезновения (*ме*), а означало их возвращение к первоматерии — «изначальной пневме-эфиру (*юань ци*)»: «Человек до рождения находится в изначальной пневме-эфире и после смерти вновь возвращается в изначальную пневму-эфир», — постулирует Ван Чун [Сборник работ, т. 7, с. 204].

Главное достижение Фань Чжэня как философа материалистического толка как раз и заключается в том, что он снял все эти оговоренные противоречия, полностью отказавшись от идеи телесного сосуда и его наполнителя и признав тело материальной субстанцией, а дух — ее функциональным свойством. Оппоненты же Фаня проделали прямо противоположную операцию, абсолютизовав автономность тела и духа. Они опирались при этом явно не на буддийские положения, а на нативные традиции. Не случайно в 1-й реплике-возражении фигурирует метафорическое сравнение тела и духа с человеком и его жилищем, в свое время употребленное Гэ Хуном. Что касается апелляции ко сну, тоже содержащейся в данной реплике, то это есть универсальный аргумент в пользу существования духа или души в качестве самостоятельной трансцендентной субстанции.

Коль скоро речь зашла о сне, логично было бы ожидать обращения оппонентов Фань Чжэня к той сфере общественной идеологии, которую принято обозначать как суеверия. Так оно и произошло. В IV части полемики в рамках трактата Фаня мы видим ссылки на ритуал жертвоприношения духам предков, легенды о духах-мстителях, людях-оборотнях и тому подобные «чудеса», случающиеся в мире людей. Парируя их, Фань Чжэнь проявил себя истым конфуцианцем, начисто отвергающим любую «чертовщину» и объясняющим жертвоприношения предкам с позиций этики: любят и ува-

жают люди своих прародителей, а потому и отдают дань уважения их памяти.

Кроме собственно философской традиции, в Китае издревле имели место анимистические верования, которые в течение длительного периода времени продолжали оставаться в силе на различных уровнях массового сознания. Речь идет о вере в души *хунь* и *по* или, точнее, в дуальную душу, одна часть которой (темная, *гуй*) после смерти человека возвращалась в землю либо материализовалась в виде призрака (черта, *гуй*), а вторая поднималась на небо. В несколько систематизированном виде с попыткой их концептуализации эти верования тоже излагаются в «Весах суждений» Ван Чуна: «Дух поднимается к небу, а плоть и кости превращаются в землю, поэтому они и называются *гуй* — «возвращающиеся» [*гуй* — «возвращаться» — еще один омоним *гуй*-«призрака». — М. К.]. То, о чем говорят как о *гуй* и *шэнь*, на самом деле есть названия Темного начала (*Инь*) и Светлого начала (*Ян*). Темная пневма (*инь ци*) покидает вещь и возвращается в землю, поэтому ее и называют *гуй* — «возвращающийся дух»; светлая пневма (*ян ци*) проникает в вещь и дает ей жизнь, поэтому ее и называют *шэнь* [неточный омоним от *шэн* — «рождаться». — М. К.]. Рождение человека посредством духа-пневмы (*шэнь ци*) подобно тому, как из воды получается лед. Вода, замерзая, превращается в лед, а *ци*, замерзая, превращается в человека. Лед, растаяв, превращается в воду, а человек, умерев, вновь становится духом. И его именуют *шэнь* подобно тому, как растаявший лед именуют «водой» [Сборник работ, т. 7, с. 203]. И хотя самого Ван Чуна трудно упрекнуть в идеализме, в его рассуждениях нельзя не заметить дериваты архаичных анимистических верований.

Итак, первое, что мы узнали о *шэнь*, так это то, что на определенном этапе развития китайской философско-теоретической мысли дух (*шэнь*) соотносился с пневмой (*ци*) — наполнителем телесного сосуда, которая, в свою очередь, являлась одной из форм существования мировой квазиматериальной субстанции, никогда не исчезающей, а лишь менявшей свою консистенцию. Корни же данных представлений явно лежат в древних анимистических верованиях.

Теперь обратимся к антифаньчжэневским трактатам Шэнь Юэ, наиболее интересным из которых выглядит, пожалуй, «Истинные возражения „[Рассуждениям] об уничтожимости духа“ Фань Чжэня». Центральное место в нем занимает обыгрывание все того же метафорического сравнения тела и духа с ножом и его острой:

«Возьмем, например, по отдельности только нож и только его остроту. Если у ножа отсутствует лезвие, то его не назовешь „острый“. Поэтому слово «нож» есть обозначение всего данного предмета, тогда как слово «острота» прилагается лишь к одной из его частей. Следовательно, нож и его острота не есть одно и то же. Как же можно сравнивать с ними тело и дух, столь опрометчиво утверждая об их тождестве?

Другой пример. Некогда имелся нож. Потом его переплавили в меч. Острота меча есть то же самое, что и острота ножа, тогда как тело ножа не есть тело меча. Острота как функциональное свойство не изменилась, тогда как тело как материальная субстанция претерпело трансформацию. Обозначим предыдущую жизнь как «А», а последующую — как «Б». Пути человека в той и в другой жизни различны. А утраченный и вновь обретаемый им дух словно бы передается. Меч, прежде бывший ножом, и нож, превратившийся в меч, — какая между ними разница?

Или, скажем, так: материальную субстанцию ножа разделили на две части. Его тело тоже разделилось, но каждая из получившихся частей по-прежнему обладает остротой.

А теперь возьмем тушу коровы и разрубим ее надвое. Вкус коровьего мяса не изменился, он сохранился таким же, каким он был при ее жизни. И предназначение мяса тоже не изменилось. Вполне можно сравнить с остротой ножа».

Очевидно, что Шэнь Юэ субстанцизирует свойства и качества вещи, наделяя их к тому же трансцендентностью. В результате *шэнь* у него оказывается самостоятельной трансцендентной субстанцией, способной в неизменном своем виде перемещаться после смерти человека в телесную оболочку вновь нарождающегося человеческого существа.

Но на этом качественные характеристики *шэнь* не исчерпываются. Вскоре выясняется, что Шэнь Юэ вовсе не противопоставлял тело и дух как материальное — нематериальному, как можно было бы понять из приведенного выше отрывка. Напротив, он считал, что они образуют некий целостный континуум, из которого невозможно вычленить ни то, ни другое:

«Вот — семь отверстий в голове человека и сто частей человеческого организма, и нет такого в нем места, где бы не присутствовал дух! Функции семи отверстий различны. Действия ста частей человеческого организма неодинаковы. Дух же следует за объективными реалиями (*ши*) и откликается на них. А его имя (*мин*) также откликается, следуя за объективными реалиями, тем самым изменяясь. Дух есть то, что по своему названию противопоставляется телу, а на самом деле является телом внутри тела [выделено мною. — М. К.]...

Все четыре конечности тела и все сто частей человеческого организма разнятся. Сгибание и разгибание рук и ног, восприятие звука и цвета происходят независимо друг от друга, и каждое из этих действий имеет свое название. Каждые из конечностей тела и частей человеческого организма тоже имеют свои названия и свои функциональные свойства. И только о духе говорят, что он имеет одно название, а его функциональное свойство неразделимо на сто частей человеческого организма... Таким образом, если считать тело и дух противоположными, то нельзя понять, в чем же состоит их действительное различие. И вот почему: у тела имеется множество различных названий, тогда как дух имеет одно единственное сиротливое имя... На самом же деле, *в духе нет такого места, где не было бы тела, а в теле нет такого места, где не присутствовал бы дух* [выделено мною. — М. К.]».

Одновременно Шэнь Юэ настаивает на дискретности и имманентности *шэнь*:

«Каждая из ста частей человеческого организма имеет свое собственное подразделение. Так, глаз имеет тело глаза, ухо имеет тело уха. И тело глаза не есть тело уха, а тело уха не есть тело глаза. Но ведь и дух, следуя за ста частями человеческого организма, тоже подразделяется. Так, глаз имеет дух глаза, ухо имеет дух уха. И дух уха не есть дух глаза, а дух глаза не есть дух уха».

И, наконец, для Шэнь Юэ (и не только для него одного — вспомним, например, начало трактата Фань Чжэня) *шэнь* неразрывно связан с сознанием (*чи*), в чем, собственно говоря, и заключается его принципиальное отличие от тела:

«Хотя дух и следует за телом, тело все же не имеет сознания. Тело не имеет сознания, тогда как дух изначально не имеет материальной субстанции».

Итак, согласно концепции Шэнь Юэ, *шэнь* наделяется целым комплексом противоречивых качественных характеристик: перманентностью и имманентностью, единством и дискретностью, «телесностью» (дух — это тело внутри тела) и отсутствием изначальной материальной субстанции, составляет с телом единый континуум и в то же время обладает самостоятельностью и трансцендентностью.

Учитывая, что Шэнь Юэ был самым ярым и последовательным апологетом *шэнь бу ме*, безусловно считаясь современниками лучшим ее знатоком, его сочинения достаточно адекватно излагают суть данной идеи. Вряд ли его концепция отличалась и особой оригинальностью. Однако явных аналогов *шэнь*, в том виде, в каком он описывается Шэнь Юэ, в других философских и религиозно-философских системах,

включая и эталонный буддизм, пока что обнаружить не удалось. Не исключено, что при дальнейшем исследовании этой проблемы имеет смысл обратиться к китайским медицинским и алхимическим трактатам, принадлежащим к магико-религиозной традиции даосизма, с которыми Шэнь Юэ должен был быть хорошо знаком: ведь он являлся не только *упасака*, но и потомственным членом даосской школы «Небесных наставников», а также состоял в близких дружеских отношениях с патриархом школы Маошань — Тао Хунцином (456—536)⁵³.

При том, что мы затрудняемся сейчас дать научную дефиницию *шэнь*, очевидно, что, во-первых, употребление для его перевода термина «дух» неправомерно, ибо он не соответствует данному феномену. Во-вторых, идея «неуничтожимости духа» более или менее отчетливо коррелирует с древними китайскими натурфилософскими представлениями, но с доведением до максимума содержащихся в них идеалистических предпосылок и с архаичными религиозными (анимистическими) верованиями. Поэтому не будет, наверное, большой ошибкой сказать, что *шэнь бу ме* представляла собой попытку концептуализации древних верований с некоторой опорой на философский дискурс. В то же время наши изыскания показывают, что полемику по поводу *шэнь бу ме* правильное рассматривать как столкновение не буддизма с местными китайскими учениями (точка зрения, доминирующая в современной синологии), а идеалистических и материалистических тенденций, заложенных в самой культуре Китая. Буддизм же, судя по всему, лишь стимулировал оформление традиционных для Китая религиозных верований в некое подобие учения.

И еще одно соображение, на этот раз касающееся причин популярности идеи «неуничтожимости духа» именно среди аристократов-*упасака*. Обратим внимание, что эта идея воспринимается в качестве своего рода альтернативного варианта даосскому бессмертию, т. к. была непосредственно связанной с проблемой смерти. Между тем проблема смерти являлась одной из самых актуальных для людей раннесредневекового Китая, особенно принадлежавших к социальной элите, чье существование проходило в горниле политических страстей. Бесконечные дворцовые и государственные перевороты, восстания и мятежи влекли за собой огромное количество жертв, и редко кому из государственных деятелей тех времен посчастливилось дожить до своего естественного конца. Поэтому неудивительно, что ощущение реальности как хаоса, дисгармонии, а собственного бытия как фатально обреченного на преждевременное уничтожение, страх насиль-

ственной смерти, усиленный ее неотвратимостью и непредсказуемостью и осознание своего бессилия перед лицом надвигающихся катастрофических событий — все это превалировало в общем социально-психологическом настрое раннесредневековой элиты, о чем мы можем судить по поэтическим памятникам, наиболее полно и точно рефлектировавшим собой синхронное им состояние общественной психологии и общественного сознания.

Между тем традиционные китайские учения — ни конфуцианство, ни даосская философия — не содержали в себе требуемых рецептов разрешения проблемы смерти. Для конфуцианцев, как это хорошо известно, онтологическая проблематика вообще была абсолютно чуждой, о чем лучше всего свидетельствует следующий эпизод из *Лунь юя* («Речений [Конфуция]»): «Цзы-лу [ученик Конфуция. — М. К.] спросил о том, как надо служить духам. Учитель ответил: „Не научившись служить людям, можно ли служить духам?“ [Цзы-лу добавил]: „Я осмелюсь узнать, что такое смерть?“ [Учитель] ответил: „Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?“» (*Лунь юй*, гл. II, § 2 — цит. по [Древнекитайская философия, т. 1, с. 159]).

Даосские же мыслители, воспринимавшие весь мир как единый космос, а жизнь человеческого существа — как странствие в общем потоке мироздания, видели в смерти естественное явление, долженствующее вызывать не скорбь, а радость, ибо она дает возможность человеку освободиться от телесной оболочки и, вновь вернувшись к Изначальному, Единому, включиться в процесс бесконечных трансформаций. Настоящий апофеоз такой смерти содержится, например, в *Чжуан-цзы*: «Смерть и жизнь — это [неизбежная] судьба. Они так же естественны, как естественна постоянная [смена] ночи и дня... Природа снабдила меня телом, изнурила меня жизнью, [дала] мне отдых старостью и успокоит смертью... Ныне стоит только принять небо и землю за большую плаvilную печь, а творца перемен — за великого литейщика, то разве [найдется такое место], куда нельзя было бы отправиться? Рождение как сон, смерть как пробуждение» (*Чжуань-цзы*, гл. 6 — цит. по [Древнекитайская философия, т. 1, с. 262—265]).

Прагматизм конфуцианства, с одной стороны, и максимализм даосской философии, — с другой, как раз и способствовали образованию в общественной идеологии раннесредневекового Китая той самой ниши, для заполнения которой потребовалась магико-религиозная традиция даосизма, предлагавшая решение проблемы смерти иррациональным путем —

с помощью обретения физического бессмертия. Похоже, что для заполнения той же самой ниши предназначался и буддизм, точнее, та система взглядов, которая образовалась в результате переосмысления эталонного учения. Не случайно, конечно, процессы эволюции магико-религиозной традиции даосизма и раннесредневекового буддизма, включая непосредственно идею *шэнь бу ме*, совпадают вплоть до мелочей.

Подведем краткие итоги нашим наблюдениям. Получается, что особенности рецепции буддизма в рамках светской субтрадиции как на уровне официальной идеологии, так и на уровне сознания личности в целом совпадали. В обоих случаях главной причиной интереса китайцев к буддизму, и, следовательно, стремительного роста его популярности в раннесредневековом Китае, являлся глобальный политический и социально-экономический кризис, приведший к усилению в общественной идеологии иррационального элемента. Верховные власти нуждались в дополнительных средствах для поддержания своего сакрального авторитета и магического воздействия на мир, отдельные индивиды — в разрешении проблемы смерти. В результате буддизм воспринимался прежде всего в качестве чисто религиозной системы, направленной на удовлетворение соответствующих идейных нужд государственности и духовных потребностей личности. В свою очередь это привело не только к активизации содержащихся в нем архаичных (протобуддийских) архетипов, но и к переосмыслению ряда его доктринальных положений, что завершилось созданием псевдобуддийского государства и псевдобуддийской же концепции — идеи «неуничтожимости духа».

Примечания

¹ На русском языке наиболее подробное описание «лянского буддизма» с приведением списка работ по этой проблеме содержится в диссертационном исследовании сотрудника СПбФ ИВ РАН М. Е. Ермакова — [Ермаков, 1983; 1983, II].

² Здесь и далее указываются посмертные титулы китайских императоров и годы их правления.

³ В отечественной буддологии концепция полиморфизма буддизма как религиозно-философской системы в ее эталонном (индийском) варианте разрабатывается Е. П. Островской и В. И. Рудым — [Рудой, 1987].

⁴ По мнению ряда современных исследователей, в социальной иерархии старого (имперского) Китая выделяются два относительно самостоя-

тельных высших привилегированных сословия — аристократия (потомственная знать) и чиновничество (служилая интеллигенция — оба термина — достаточно условны) (см., напр., [Илюшечкин]). Однако для эпохи раннего средневековья четкая дифференциация данных сословий несколько затруднена. С одной стороны, обладатели аристократических титулов, начиная с членов августейшей фамилии, как правило, состояли на службе в государственных аппаратах, т. е. являлись высокопоставленными чиновниками. С другой же, чиновничество распадалось как минимум на три группы — мелкое, среднее и высшее, представители последнего по своему образу жизни и мировоззренческим позициям заметно отличались от первых двух и тяготели к собственно аристократии. К тому же в описываемый период широко практиковалось награждение аристократическими титулами в качестве поощрения за общественно значимые деяния. Поэтому представляется возможным выделить единый социальный континуум — придворно-элитарный круг, объединявший в себе как первое из названных привилегированных сословий, так и высшие слои второго.

⁵ Элитарность всех сфер духовной жизни — литературы, философии, науки, искусства — является одной из отличительных примет культуры раннесредневекового Китая, что, естественно, не могло не сказаться и на состоянии буддизма.

⁶ Используется перевод названий обеих антологий, предложенный авторами коллективной монографии «Китайский этнос на пороге средних веков» [Крюков, 1979].

⁷ Дао-сюань был монахом столичного (чанъаньского) монастыря Сымин, открытого в 659 г. по личному распоряжению танского императора Гао-цзуна (650—684). В 661 г. его настоятелем по монаршей же просьбе стал крупнейший буддийский деятель средневекового Китая — Сюань-цзан [Словарь будд., с. 476]. Так что не исключено, что работа Дао-сюаня курировалась непосредственно Сюань-цзаном.

⁸ Следует оговорить, что ЛШ не просто значительно отстоит по времени своего создания от описываемых в ней событий. Главное, что она появилась в иных, по сравнению с раннесредневековым Китаем, исторических и идеологических условиях, что не могло не сказаться на позициях ее авторов. В частности, настораживает отсутствие сколько-нибудь явно выраженного буддийского элемента в жизнеописаниях лянского У-ди и его единомышленников. Поэтому более адекватно «лянский буддизм» отражен, на наш взгляд, в НЦШ — единственном официальном историографическом сочинении, написанном непосредственно при Лян.

⁹ ГСЧ включает в себя полные биографии 257 и краткие — 200 исторических лиц [Ермаков, 1983, 1, с. 1], т. е. в нее включены сведения обо всех хоть сколько-нибудь примечательных раннесредневековых буддийских священнослужителях.

¹⁰ В данном случае принимается точка зрения, наиболее аргументированно отстаиваемая Э. Цурхером [Цурхер, с. 26]. Однако в синологической литературе имеются и другие версии, относящие знакомство китайцев

с буддизмом к гораздо более ранним историческим периодам (см., напр., [Дэй, с. 111—112; Тан Юнтун, т. 1, с. 1—5]). Следует оговорить, что эти версии базируются главным образом на сведениях, сообщаемых в раннесредневековых буддийских сочинениях, имевших перед собой конкретную прагматическую цель — доказать изначальную близость учения Будды китайской цивилизации. Несколько буддийских текстов, относящихся якобы чуть ли не к III—II вв. до н. э., что представляется более чем сомнительным, собраны в [Собрание прозы. Т. 1. С. 110—112].

¹¹ В отечественной синологии проблема взаимодействия буддизма с нативными китайскими учениями применительно к элитарной субтрадиции исследуется Е. А. Торчиновым [Торчинов, 1988].

¹² Возникновение первой буддийской общины при дворе именно Лю Ина, возможно, объясняется не только географическим расположением подвластного ему удельного царства. Более существенным выглядит тот факт, что данный регион являлся эпицентром южной культурной традиции (традиции древнего царства Чу), отличавшейся иррационализмом. На этот момент обращает внимание и Тан Юнтун при анализе деятельности и мировоззренческих позиций Лю Ина [Тан Юнтун, т. 1, с. 81].

¹³ Хотя на всем протяжении Хань формально равный статус столиц имели два города — Лоян и Чанъань (совр. Сиань), их реальное социально-политическое значение было неодинаковым. Так, при Ранней Хань (II—I вв. до н. э.) главным политическим центром Империи являлась Чанъань, где находилась резиденция Сына Неба, центральные административные учреждения и погребения императоров и членов их семей. Затем функции реальной столицы перешли к Лояну.

¹⁴ Согласно легенде, изложенной в «Лоян галань цзи» («Записи о лоянских монастырях»), ханьскому Мин-ди приснился человек гигантского роста, с головой, излучающей яркое сияние. Сановник, растолковывавший этот сон, рассказал монарху о Будде — божестве Западного края, после чего туда была отправлена экспедиция с заданием раздобыть буддийские книги. По дороге посланцы Мин-ди встретили двух индийских монахов, ехавших верхом на белых лошадях. Для них-то и был построен этот храм, названный Монастырь белых лошадей [Баймасы, с. 3—4: Словарь будд., с. 455]. В настоящее время храмовый комплекс Баймасы, находящийся в восточном пригороде современного Лояна, является одним из крупнейших буддийских центров и одновременно исторических памятников КНР.

¹⁵ «Пятерица священных пиков Поднебесной», культ которой в окончательном виде сложился уже, видимо, при Хань, включает в себя горы Тайшань (совр. пров. Шаньдун), Хуашань (пров. Шэньси), Хэншань (пров. Хунань), Хуаньшань (пров. Шаньси) и Суншань (пров. Хэнань), которые маркировали пять основных в китайской космогонии частей света: соответственно восток, запад, юг, север и центр (*чжун*). Непосредственно Суншань была к тому же связана со многими авторитетнейшими персонажами нативной древности, в частности Юем — предком-основателем легендарной династии Ся и усмирителем потопа. Она служила на протя-

жении многих веков местом проведения различных обрядовых церемоний и сооружений культовых строений. Так, еще в III в. до н. э. там был построен первый в Китае даосский храм — Чжунъюемяо [Суншань, с. 56—59], где впоследствии государи совершали жертвоприношения божеству этой горы. В конце Хань была сооружена кумирня, посвященная младшей сестре жены Юя, также почитавшейся в качестве божества-покровителя одной из вершин Суншань [Суншань, с. 90—92]. Подробно о «священных пиках» см. также [Чжан Цзяньчжун, с. 30—63].

¹⁶ О степени интенсивности роста популярности буддизма в этот период можно судить хотя бы по числу переведенных индийских текстов. Так, если за два века правления Поздней Хань их количество составило 409, то с 220 по 265 г. было переведено 253, а за полувековое правление Западной Цзинь — 491 рукопись [Райт, 1968, с. 40]. Подробное описание состояния буддизма в III в. см. [Тан Юнтун, т. 1, с. 121—151].

¹⁷ В заключительной трети VI в. Китай был вновь объединен под эгидой династии Суй (581—618) — первого собственно средневекового государственного образования, предшествовавшего великой империи Тан.

¹⁸ Подробные жизнеописания Дао-аня и Хуэй-юаня содержатся в [ГСЧ, цз. 5, с. 351—352; цз. 6, с. 357—360]. Анализ их теоретических взглядов и различных аспектов практической деятельности дается во всех работах по истории китайской философии и китайского буддизма, приводить полный список которых в данном случае представляется нецелесообразным.

¹⁹ Название этой общины берет начало от горного массива Лушань (или Куаншань), расположенного в северной части совр. пров. Цзянси. В IV в. там существовало уже несколько буддийских обителей, главной из которых стал заложенный по инициативе Хуэй-юаня монастырь Дунлинсы. Всего в Лушаньской общине насчитывалось более 200 монахов, к которым принадлежал ряд известных деятелей раннесредневекового буддизма — Хуэй-юн, Дао-шэн и т. д. С Лушаньской общиной связывается возникновение одной из ранних буддийских школ — «Общество белого лотоса» [Словарь будд., с. 457, 1423; Тан Юнтун, т. 1, с. 247].

²⁰ В настоящее время этот монастырь, расположенный в пригороде совр. города Ханчжоу (пров. Чжэцзян), является, подобно Баймасы, действующим храмом и памятником буддийской архитектуры. Подробно об истории его создания см. [Ханчжоу ю, с. 47—49].

²¹ Се Ляньюнь по праву считается одним из крупнейших буддийских идеологов-упасака конца IV — начала V в. Подробно о его деятельности см., напр. [Фродшэм, т. 1, с. 69—74; Чэнь, 1964, с. 122].

²² Жизнеописание Чжи Дуня содержится в [ГСЧ, цз. 4, с. 348—349]. О его жизни и деятельности см. [Тан Юнтун, т. 1, с. 177—181, 254—263; Цурхер, с. 242—243].

²³ Детальное описание и анализ сюань сюе и фэн лю содержатся в ряде отечественных синологических исследований, в частности, в [Малаявин].

²⁴ В настоящее время признается, что тот комплекс представлений, для обозначения которого употребляется обобщающий термин «даосизм» (кит. *дао цзяо*), на самом деле представлял собой чрезвычайно сложное идеологическое образование с разветвленной структурой. К главным его направлениям (субтрадициям) относят: философскую (философско-спекулятивную) и магико-религиозную («внутреннюю» и «внешнюю» алхимию). Отличительным признаком первой из них считается признание возможности для человека достигнуть совершенства путем слияния с Дао; второй — ориентацию на обретение физического бессмертия и сверхъестественных способностей [Торчинов, 1982]. Обе эти субтрадиции были тесно связаны между собой своим происхождением (от архаичных религиозных верований, сложившихся на юге Китая, в древнем царстве Чу), общностью мировоззренческой парадигмы и терминологических аппаратов. Однако процессы их формирования оказались диахронными по времени. Если становление первой из них произошло еще в IV—III вв. до н. э., то магико-религиозная субтрадиция, а точнее, породившие ее религиозные верования в течение длительного периода времени оставались в аморфном состоянии, сохраняя к тому же свою региональную принадлежность. И лишь в IV в. при Восточной Цзинь начался процесс их организации в единое (или близкое к единству) целое, что репрезентируется трактатом «Баопуцзы» Гэ Хуна (284—363) и учением школы Маошань [Торчинов, 1984; Стрикман, 1979].

²⁵ Поэтическое наследие Чжи Дуня, состоящее из 18 текстов, представлено в [ГХМЦ, цз. 30, с. 349—350; ДФБ, т. 1, с. 500—503]. Их описание и частичный анализ см. [Кравцова, 1990].

²⁶ В отличие от *сюань янь ши* — термина, использовавшегося еще в раннесредневековой литературно-теоретической мысли для обозначения специального поэтического направления, *ю сянь* — это названия отдельных текстов, создаваемых на протяжении III—VI вв. Однако по своему количественному составу и по общности формальных и смысловых особенностей входящих в нее произведений данная группа тоже может рассматриваться в качестве отдельного направления в китайской раннесредневековой лирической традиции [Кравцова, 1986].

²⁷ Хотя в собственно буддийской историографии господствует мнение, что *сангха* пополнялась в основном за счет «бедных монахов», т. е. людей из низших слоев общества, анализ конкретных жизнеописаний показал, что многие из людей, традиционно считавшихся «бедными», на самом деле являлись отпрысками аристократических кланов [Цурхер, с. 6—7].

²⁸ На русском языке о Сунь Чо и его взглядах см. [Торчинов, 1986].

²⁹ О взглядах Цай Мо известно лишь по отдельным его высказываниям, приведенным в ГХМЦ, где он включен в список наиболее ярких противников буддизма [ГХМЦ, цз. 6, с. 136—137]. Анализ его идейных позиций и его места в антибуддийской пропаганде см. [Чэнь, 1952, с. 169].

³⁰ Один из примеров — школа «Небесных наставников», представлявшая собой социально-политическую организацию, тяготеющую к обретению собственной государственности.

³¹ Жизнеописания Хуэй-линя содержатся в [Сун шу, цз. 97; ГСЧ, цз. 7, с. 369], перевод которых на англ. яз. см. [Фродшэм, т. 2, с. 30—31]. В обоих памятниках приведен сходный фактический материал, однако они заметно различаются по тону его изложения. Так, в ГСЧ Хуэй-линь подвергается резко негативной оценке, тогда как в СШ основное внимание уделяется его деятельности в качестве советника Вэнь-ди и его образу жизни как сановника.

³² Кроме Хуэй-линя, во фракцию Лулинского князя Ичжэня входили Се Линъюнь и еще один известный литератор V в. Янь Яньчжи (384—456).

³³ Из поэтических произведений Хуэй-линя наибольшее впечатление производят стихотворные эпитафии монахам Фа-туну и Чжу Даошэну, выполненные в прозопоэтическом жанре од-фу [ГХМЦ, цз. 23, с. 265—266].

³⁴ Так оно характеризуется в СШ. Жизнеописание же старшего сына Вэнь-ди, именуемого не иначе как «главный злодей», помещено, вопреки правилам построения сочинений такого рода, в самом конце этой династийной истории [Сун шу, цз. 99].

³⁵ Позиции Гу Хуаня изложены в его трактате «И ся лунь» («Рассуждения о варварах и хуася»), текст которого приведен в его жизнеописании в НЦШ [Нань ци шу, цз. 54, с. 286—287]. Частичный перевод трактата на англ. яз. — см. [Чэнь, 1952, с. 169—171]. На русск. яз. о его взглядах — см. [Крюков, с. 241—242].

³⁶ Хотя номинально страна находилась под властью одного правителя — чжоуского «вана», начиная с VI в. до н. э. на территории Китая образовалось несколько фактически самостоятельных государств (царств-гегемонов), оспаривавших друг у друга политическое господство (период Чжаньго — Борющихся царств, 475—256 гг. до н. э.).

³⁷ Этот храм под названием Цзиминсы находится в центре современного города Нанкина (б. Цзянькан — столица Южных династий). В настоящее время он представляет собой достаточно скромный храмовый комплекс, однако сохранились сведения о его былом великолепии, по которым можно, кстати, судить о роскоши и архитектурных особенностях раннесредневековых храмов. Центральное место в его архитектурном ансамбле занимали 7-этажный Зал Великого Будды и 9-этажная пагода, где находились 20 статуй божеств буддийского пантеона, 10 из которых были отлиты из серебра и 10 — из чистого золота [Гу цзиминсы].

³⁸ Южная Ци пришла к власти в 479 г. после свержения Лю Сун. Клан Сяо — правящий дом этой династии не принадлежал к числу про-буддийски настроенных семейств. Об основателе Южной Ци — Сяо Даочэне (циский Гао-ди, 479—483) доподлинно известно, что он принадлежал к даосским адептам и увлекался алхимическими экспериментами

[Нань ци шу, цз. 2, с. 18]. Судя по всему, приоритетное положение даосизм, точнее, его магико-религиозная традиция, занимал и при последних государях Южной Ци, о чем свидетельствует покровительство циским Мин-ди (494—498) школе Маошань и лично ее тогдашнему патриарху — Тао Хунцзину (456—536). Примечательно, что по повелению Мин-ди в горах Маошань — центральной обители школы — пытались выплавить «волшебный» меч, способный охранять монарха от всякой нечисти и земных его врагов [Стрикман, 1978, 1979]. Так что расцвет буддизма при Южной Ци следует соотносить именно с периодом правления циского У-ди.

³⁹ Жизнеописания обоих принцев представлены в [Нань ци шу, цз. 21; цз. 40, с. 219—221]. Подробно о деятельности Цзинлинского князя Цзыляна и о его роли в духовной жизни Южной Ци см. [Ами; Балаш, 1964, с. 257—258; Чэнь, 1964, с. 123—124; Тан Юнтун, т. 2, с. 457—461].

⁴⁰ Лянский У-ди (Сяо Янь), приходившийся дальним родственником правящему семейству Южной Ци, в 80-х гг. V в. входил в так называемую литературно-поэтическую группу «Восемь Цзинлинских друзей», сложившуюся при дворе Цзинлинского князя и бывшую своего рода «интимным кружком» последнего. Подробно об этой группе и ее прочих членах см. [Кравцова, 1988].

⁴¹ Шэнь Юэ, южанин по происхождению, выдвинулся в ряды членов придворно-элитарного круга при Южной Ци. Он занимал высокие административные посты и пользовался неизменным фавором наследного принца Вэньхуэя и Цзинлинского князя Цзыляна, возглавляя упомянутую выше литературно-поэтическую группу. В историю китайской культуры он вошел прежде всего как ученый-историк (автор СШ и ряда других историографических сочинений), литературный критик и теоретик, литератор-поэт. Как о буддийском деятеле о нем известно немного. В его жизнеописании из ЛШ [Лян шу, цз. 13] о его вероисповедании не упоминается. В научно-исследовательских работах нередко считается, что он принял буддизм только в 504 г. вслед за лянским У-ди [Лю Дацзе, с. 287; Лай Мин, с. 13]. Однако, судя по документам, представленным в ГХМЦ, он являлся одним из самых авторитетных в то время буддийских идеологов. Об этом же свидетельствуют факты его участия в создании «Фо цзи», полемике с Фань Чжэнем (см. дальше) и других проектах и мероприятиях.

⁴² Среди священнослужителей, окружавших наследного принца Вэньхуэя и Цзинлинского князя (полный их список приводится в [Хоу Вайлу, с. 303]), находились, например, известный проповедник V в. Хуэй-цзы (432—491)—[ГСЧ, цз. 8, с. 379]; Сюань-чан (416—485)—состоявший некогда при особе сунского Вэнь-ди, и бывший наставник его сыновей [ГСЧ, цз. 8, с. 377]; уже знакомый нам составитель ХМЦ — Сэн-ю, занявший впоследствии ведущее место среди лянских буддистов.

⁴³ Самым известным из такого рода мероприятий является обсуждение государственной монополии на соль и железо, состоявшееся в I в. до

н. э., документы которого легли в основу специального памятника «Янь те лунь» («Трактат о соли и железе») — важнейшего источника по ханьской общественно-политической мысли. По мнению исследователя данного памятника Ю. Л. Кроля, полемика (спор) вообще есть особое и чрезвычайно важное явление в древнекитайской культуре, оказавшее определяющее влияние на философию, общественно-политическую мысль и даже на литературу [Кроль, 1985; 1986].

⁴⁴ На эту тенденцию обратили внимание многие из исследователей раннесредневекового Китая, связывающие ее с тогдашней социально-политической обстановкой, когда в условиях непрерывной военной конфронтации между противоборствующими кликами образованные люди были вынуждены искать защиты у крупных феодалов, дворцы которых, по словам Е. Балаша, представляли собой «островки относительной безопасности» [Балаш, 1964, с. 233; Токеи, с. 98—99]. Думается, что «безопасность» дворцов этих феодалов, которые сами и возглавляли «противоборствующие клики», несколько преувеличена. А вот то, что политические лидеры, начиная с монархов, были кровно заинтересованы в собирании вокруг себя интеллектуальной элиты, что способствовало их репутации «просвещенных правителей» и помогало разрабатывать идейное обоснование их политических претензий и акций, представляется достаточно очевидным.

⁴⁵ Так, например, известно, что Цзинлинский князь несколько раз лично совершал службы в храмах [Чэнь, 1964, с. 123]. Он же, присутствуя при кончине циского У-ди, «читал сутры как монах-шраман» [Нань ци шу, цз. 40, с. 221].

⁴⁶ Одно из таких ритуальных мероприятий — Празднество третьего дня третьего месяца — разбирается нами в [Кравцова, 1991]. Значимость сакрально-ритуальных акций монарха и даже их приоритет по сравнению с его конкретными политическими шагами наглядно показаны А. Райтом на материале деятельности основателя династии Суй [Райт, 1953].

⁴⁷ Кроме названного трактата, сохранился еще ряд интересных философско-теоретических сочинений Хэ Чэнтяня — «Да син лунь» («Рассуждения о постижении природы человека»), «Бао ин вэнь» («Вопрошаю о воздаянии по деяниям») и т. д., а также несколько его писем, в которых тоже излагаются его позиции [Собрание прозы, т. 3, с. 2561—2569]. Взгляды Хэ Чэнтяня разбираются во многих исследованиях по истории китайской философии, в частности в [Жизнеописания философов, 1, т. 2, с. 397—437].

⁴⁸ О Фань Чжэне, его жизненном пути, его трактате и полемике вокруг него см., напр., [Балаш, 1964, с. 255—276; Жизнеописания философов, с. 443—488; Жэнь Цзюй, с. 268—292; Хоу Вайлу, с. 326—404]. Переводы трактата на нем. яз. — см. [Балаш, 1932], на англ. яз. — см. [Балаш, 1964, с. 255—276], частичный — см. [Чэнь, 1952, с. 132], на русск. яз. — см. [Радуль-Затуловский], последний, к сожалению, вызывает немало

к себе нареканий по поводу интерпретации оригинального текста и используемой переводчиком терминологии.

⁴⁹ Сяо Чэнь (478—527?)—дальний родственник правящего клана Южной Ци и Лян и непосредственно лянского У-ди, тоже в свое время состоял членом группы «Восемь Цзинлинских друзей» [Лян шу, цз. 27].

⁵⁰ Это, например, Цай Цзунь (467—524), бывший в свое время одним из личных секретарей Цзинлинского князя; Сюй Мянъ (466—535)—офицер при штабе Вэньхуэя и Ван Ин (?—517)—свитской наследного принца; Фань Сю (433—515), видимо, родственник Фань Чжэня, и Лу Го (450—524)—адъютанты Цзинлинского князя; Ван Сэньжу (465—523)—участник дискуссий при дворе Цзыляна, состоявший в тесных дружеских контактах с членами «Восьми Цзинлинских друзей» [Лян шу, цз. 21, 25, 26, 33], и т. д. Подобные факты лишний раз подтверждают правильность нашего утверждения о преемственности «лянского буддизма» от «циского».

⁵¹ В ХМЦ начало трактата выглядит так: «Вэнь юэ. Цзы юнь шэнь ме...» («Вопрос: Вы говорите, что дух исчезает...»), а в ЛШ: «Хэ вэнь, цзы юнь...» («Некто спросил: Вы говорите...»). Э. Балаш и К. Чэнь при переводе придерживаются версии ЛШ.

⁵² В данном случае «сознание» передается термином «чжи», который чаще всего используется для обозначения понятия «знание».

⁵³ О потомственном членстве Шэнь Юэ в школе «Небесных наставников» бегло сообщается в [Есиока, 250], что, правда, не находит себе подтверждения ни в источниках, ни в научно-исследовательских работах. О дружеских контактах Шэнь Юэ с Тао Хунцзином свидетельствует наличие нескольких произведений в поэтическом творчестве Шэня, посвященных патриарху Маошань: «Пью вино вместе с учителем из Хуаян», «Вернувшись в обитель, удостоился выпить вина с учителем из Хуаян» и «Докладываю о том, что учитель из Хуаян поднялся на башню и больше не спустился вниз» [ДФБ, т. 2, с. 1005—1006]. Судя по названиям, данные тексты были написаны после 492 г., когда Тао Хунцзин, уйдя со службы по специальному разрешению циского Мин-ди, поселился на Маошань. «Учитель из Хуаян» — прозвище Тао по названию его обители «Хуаян инь цзюй» («Тайная обитель Цветущей Ян»). Кроме того, сохранилось письмо Шэня к Тао Хунцзину, пронизанное панегирическими интонациями в адрес последнего (Собрание прозы. Т. 3, с. 3115).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ами — Ами Юдзи. Тюгоку тьосэй бунгаку кэнкю (Изучение китайской средневековой литературы), Токио, 1960.

2. Балаш, 1932 — Balazs E. Buddhistische Studien. Daz Philosoph Fan Dschen und sein Traktat den Buddhismus. — Sinica, № 7 (1932) J. 220—234.

3. Балаш, 1964 — Balazs E. Chinese civilization and Bureauctacy. Variations on a Theme. New-York — L., 1964.

4. Баймасы — Баймасы (Монастырь Белой лошади. Путеводитель по храмовому комплексу.) 6. м., 6. г.

5. Гу Цзиминсы — Гу Цзиминсы (Древний монастырь Цзиминсы), Цзянсу, 1986.

6. ДФБ — Цюань хань саньго наньбэйчао ши (Полное собрание стихотворений периодов Хань, Троецарствие и Южных и Северных династий) (сост. Дин Фубао). Шанхай, т. 1—2, 1959.

7. Дэй — Day Ch. B. The Philosophers of China classical and contemporary. N. Y. 1962.

8. Ермаков, 1983 — Ермаков М. Е. «Гао сэн чжуань» как литературный памятник. Диссертационное исследование. Л., 1983.

9. Ермаков, 1983, 1 — Ермаков М. Е. «Гао сэн чжуань» как литературный памятник. Автореферат дис. ... канд. Л., 1983.

10. Ёсиока — Ёсиока Ёситоё. Эйсэй энэ нэгай (Стремление к вечной жизни), Киото, 1970.

11. Жизнеописания философов — Чжунго гудай чжэ минчжэ сюэцзя пинчжуань (Критические жизнеописания прославленных философов древнего Китая), Шаньдун, т. 2, 1980.

12. Жизнеописания философов, 1 — Чжунго гудай чжэ минчжэ сюэцзя пинчжуань (Критические жизнеописания прославленных философов древнего Китая). Дополнительное издание. Шаньдун. Т. 1—2, 1982.

13. Жэнь Цзиюй — Жэнь Цзиюй. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Пекин. Т. 2, 1979.

14. Илюшечкин — Илюшечкин В. П. Сословно-классовое общество в истории Китая (опыт системно-структурного анализа). М., 1986.

15. Кобзев — Кобзев А. И. Учение Ян Ванмина и классическая китайская философия. М., 1983.

16. Кравцова, 1986 — Кравцова М. Е. Даосско-мистическая лирика в поэзии Лючао (III—VI вв.). Общая характеристика. — В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока (тезисы докладов XII н. конф.). Ч. 1. М., 1986.

17. Кравцова, 1988 — Кравцова М. Е. Поэзия в стиле Юнмин (Юнминти). — В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока (тезисы докладов XIII н. конф.). Ч. 2. М., 1988.

18. Кравцова, 1988, 1 — Кравцова М. Е. Обряд «преподнесения кубков» (ши дянь) и официальная идеология Шести династий. — В кн.: Общество и государство в Китае (тезисы докладов XIX н. конф.). Ч. 1. М., 1988.

19. Кравцова, 1989 — Кравцова М. Е. Представления о верховной власти и правительстве в древнем и раннесредневековом Китае. — В кн.: Общество и государство в Китае (тезисы докладов XX н. конф.). Ч. 1. М., 1989.

20. Кравцова, 1990 — Кравцова М. Е. Буддийская поэзия раннесредневекового Китая. — В кн.: Буддизм. Проблемы истории, культуры и современности. М., 1990.

21. Кравцова, 1991 — Кравцова М. Е. К проблеме интерпретации раннесредневекового китайского ритуала (на материале Празднества Третьего дня третьего месяца) // Советская этнография, 1991, № 1.

22. Кроль, 1985 — Кроль Ю. Л. Спор как явление культуры древнего Китая. — В кн.: Общество и государство в Китае (тезисы докладов XVI н. конф.). Ч. 1. М., 1985.

23. Кроль, 1986 — Кроль Ю. Л. К вопросу о влиянии древнекитайского спора на ханскую литературу. — В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока (тезисы докладов XVII н. конф.). Ч. 1. М., 1986.

24. Крюков — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
25. Лай Мин — Lai Ming. A History of the Chinese Literature. N.-Y., 1964.
26. Лю Дацзе — Лю Дацзе. Чжунго вэньсюе фачжан ши (История развития китайской литературы). Шанхай. Т. 1, 1957.
27. Лян шу — Лян шу (История династии Лян). Пекин. Т. 1—3, 1987.
28. Малявин — Малявин В. В. Жуань Ци. М., 1978.
29. Нань ци шу — Нань ци шу (История династии Южная Ци). Пекин. Т. 1—3, 1987.
30. Пельо — Pelliot P. Meou-tseu ou les doute levés. Traduit et annoté. — T'oung Pao, XIX (1920).
31. Радуль-Затуловский — Радуль-Затуловский Я. Б. Великий китайский атеист Фань Чжэнь. // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Л., 1957, № 1.
32. Райт, 1953 — Wright Ar. The formation of Sui ideology (581—604). — Studies in Chinese Thought and Institutions. Chicago — L., 1953.
33. Райт, 1968 — Wright Ar. Buddhism in Chinese history. N.-Y., 1968.
- 33а. Робинсон — Robinson R. H. Early Mādhyamika in India and China. Madison-Milwauku — L., v. 1—2, 1967.
34. Рудой — Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. — В кн.: Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
35. Сборник работ — Чжуцзы цзицэн (Сборник работ древних философов различных школ). Шанхай, т. 1—8, 1954.
36. Словарь будд. — Фосюе да цзыдянь (Большой буддийский словарь), (сост. Дин Фубао). Пекин, 1984.
37. Собрание прозы — Цюань нан гу сань дай Цинь Хань Саньго Лючао вэнь (Полное собрание прозы — вэнь начиная с глубокой древности и периодов Трех династий, Цинь, Хань, Троецарствия и Шести династий). Пекин. Т. 1—4, 1987.
38. Стрикман, 1978 — Strikmann M. A. Taoist conformation of Liang Wu-ti s suppression of Taoism. — Journal of the American Oriental Society, v. 98 (1978), № 4.
39. Стрикман, 1979 — Strikmann M. On the Alchemy of Tào Hong-ching. — Facets of Taoism. Essays on Chinese Religion. New Haven — L., 1979.
40. Суншань — Чжун юе суншань (Центральный пик [Китая] гора Сун). Пекин, 1989.
41. Сун шу — Сун шу (История династии [Лю] Сун). Пекин. Т. 1—8, 1987.
42. Тан Юнтун — Тан Юнтун. Хань Вэй Лян Цинь Наньбэйчао фоззяо ши (История буддизма периодов Хань, Вэй, обеих династий Цинь и Южных и Северных династий). Чанша. Т. 1—2, 1939.
43. Токей — Tokei F. Genre theory in China in the 3-d—6-th centuries. Budapest, 1971.
44. Торчинов, 1982 — Торчинов Е. А. Даосизм и китайская культура: проблемы взаимодействия (по зарубежным исследованиям) // Народы Азии и Африки, 1982, № 2.
45. Торчинов, 1984 — Торчинов Е. А. Трактат Гэ Хуна «Баолуцзы» как историко-этнографический памятник. Автореферат дис. ... канд. Л., 1984.
46. Торчинов, 1986 — Торчинов Е. А. Ода о восхождении на гору Тяньтайшань («Ю тяньтайшань») Сунь Чо (314—371) и проблема даос-

ско-буддийского взаимодействия. — В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока (тезисы докладов XII н. конф.). М., ч. 2, 1986.

47. Торчинов, 1988 — Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологический аспект)//Народы Азии и Африки, 1988, № 2.

48. Трипитака — Тайсё синсю Дайдзёкё (Трипитака годов Тайсё). Токио, 1963.

49. Фродшэм — Frodsham J. D. The Murning Stream. The life and works of Hsieh Lingyun. Kuala—Lumpur, v. 1—2, 1967.

50. Ханчжоу ю — Ханчжоу ю (Путеводитель по Ханчжоу). Чжэцзян, 1990.

51. Хоу Вайлу — Хоу Вайлу, Чжао Цзибинь, Ду Гоян, Цю Ханьшэн. Чжунго сысян тунши (Общая история китайской идеологии). Пекин, Т. 3. 1957.

52. Цзинь шу — Цзинь шу (История династии Цзинь). Пекин, Т. 1—10, 1987.

53. Цурхер — Zürcher E. The Buddhist conquest of China. The spread and adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden, 1959.

54. Чжан Цзяньчжун — Чжан Цзяньчжун, У Бинхуэй, Цзя Сюэсун. Чжунго бай цзо мин шань лю ю чжэ нань (Путешествие по ста знаменитым горам Китая). Сиань, 1990.

55. Чжу Минбань — Чжу Минбань. Наньчао пи хуэйяо (Собрание сведений о важнейших событиях династии Ци периода Южных династий). Шанхай, 1984.

56. Чэнь, 1952 — Ch'en K. Anti-Buddhist propaganda during the Nan-Sao — Harvard Journal of Asiatic Studies, v. 15 (1952).

57. Чэнь, 1964 — Ch'en K. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.

Часть восьмая

БУДДИЙСКИЙ ВЗГЛЯД НА МИР В РАБОТАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ВОСТОКОВЕДОВ

Глава 1

Космологическая проблематика в контексте российских буддологических исследований начала XIX — первой трети XX в.

Историческое своеобразие отечественной буддологии состояло в двух направлениях ее развития, которые мы условно обозначим как прикладное и академическое. Первое направление сформировалось под влиянием геополитических и административных задач и представлено в основном работами православных миссионеров, осуществлявших христианскую проповедь среди буддистов. Второе направление развивалось в рамках научного востоковедения и представлено трудами ученых, изучавших письменные памятники и культуру стран буддийского ареала.

Задача данного раздела — показать, как буддийская космология изучалась отечественными авторами обоих направлений, каким образом методологическая или вероисповедальная позиция автора-исследователя обуславливала особенности восприятия явлений буддийской духовной культуры.

Буддологические исследования традиционно находились в центре внимания отечественных востоковедов, и это во многом объясняется влиянием геополитического фактора. Процесс расширения российских территорий имел преимущественно восточное, а не западное направление. По меткому замечанию акад. В. П. Васильева, русских толкал в Азию сам ход исторических событий, и невозможно было заранее установить предел этого движения¹. Задача интеграции присоединяемых территорий и развития административных контактов с центральной властью требовала самого пристального изучения религиозных верований автохтонного населения.

Вопросы освоения буддизма в его «ламаитской» * форме для русских исследователей имели далеко не только академический характер. В злободневной для своего времени работе кн. Э. Э. Ухтомского «Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет» необходимость исследования ламаизма обосновывается геополитическими потребностями более полного включения Сибири в общероссийский исторический процесс, целями экспансии христианской культуры в новые регионы. «Мы хотим наконец, — писал Ухтомский — сознательно воспользоваться плодами стихийного движения казачьей вольницы в глубь Азии и стать звеном, соединяющим очаги христианской культуры с коснеющими во тьме языческими центрами»².

Доминирование геополитического фактора в определении предмета буддологического исследования предельно четко обозначено А. М. Позднеевым: центральную власть и местную администрацию интересовали только функционирующие в данный момент религиозные представления, детали образа жизни мирян и духовенства. Для практических деятелей это представлялось более важным, «чем даже научные изыскания об историческом ходе развития буддийских идей»³.

Господство однозначной ориентации на изучение живого — синхронно функционирующего — буддизма, продиктованное геополитическими целями, существенно сузило буддологическую проблематику. Вопросы общекультурологического концептуального характера первоначально не входили в сферу исследований.

Изучение бытования буддизма в ареале расселения его носителей — калмыков, бурят, монголов — в пределах Российской империи имело по крайней мере два практических аспекта: реализацию собственно административных задач и задач культурной интеграции, в частности христианизации буддистов. Поэтому еще задолго до формирования научной буддологии, представители которой открывали Европе рафинированные сочинения буддийских философов и логиков, путешественники и православные миссионеры изучали буддийский быт обширных территорий Российской империи.

Нужно отметить, что предмет исследования ограничивался конкретной формой буддизма — ламаизмом, т. е. традицией, значительно более поздней по сравнению с исходной —

* Ламаизм — термин, введенный европейскими исследователями для обозначения той формы буддизма, которая первоначально развивалась в Тибете, а затем распространилась в Монголию и на территорию Российской империи.

индийской. Процесс трансмиссии буддизма из Индии был многоэтапным. Если уже к VII в. в Тибете начинается история ламаизма, то в Монголии буддизм распространяется в XVI в., а в Российскую империю это учение приходит в конце XVII в. На первом этапе — «Индия—Тибет», «Китай—Тибет» — наблюдалось взаимопроникновение буддизма и автохтонных культов. В дальнейшем распространялась эта «амальгамированная» форма. Так, многие элементы обрядности автохтонного тибетского культа бон, персонажи бонского пантеона вошли в систему тибетской формы буддизма. Это «поглощение» автохтонного идеологического фона способствовало укоренению буддизма на новых территориях.

Напомним, что отечественные буддологи изучали ламаизм, распространявшийся в Сибири и калмыцких степях, на доступном им материале — т. е. текстах, имеющих хождение в религиозных центрах и в среде буддистов-мирян, и через наблюдение религиозной буддийской обрядности. Совершенно очевидно поэтому, что изучаемый материал являл собой в религиоведческом отношении весьма неоднородную картину — это был причудливый сплав буддийской догматики и элементов тех центральноазиатских культов, которые впитал в себя буддизм в силу своей толерантности. Эта важнейшая черта ламаистской традиции хорошо просматривается на космологическом материале.

Немаловажную роль в формировании исторического своеобразия русской буддологической литературы, касающейся буддийской космологии, играли те же факторы, что и в европейской академической буддологии XIX—XX вв., в частности физическая доступность исследуемых письменных памятников. В это время выбор объекта изучения для буддолога во многом зависел не от научно обоснованной позиции ученого, решающего конкретную научную задачу, а от того, какие именно тексты были у него «под руками». В условиях, когда научной концепции буддизма как целостной религиозно-философской системе еще предстояло сформироваться усилиями отечественной востоковедной школы, содержание европейских представлений о буддизме изменялось вслед за введением в научный оборот новых письменных памятников. Этот процесс во многом обуславливался случайными обстоятельствами.

Важно подчеркнуть, что источником информации буддолога в XIX — начале XX в. библиотека и древнехранилище выступали далеко не в первую очередь. Сведения о буддизме извлекались не только из письменных памятников, а прежде всего, в ходе посещений традиционных религиозных центров и регионов бытования буддизма⁴. Работа над

письменными памятниками, уже известными в Европе, велась в текстологическом плане и не затрагивала «живого буддизма». Как правило, европейские и отечественные буддологи сами предпринимали путешествия в регионы распространения буддизма. Естественно, что более вероятной в таких условиях становилась встреча ученого не с сакральным текстом, а именно с таким, который имел широкое хождение в среде верующих. Менее доступными оказывались тексты, ознакомление с которыми требовало вхождения в буддийские сообщества, получения религиозных посвящений.

Для исследователей, знакомившихся с буддизмом, бывавшим среди бурят и калмыков, сложность отождествления базовых текстов увеличивалась в силу того, что наряду с тибетскими сочинениями и переводами памятников индийского буддизма на тибетский язык были распространены как переводы⁵, так и автохтонные буддийские тексты на монгольском, бурятском и калмыцком языках⁶.

Конкретные сведения по функционированию буддийской литературы в Забайкалье представлены в монографии «Ламаизм в Бурятии XVIII — начале XX в.»⁷. С использованием архивных документов и других источников авторы восстанавливают картину распространности буддийских текстов в этом регионе. Для целей данного раздела это существенно важно, т. к. дает возможность представить текстовый материал, с которым работали буддологи прошлого.

Так, в Бурятии издавались на тибетском языке обрядники, учебная литература для монастырей — канонические тексты индийского происхождения и комментарии к ним. Популярные сочинения по вопросам вероучения, этики, биографии деятелей церкви, рассчитанные на широкие слои верующих, издавались на монгольском языке.

Большие канонические своды привозились из-за рубежа и были доступны только ученым ламам. Издаваемая на монгольском языке литература для мирян — «Улигер-ун далай» (Море притч), «Улигер-ун-ном» (Книга притч), жития (намтары), дидактические сочинения о рае и аде и т. д., упоминаемые авторами «Ламаизма в Бурятии»,...⁸ вероятно, и служили исходным пунктом реконструкции буддийского вероучения, и в особенности буддийской космологии, отечественными исследователями⁹. Во всяком случае, в анализируемых нами буддологических сочинениях именно на эти тексты и ссылаются авторы¹⁰.

Попадание в поле зрения исследователей этой популярной литературы не выглядит случайным, если не забывать о тех социальных задачах изучения буддизма, о которых мы упо-

мянули выше. Этими задачами объясняется и тот факт, что подавляющее большинство авторов, излагающих буддийскую космологию, — это деятели православной церкви, осуществлявшие миссионерское служение среди буддистов. Из предыдущих разделов уже очевидно, что космологические представления, в особенности космогеография, учение о типах существ и адах выступали тем срезом буддийского мировоззрения, который конституировал религиозное сознание буддиста-мирянина.

Серьезное препятствие на пути создания обоснованной концепции буддийской космологии состояло в нерешенности проблемы критериев различения памятников схоластического и протонародного буддизма. Эта проблема еще не осознавалась в научной буддологии. Поэтому, реконструируя буддийскую космологию на основе популярно-дидактической литературы, исследователи зачастую полагали, что этим и исчерпывается буддийское учение о мире. Кроме того, далеко не во всех работах бытующие верования буддистов возводились к их текстовой первооснове.

Первые отчетливые упоминания о буддийской космологии встречаются в работах Б. Бергмана¹¹ и И. Я. Шмидта¹².

Статья Б. Бергмана о тибетско-монгольских верованиях излагается Е. Ф. Тимковским в его обширнейших путевых заметках, которые он вел во время поездки в Китай, сопровождая членов Пекинской духовной миссии к месту их назначения в 1820—1821 гг.

Основное внимание Бергман уделил описанию буддийской космологии, включив в него элементы, не специфичные для ее первоначального индийского варианта. Так, гора Сумеру, по воспроизведению Бергмана, покоится среди мирового океана на «златоцветной черепахе», которую Маньджушри оживил, чтобы затем пронзить стрелой и низвергнуть в глубину в качестве основания горы¹³. В дальнейшем описание горы Сумеру и континентов у Бергмана соответствует традиционному. Воспроизведен также буддийский социогонический миф¹⁴.

Авторский текст упомянутой статьи Б. Бергмана нам отыскать не удалось, но мы сочли возможным упомянуть о ее содержании по двум причинам: она отражает космологические представления, бытовавшие среди буддистов в начале XIX в., и путешественник Е. Ф. Тимковский считает важным воспроизвести их в своей книге. Это свидетельствует о начале понимания важности космологической тематики в описании буддийского мировоззрения.

Статьи И. Шмидта о буддийской космологии представлены в Обзоре трудов Академии наук. Шмидт в основном

останавливается на описании периодов развития миров и строения трех миров. В этих описаниях отчетливо прослеживается обусловленность европейскими философскими схемами. Мир существ интерпретируется как «проявление вечного безусловного самосознания»¹⁵, а все миры описываются как содержащие преимущественно духовное или материальное начало¹⁶. Существенное значение идеологемы «карма» для космологических построений признается и этим автором, но в характерной для его времени форме: «Буддист не дает никому отчета в своих поступках, но самые деяния его производят себе приговор и предуготовляют ему то место, которое он должен занять по смерти»¹⁷.

Буддийская космология здесь еще не является самостоятельным предметом изучения, буддийский космос описывается наряду с другими элементами буддийского мировоззрения.

Первой большой работой, специально посвященной буддийской космологии, стало сочинение О. М. Ковалевского*, которое автор так и озаглавил: «Буддийская космология»¹⁹. Для написания этой книги О. М. Ковалевский пользовался материалами тибетского и монгольского рукописных фондов библиотеки Казанского университета — в то время крупного центра монголоведения. Предмет буддийской космологии Ковалевский обозначает следующим образом: «... о наружном виде и жителях вселенной, о начале ее и разрушении»²⁰. Сообразно этому Ковалевский воспроизводит учение о трех мирах, высказывая мысль о том, что граница между ними — указание на состояния духа, различающиеся «степенью удаления от сансары». Для методологической позиции О. Ковалевского характерны традиционные для христианизированного европейского мышления дихотомии «дух-плоть», «дух-материя». В терминах этих дихотомий он и пытается осмыслить исходный материал. Так, путь спасения описывается как постоянное борец духа с плотью, мир форм — вместилище душ тех людей, которые, «одержав победу над плотью, достигли блаженства, обещанного за добрые дела в мире органическом»²¹, мир не-форм — как обитель чистого духа, не связанного с материей²². Ковалевский воспроизводит основные информационные блоки буддийской космологии: типологию живых существ (в его трактовке — шесть типов жи-

* Научная биография О. М. Ковалевского во многом типична для своего времени. Знание языков, в частности монгольского и китайского, Ковалевский совершенствовал в путешествиях по Забайкалью, Монголии и Китаю. Эти странствия заняли у него несколько лет, но позволили стать подлинным знатоком языков и культуры изучаемых народов¹⁸.

вых существ), космогеографию, космогонические представления²³. Подробнее всего Ковалевский останавливается на описании адов и их обитателей. Все в том же ключе христианской дихотомии «дух-плоть» он интерпретирует «адское» существование как возмездие за увлечение чувственными удовольствиями в ущерб «самосознательному духу»²⁴.

Ковалевский в косвенной форме указывает на существенную черту буддийской космологии: «Не увидим здесь премудрого творца, создающего все из ничего одним словом своим. Место его у буддистов занимает непреложный закон судьбы, по которому вселенная получает свое начало и разрушается в положенное время...»²⁵ «Судьбой» в данном контексте именуется карма. Отметим, что как вздумчивый культуролог О. М. Ковалевский рефлексировал на историко-культурное своеобразие тех форм буддийского мировоззрения, которые он изучал. Он подчеркивает, что «космологические сведения жителей Цейлона, Китая, Тибета и Монголии не совершенно сходны <...> и отличаются от первоначальных индийских»²⁶. Это одно из первых в отечественной литературе высказываний по поводу трансформации буддийского учения в ходе исторического развития и географического распространения. В своем сочинении О. М. Ковалевский опирался также на работы предшественников — Б. Бергмана и И. Шмидта. Хотя в «Буддийской космологии» еще не сформирована схема отбора материала, изложение превалирует над анализом, долгое время этот труд видного отечественного монголиста был одним из немногих надежных источников сведений по основам буддийских представлений о мире.

После О. М. Ковалевского дело изучения буддийской космологии надолго перешло в руки православных миссионеров Сибири и Калмыкии, а сами исследования приобрели характер вероисповедного диспута. Не преследуя чисто научных целей, сочинения этого класса раскрывали содержание буддийского мировоззрения как системы, противоположной христианству по догматике и религиозной практике. Такого рода литература была призвана, в частности, стать пособием для тех деятелей церкви, которые в своей духовной работе и посвященнической миссии были связаны с задачами христианизации буддистов на территории Российской империи.

В круг внимания деятелей христианской церкви попадали в первую очередь буддийские сочинения популярного характера, широко распространенные в среде верующих буддистов-мирян. Литература этого толка содержала ряд устойчивых космологических сюжетов, которые и воспроизводились в ра-

ботах христианских миссионеров, пытавшихся полемизировать с основами буддийского вероучения.

Рассмотрим некоторые из этих полемических работ в хронологическом порядке.

Монография архиепископа Нила «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири» (СПб., 1858 г.) характерна для круга сочинений христианских церковнослужителей, посвященных буддизму²⁷.

Космологическим сюжетам в этом труде отводится отдельный раздел. Примечательно, что описание буддийской космологии включено в сочинение, в целом посвященное изложению основных принципов буддийской этики и обрядности, а также специальным вопросам — истории буддизма в Сибири, его борьбе с автохтонным шаманизмом, врачебному искусству ламского духовенства. Структура книги позволяет отнести ее к жанру обзорной литературы, посвященной скорее описанию бытования буддизма по личным наблюдениям, чем научному анализу буддийских письменных памятников.

Буддийские канонические тексты используются архиепископом Нилом как дополнительные источники сведений по конкретным вопросам буддийского вероучения. Отметим, что в распоряжении автора были, как явствует из ссылок, исключительно монгольские материалы. Буддийскую космологию автор в соответствии со своей христианоцентристской установкой пытается изложить в той последовательности, которая более подошла бы для описания христианского учения о мире. Это подтверждается, в частности, названиями разделов: «Происхождение мира», «Первые обитатели видимого мира», «Первый в мире человек и первая чета», «События первых времен» и т. д.

Космогоническая картина, воспроизведенная архиепископом Нилом, отражает разрозненные сведения, бытовавшие среди буддистов Сибирского края. Однозначно установить их текстовую первооснову не представляется возможным. Изложение наряду с буддийской космологией аналогичных шаманистских представлений может быть объяснено тем, что в процессе христианизации неопиты рекрутировались как из буддистов, так и из шаманистов. Поэтому христианские проповедники должны были быть готовы к дискуссии и по этим вопросам тоже. Шаманизму архиепископ Нил посвящает главу «Борьба буддизма с шаманством и характер последнего». Собственно изложению буддийской космологии в книге посвящено несколько глав. Поскольку во введении автор упоминает о необходимости предварительного поиска космологических сюжетов в большом массиве буддийских текстов, мо-

жно предположить, что полный текст космологического раздела «Абхидхармакоши» Васубандху (V в.) не был известен ни носителям буддийского вероучения в Забайкалье, ни его исследователям²⁸.

Упомянутые в книге архиепископа Нила монгольские сочинения — это Ганджур, Мани Гамбум (свод канонических буддийских текстов, входивший в состав Ганджура), Улигер-ун далай» (Море притч), ряд текстов об Амитабхе, исторические хроники и ряд текстов, названия которых, приводимые автором, означают лишь «Собрания книг», «ксилограф»*. Транскрипции автора отличаются от общепринятых, потому что он записывал названия сочинений так, как они произносились бурятами в Забайкальском крае.

Очень показательно, что и канонические тексты, и хроники, и отдельные тексты нравоучительного содержания приводятся архиепископом Нилом без указания степени их значимости для исследования буддийской космологии. Это свидетельствует об отсутствии концептуализации буддологического знания в тот период.

Отметим, что уже О. М. Ковалевский переводил «Море притч»²⁹, текст «Чихула кереглекчи», на который ссылается архиепископ Нил, упоминается и в «Буддийской космологии». Это указывает на то, что и академический исследователь О. М. Ковалевский, и деятель церкви архиепископ Нил располагали примерно одним кругом исходного текстового материала.

Весьма подробна и основательна книга о. Иоанна Попова «Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения». Отметим, что о. И. Попов был одним из видных идеологов «просвещенного миссионерства».

В упомянутом сочинении о. И. Попов подробно разбирает учение о трех мирах и населяющих их шести типах существ, которые он подразделяет на «хорошие перерождения» (боги, асуры, люди) и «дурные» (животные, преты, обитатели ада)**. Рассматриваются также восемь холодных и восемь горячих адов, социогонический миф³⁰. Попов в соответствии со своим предметом изучения — ламаизмом затрагивает и специфически ламаистские элементы — культ Амиды и Авалокитешвары, бодхисаттвы Маньджушри. Он воспроизводит

* Приношу глубокую благодарность научному сотруднику СПбФ ИВ РАН Ирине Владимировне Кульганек за ценные разъяснения в связи с упомянутыми монгольскими текстами.

** За этой несколько наивной формой выражения подразумевается идеология кармы в ее популярной трактовке как закона воздаяния за «дурные» и «благие» дела в предыдущем перерождении.

также классификацию живых существ по степени обладания ими «сущности Будды», согласно которой существуют и соответствующие месту в этой классификации пути спасения. Это люди с «прерванным происхождением», по нравственному уровню сопоставимые с животными, люди с «неизвестным происхождением», слабохарактерные и зависимые от среды, а также шраваки, пратьекабудды, бодхисаттвы. Понятие «происхождение» в данном случае связано с концепцией перерождения и категорией кармы, которую Попов именует «суммой дел»: «Сумма дел, совершаемых существами, поддерживает существование вселенной со всеми ее степенями и разрядами тварей; качество и важность дел определяют для нее будущую форму перерождения. Таков закон жизни или „закон воздаяния“, как называл его Будда»³². В данной работе лишь намечена связь космологических представлений с фундаментальными буддийскими категориями, хотя сама космологическая картина воспроизведена весьма детально.

Характерные для работ христианских миссионеров черты присущи и сочинению иеромонаха Мефодия «Буддийское мировоззрение, или ламаизм и обличение его»³³. Автор воспроизводит основные сведения космологического характера, дает примеры вероисповедных диспутов между христианином и ламаистом, а также перевод с монгольского языка «Тонилхуйн чимэк» (Украшение спасения). Упоминание иер. Мефодием «Бодхисаттвачарья-аватара» Шантидевы, «Зерцала вселенной» позволяет сделать вывод о разнообразии текстового материала, доступного исследователю живого буддизма в России.

В рецензии на эту книгу С. Ф. Ольденбург³⁴ подверг ее резкой критике за фактические и текстологические неточности, а также за христианоцентристскую позицию автора. С. Ф. Ольденбург в данном случае противопоставил методологическую установку академической буддологии на объективный, идеологически нейтральный подход к изучаемому материалу обусловленности трактовок буддизма в миссионерских работах.

Пример перевода космологических сочинений с монгольского языка на русский представляет собой «Буддийская космогония» А. Норбоева³⁵. Выбор тематики автор объясняет тем, что «Буддийская космогония» О. М. Ковалевского стала библиографической редкостью, а космологические представления — это «общее мирозерцание всех исповедников буддийского учения»³⁶. Перевод переложения «Абхидхармакоши», сделанного Сумба Хамбо-ламой, А. Норбоев считает

важным, т. к. это «подлинное изложение буддийских сказаний, какие ходят по рукам последователей ламства»³⁷.

Отметим, что монгольский текст Сумба Хамбо-ламы упоминается как бытующий в Бурятии в книге «Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в.»³⁸.

Священник А. Норбоев — автор также небезынтересного сочинения дневникового характера, в котором прекрасно описаны сложности миссионерского православного служения в Сибири³⁹.

Космологическая проблематика рассматривалась также авторами христианской идеологической ориентации, не связанными напрямую с миссионерской деятельностью. Так, эта тема развивается в фундаментальном труде профессора А. И. Введенского «Религиозное сознание язычества», посвященного, в частности, разбору буддийской философии и идеологии. Введенский анализирует буддийскую космологию, пытаясь связать ее с базовыми постулатами доктрины. Так, он пишет: «(...) В области космологии буддийское учение о „цепи причинностей“ влечет за собою, как свое логически-необходимое следствие, учение о пространственно-временной бесконечности мировых явлений и самих миров»⁴⁰. Наряду с воспроизведением картины буддийских адов по Чандрогомину Введенский привлекает книгу Waddell. The Buddhism of Tibet. L., 1895, по которой пересказывает ламаистское учение о мирах и их обитателях. Подробно обосновав «атеистичность» буддизма в теоретическом плане, Введенский пытается доказать, что религиозное сознание буддиста-мирянина вдохновлялось обширным пантеоном буддийских божеств, и в этом смысле следует понимать космологическую картину. «Буддийская фантазия, побуждаемая неискоренимою потребностью в живом Божестве, спешила населить опустошенное первоначальным буддизмом небо или миры надземные. Но не менее характерны и усилия буддийской фантазии заполнить пустоту миров подземных — ада»⁴¹.

Введенский в своем разборе исходил, по-видимому, из концепции буддизма как религиозной системы, аналогичной христианству. Образы обыденного религиозного сознания он интерпретировал как реакцию на теоретическое «безбожие» буддизма, а не как преформирование теоретического постулата на уровне практического религиозного сознания. Только в этом контексте становится понятным его суждение о том, что «(...) в буддизме теоретическое отрицание [бога], при котором религиозная жизнь (...) была бы невозможна, до некоторой степени уравновешивается практическими постулатами и мифологическими образами: „бодхисаттв“, „свя-

тых“ во главе с обожествленным Готамою-Буддою»⁴². Введенский справедливо отмечает, что ряд мифологических буддийских образов — более раннего и небуддийского происхождения, в частности бог смерти Яма. Достоинством этого труда является попытка связать космологические представления с буддийским мировоззренческим комплексом, дать их анализ в контексте буддийской культуры.

К этому же направлению примыкает сочинение В. А. Кожевникова⁴³ «Буддизм в сравнении с христианством». Кожевников в своем обширном труде ссылагается на вторичные, но достаточно добротные работы европейских авторов. В части изложения буддийской космологии он апеллирует к работе S. Beal. A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. L., 1871, в которой под заглавием «The Buddhist Cosmos Illustrated» воспроизводится китайский памятник XVI в., посвященный буддийской космологии. Кожевников добросовестно воспроизводит всю буддийскую космографию и типы существ соответственно их «обиталищам», правда, с единственной, по его словам, целью: «⟨...⟩ Необходимо почувствовать на подобных примерах, до какой степени оно (буддийское учение о космологии. — Т. Е.) тягостно сложно, схоластически тенденциозно по замыслу и вычурно по формам, сравнительно с не мудрствующим лукаво, простейшим древнехристианским воззрением на два мира, земной и небесный, и на две жизни, временную и вечную»⁴⁴. Несмотря на лапидарность декларируемой цели, Кожевникову удалось, может быть, лучше своих современников проникнуть в сущность буддийской космологии. Приведем несколько его аналитических суждений, свидетельствующих об этом.

Кожевников проводит различие между добуддийской индийской космологией, в которой «многочисленные небесные сферы являлись в народном сознании ⟨...⟩ просто обителями всевозможных существ многочисленного ⟨...⟩ индийского пантеона ⟨...⟩»⁴⁵ и космологией буддизма, разработанной «по тенденциозно задуманному плану, продиктованному буддийской психологией»⁴⁶. В этом случае «классификация миров есть не что иное, как попытка создать реальное вместилище для результатов того тонкого анализа духовных сил и процессов человеческой личности, который вырабатывался буддийским умозрением совершенно независимо от каких-либо физических и астрономических наблюдений»⁴⁷. Кожевников подчеркивает, что система описания космологических объектов возникла в связи с необходимостью облечь результаты этого «умозрительного» анализа в физические формы,

сделать учение более убедительным. Подлинный же смысл буддийской космологии, по Кожевникову, в решении психологической проблемы: «постигнуть природу души в связи с вопросом о сущности и условиях бытия вообще, для того, чтобы решить проблему смерти и бессмертия также вообще и судьбы человеческой личности в частности»⁴⁸. Здесь Кожевникову удалось подойти к фундаментальной проблеме соотношения психологии и метафизики в буддизме, хотя он и не ставил своей целью ее решение. Кожевников также указал на тесную связь космологических представлений с учением о спасении. Космология — это «только космологическая оправа для различных ступеней позднейшей буддийской аскетики, стремящейся (<...> достигнуть разрешения человеческой индивидуальности в безличной, безвольной и бессознательной жизни мирового целого»⁴⁹.

Фундаментальный труд В. А. Кожевникова (второй том его содержит подробное описание принципов монастырской жизни и нравственного кодекса буддистов-мирян) представляет собой пример вдумчивого отношения к предмету исследования, удачную попытку сохранить научную объективность, несмотря на нескрываемую христианоцентристскую позицию автора.

Анализ результатов полевых исследований буддизма и его космологии был бы неполным без упоминания книги А. М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии ...» Сочинение А. М. Позднеева в отдельных аспектах критиковалось И. П. Минаевым, но бытование буддизма в Монголии описано им подробно и разносторонне.

Космологическая проблематика затрагивается А. М. Позднеевым в связи с одним из основных иконографических объектов в ламаизме — так называемым «колесом мира»⁵⁰. Позднеев воспроизвел буддийский сюжет о посещении Маудгальяной и Шарипутрой — учениками Будды — всех миров, в которых перерождалась мать Маудгальяны. Виденное и было воспроизведено в живописной форме в целях наидания. Так было создано «колесо мира». Позднеев кропотливо воспроизводит все его структурные компоненты, т. е. изображения миров и населяющих их существ, подробнее прочего останавливаясь на описании буддийских адов и их отличительных признаков. В это содержание, которое может быть признано общебуддийским, инкорпорирован специфически ламаистский сюжет о том, как душа верующего, попадая к Эрлик-хану (Яме), рассказывает о своих грехах и добродетелях, сопровождаемая добрым и злым гениями, которые

в соответствующих местах рассказа вынимают из мешка белые или черные кружки⁵¹.

Характерно, что Позднеев предпринял попытку связать буддийскую космографию с догматическим положением о трансформации сознания сообразно местопребыванию на конкретном уровне космогеографической системы. К этой догадке его подвело наблюдение лам-созерцателей и беседы с ними в Монголии⁵².

Анализируя содержание визуализаций, нормативных для соответствующей степени погружения в состояние созерцания, Позднеев отмечает, что они разработаны для состояний, в принципе возможных только в «мире вожелений»⁵³. Более высокие степени созерцания соответствуют «двум высшим мирам буддийской космологии». В этом контексте существенны следующие суждения Позднеева:

1) мир форм в экзотерическом буддизме означает способ перерождения за обыкновенные добродетели. «В буддийской же мистике он имеет совсем другое значение»;

2) «Последние 4 ступени [созерцания] соответствуют миру невещественному, о котором точное понятие можно составить только по созерцательной системе буддистов — космографические сведения о нем очень темны»⁵⁴. По-видимому, автор справедливо различал космографическую картину, дающую верующему наглядное представление о буддийском мироздании, и психокосмическое видение мира, свойственное практикам созерцания. Различия, действительно, очень существенные: если в первом случае космология является иллюстрацией к действию закона кармы (для обыденного религиозного сознания — по механизму воздаяния, меры грехов и добродетелей), то во втором — это система состояний сознания, соответствующих достигнутому уровню психотехнических умений. Примечательно, что описанные Позднеевым визуализации могут быть интерпретированы как способ кодирования ведущих догматов учения и динамического аспекта космологии.

Итак, мы кратко изложили основные сюжеты буддологических исследований в России, ориентированных на изучение синхронно бытовавшего ламаизма в пределах Российской империи и сопредельных странах. Космологическая проблематика, как явствует из упомянутых нами работ, рассматривалась в контексте изучения буддийского мировоззрения в простонародных его формах. Впрочем, сами авторы не рефлектировали на то, какой срез буддизма они изучали. Отсутствие четкого представления о том, какой уровень буддийского учения репрезентирован в конкретном тексте, нега-

тивно сказалось на формировании концепции буддийской космологии. Поэтому космологическая проблематика произвольно инкорпорировалась в работы, посвященных анализу буддийского вероучения как такового.

* * *

Академическое востоковедение в лице видных ученых-буддологов В. П. Васильева, И. П. Минаева, Ф. И. Щербатского ориентировалось на решение исследовательских задач другого рода. Эти задачи можно условно обозначить как текстолого-аналитические. Текст, зафиксировавший какой-либо элемент буддийского вероучения, переводился, комментировался, и его содержание вводилось в круг представлений о буддизме, составленных на основе ранее известного текстового материала. Эта работа способствовала совершенствованию теоретической концепции буддийского мировоззрения.

Отечественные ученые-буддологи в основном занимались письменными памятниками на языках санскрите и пали. Поскольку санскритский оригинал «Абхидхармакоши» Васубандху в то время считался безвозвратно утраченным, то собственно изучение космологической проблематики в буддизме не осознавалось как самостоятельная научная проблема. Разумеется, были известны переводы «Абхидхармакоши» на тибетский и китайский языки⁵⁵, но в конце XIX в. и на рубеже веков третьему ее разделу («Учению о мире») не было суждено стать предметом специального научного анализа.

Космологическая проблематика, инкорпорированная в буддийское сочинение, посвященное другим темам, рассматривалась как рядоположенный элемент содержания текста. В трудах отечественных буддологов, отличавшихся кропотливостью разбора текстового материала, буддийская космология затрагивается именно в таком ключе. Разумеется, в академическом востоковедении язык описания космологических представлений отличался от полемически заостренных суждений христианских миссионеров.

Так, И. П. Минаев, деятельности которого как публикатора и исследователя буддийской литературы во многом способствовало путешествие в Индию в 1874 г.⁵⁶, в своем фундаментальном труде «Буддизм. Исследования и материалы» воспроизводит отдельные фрагменты буддийской космологической картины в связи с описанием Бхархутской ступы, открытой английским ученым А. Кеннингемом в 1874 г.⁵⁷

И. П. Минаев привлекает содержание таких палийских текстов, как Немиджатака, Чаккаваладипани, Виманаваттху, для интерпретации изображенных на ступе образов четырех

стражей мира, их атрибутов и функции — в установленные дни шествовать по миру с «золотыми скрижалями» и сообщать Индре — царю богов имена праведников и грешников⁵⁸.

И. П. Минаев также опубликовал и откомментировал небольшое сочинение Чандрагомина «Послание к ученику», рукопись которого он привез из Катманду⁵⁹.

Памятник посвящен описанию буддийских адов в связи с обоснованием постулата о «скорбности бытия». Воспроизведены также отличительные особенности каждого из адов и специфические для них способы мучения грешников⁶⁰. В этом произведении зафиксирован устойчивый космологический сюжет о стражах ада, которые, согласно «книге следствий людских дел», по приказанию бога смерти Ямы заставляют «существа вкусить плоды их дел»⁶¹. Минаев отмечает в этой публикации, что описанию адов посвящен также памятник Чагати-дипани. Изложение космологических сюжетов для И. П. Минаева служило лишь иллюстративным материалом, не являясь самостоятельным предметом теоретической рефлексии.

Тематическое разнообразие и известная автономность информационных блоков буддийской космологии позволяли исследователю работать с любым из них в контексте собственных изысканий, не задаваясь целью реконструировать космологические представления как систему. Так, космологический блок «Типы живых существ» рассматривался О. О. Розенбергом в контексте изучения буддийского мировоззрения в связи с анализом практики медитативного сосредоточения. Терминологическим языком в данном случае служит теория дхарм, разработанная авторами буддийских дискурсивных текстов.

Эмпирическая личность на этом уровне анализа понимается как форма «метафизического субстрата», определенная конфигурация дхарм, изначально обладающая тенденцией к «успокоению», прекращению бivanja. В плане религиозной этики эта тенденция определяется как возможность посредством сознательного воздействия на проявления психоэмоциональной сферы способствовать «метафизическому субстрату» на пути к спасению⁶².

⟨...⟩ «Поток сознательной жизни принимает форму то одного, то другого сознательного существа вместе с переживаемым им миром и проходит через длинный ряд ступеней» ⟨...⟩⁶³ Эти „ступени“ фиксируют процесс изменения комплекса дхарм. Соответственно „три мира“ (чувственности, форм и не-форм) представляют собой конкретные стадии „успоко-

ния“ дхармического потока, а не нечто самостоятельно существующее в качестве вместилища для эмпирических личностей. В данном случае „миры“ — это состояния сознания, соответствующие степени приближенности субъекта к состоянию «спасенности»⁶⁴.

Небезынтересно суждение О. О. Розенберга о том, что описание высших ступеней на пути к успокоению имеет прямое отношение к практике созерцания и сами они являются <...> «теми же степенями экстаза, но рассматриваемыми как длящиеся, самостоятельные формы бытия, принимаемые потоком сознательной жизни»⁶⁵. Таким образом, выражение «типы живых существ» в языке теории дхарм может быть воспринято как метафора, обозначающая лишь определенные состояния сознания, обусловленные степенью выраженности тенденции к «успокоению» у данного комплекса дхарм.

О. О. Розенберг трактует путь к нирване как процесс эволюции психики до полного устранения ее предметного содержания, где ярко проявилась его важнейшая методологическая идея разграничения схоластического и популярного буддизма. О. О. Розенберг указывал, что понятие «мир» заимствовано из популярного буддизма, где мир — это именно вместилище. Он дает в этом пункте ссылку на третью часть Абхидхармакоши⁶⁶. Терминологическая оппозиция состояния сознания, соответствующего конкретному уровню трансформации психики, и мира, населенного определенным типом живых существ, — один из параметров фундаментального различия языка описания в схоластическом и популярном буддизме, подмеченных О. О. Розенбергом.

Весьма выразительная трактовка множественности миров представлена в работе Ф. И. Щербатского «Концепция буддийской нирваны» на материале третьей части «Абхидхармакоши» Васубандху. Характерная особенность подхода — интерпретация космологических идей в терминах йогической медитативной практики. Причем Ф. И. Щербатской оговаривает то существенное обстоятельство, что практика йоги не являлась собственно буддийским элементом, но была разработана в добуддийских системах. Буддийская специфика йогической практики проявлялась в ее функциональной роли одного из способов достижения «спасения», перехода в состояние нирваны.

Посредством овладения приемами медитативного сосредоточения адепт достигает состояния психики, соответствующего высшим мирам, «где обитатели вечно погружены в транс»⁶⁷. Если способность достигать определенного уровня сосредоточения рассматривать как исходную точку ана-

лиза, некую независимую переменную, то бытие будет подразделено на области, строго соответствующие выраженности этой способности. Так, грубый мир чувственных желаний включает в себя ады, землю и сферы обитания низших богов, не овладевших йогой⁶⁸. Далее: «Воображение построило над небесами чувственных богов ряд мистических миров. Они точно соответствуют степеням транса, которые постепенно достигаются или которые предполагается достигнуть через мистику»⁶⁹. Боги средних и высших сфер — «врожденные мистики», для них состояние транса естественно⁷⁰.

Ф. И. Щербатской воспроизводит фрагмент «Абхидхармакоши» о видах соотношения психических способностей на каждом уровне транса и между уровнями и приходит к выводу, что «отдельные элементы, сочетающиеся в личности, могут даже принадлежать к различным планам бытия»⁷¹.

По характеру используемого материала и выводам, сделанным как Ф. И. Щербатским, так и О. О. Розенбергом в своих работах, прослеживается отчетливое различие между описанием космологии на философском уровне и в языке популярного буддизма. В языке философского трактата градация миров — виды состояний сознания в зависимости от уровня медитативного сосредоточения, достигаемого адептом, а космологическая картина — психокосм, трансформирующийся в направлении нирваны посредством специальных психотехнических приемов.

«Пограничным» космологическим материалом, который может интерпретироваться как в философском плане, так и в сугубо популярном, является буддийская иконография. Иконографический объект, включенный в систему буддийской религиозной обрядности в качестве вотивного предмета, в своем семантическом аспекте фиксирует определенные информационные блоки буддийского мировоззрения.

В этой связи безусловный интерес представляет работа Ю. Н. Рериха «Тибетская живопись»⁷².

На материале конкретных иконографических объектов Ю. Н. Рерих раскрывает семантику космологических сюжетов, связанных с пантеоном тибетского буддизма. Серьезный знаток буддийской доктрины, автор последовательно раскрывает существенную связь иконографической символики с базовыми положениями вероучения. Тибетский буддийский пантеон анализируется исходя из понимания региональной специфики ламаизма.

Так, сюжет о шестнадцати великих архатах, воспроизведенный Ю. Н. Рерихом со ссылкой на книгу «Account of the duration of the Law, declared by the great Arhat Nandimitra».

трактуются как трансформация индийского сюжета о четырех великих стражах мира⁷³. Предназначение «великих архатов» — хранить Закон после смерти Учителя. В этом же сочинении даны признаки периодов упадка и процветания Закона⁷⁴. В иконографии этот сюжет кодируется изображением Будды в окружении шестнадцати архатов.

На примере различия способов кодирования высших буддийских ценностей — будды, дхармы, сангхи — в их «трансцендентной» и «проявленной»⁷⁵ ипостасях Ю. Н. Рерих иллюстрирует связь доктрины и иконографии.

Будда	Будда	Пратьекабудда
Дхарма	Будды, бодхисаттвы, архаты	Учение, зафиксированное в священных текстах
Сангха	Шестнадцать великих архатов, Шарипутра, Маудгальяна, шраваци, бодхисаттвы, боги, дакини Трансцендентное	Собрание монахов Проявленное

В своей книге Ю. Н. Рерих подробно рассматривает иконографическую кодировку принципа «буддовости», в частности, сюжет о пяти трансцендентных буддах, соответствующих пяти космическим периодам⁷⁶.

* * *

Ретроспективный анализ концепций буддийской космологии в отечественных работах позволяет сформулировать некоторые выводы. Состояние изучения космологии отражало методологическую ситуацию в буддологии как таковой. Отсутствие четких критериев разграничения популярного и схоластического буддизма приводило к отождествлению популярных космологических представлений и буддийского мировоззрения, а неразвитость исторического подхода не позволяла рассмотреть процесс модификации буддизма при контакте с автохтонными верованиями.

Ввиду отсутствия в буддизме основополагающих для христианства идей — бога-творца, души, Спасителя, воплощающего неразрывность горнего и дольного, трансцендентного и эмпирического — исследователь, обусловленный христианским

религиозным миропониманием, не имел никакой терминологической и смысловой опоры для диалога с буддийским мировоззрением, но мог только критиковать его.

Содержательная сторона трактовок буддийской космологии зависела от методологической и ценностной позиции автора, опосредующей восприятие инокультурного материала.

Рассмотренные нами буддологические работы зафиксировали конкретно-исторический уровень развития методологии буддологического исследования, в частности изучения космологии. В прикладных сочинениях содержатся также сведения о буддийской космологии в той форме, как они функционировали в среде верующих буддистов XIX — начала XX в.

То, что в отечественной буддологии изучение живого буддизма и памятников буддийской дискурсивной мысли практически не имело точек пересечения, препятствовало формированию целостной научной концепции буддийской космологии. В то же время на космологическом материале совершенствовалось понимание буддизма как мировоззренческой системы.

Глава 2

Первая буддийская выставка в Петербурге * (1919 г.)

Выставка предметов буддийского культа, организованная в Петербурге, и лекции, прочитанные на ней видными учеными, несомненно, представляют собой не только яркий эпизод истории отечественного востоковедения, но и пример высокой преданности профессиональному и нравственному долгу ученого, проявленных в крайне тяжелых обстоятельствах социально-политической ситуации первых лет Советской власти.

В последние годы предпринимались переиздания части печатных материалов выставки. Так, лекция Ф. И. Щербатского «Философское учение буддизма» вновь опубликована в альманахе «Восток—Запад» (1989), лекция С. Ф. Ольденбурга «Жизнь Будды, индийского учителя жизни» воспроизведена журналом «Наука и религия» (1990), лекция О. О. Розенберга «Мирозерцание буддизма на Дальнем Востоке» во-

* Официально в 1919 г. город именовался Петроградом, но в ряде печатных работ сохранялось старое название. Не ушло оно и из обихода интеллигенции. Во всяком случае, во всех печатных материалах Выставки сохранено название Петербург, которого будем придерживаться и мы.

шла в «Труды по буддизму» (1991), что свидетельствует об определенном интересе к этой тематике. Вместе с тем после 1972 г., когда была опубликована статья академика Н. И. Конрада «О Ф. И. Щербатском» (сб. «Индийская культура и буддизм», М., 1972), в которой упоминается первая буддийская выставка, историки востоковедения не анализировали этот примечательный факт отечественной науки и культуры.

Мы попытаемся по возможности восстановить историческую канву проведения выставки и предоставить в распоряжение читателя тексты двух лекций, прочитанных на выставке и не переиздававшихся с 1919 г., что сделало их библиографическими редкостями. Это обзорный очерк С. Ф. Ольденбурга «Первая буддийская выставка в Петербурге» и лекция Б. Я. Владимирцова «Буддизм в Тибете и Монголии». Непосредственная фактологическая база для изучения социального контекста и обстоятельств проведения выставки небогата, однако некоторые сведения можно почерпнуть из сохранившихся документов и источников мемуарного характера.

Научная деятельность Академии в 1919 г. курировалась отделом науки Наркомпроса, который утверждал сметы на проведение исследований, планы работ. Перед учеными была поставлена задача сохранить исторические, научные и культурные ценности России в годы гражданской войны и иностранной интервенции⁷⁷.

Нужно отметить, что ученые Академии не участвовали в акциях саботажа, предпринимавшихся частью интеллигенции в ноябре 1917 — январе 1918 г.⁷⁸ В феврале 1918 г. состоялось Экстраординарное общее собрание Академии наук, на котором официально была заявлена позиция ученых о сотрудничестве с новой властью. Свою роль в этом решении сыграли и соображения практического характера. В случае отказа от сотрудничества материально-техническая база Академии оказалась бы попросту недоступной для ученых. Этот мотив отчетливо прослеживается, в частности, в письме акад. А. Н. Крылова акад. П. П. Лазареву: «... надо стремиться к тому, чтобы наука заняла должное положение; а это проще всего достигается взаимным содействием, а не чужуранием. Кажется, теперь и Академия приходит к этому — ждут только благовидного предлога, чтобы и „невинность соблюсти и капитал приобрести“»⁷⁹. Не последнюю роль в выборе курса Академии играл ее непрменный секретарь акад. С. Ф. Ольденбург, пользовавшийся большим авторитетом в научном сообществе. Исследователи подробно осветили

историю знакомства С. Ф. Ольденбурга с В. И. Лениным, остались документы об их беседах, известны несколько экзальтированные отзывы Ольденбурга как о вожде революции, так и о пафосе текущего момента⁸⁰.

Будучи крупным организатором науки, С. Ф. Ольденбург взял на себя заботу о гуманитарной интеллигенции, вел большую разъяснительную работу с чиновниками новой власти о необходимости создать ученым условия для нормальной творческой деятельности. В этом плане представляет безусловный интерес его письмо от 8 октября 1918 г. наркому просвещения А. В. Луначарскому, в котором Ольденбург обосновывает, в частности, важность науки для дела просвещения народных масс: «Академия все-таки полагает, что государство и власть в интересах настоящего и будущего страны должны принять меры к тому, чтобы работа научная была вообще возможна, ибо без нее оскудеют источники просвещения: неотложная задача поднять просвещение масс, слишком долго его лишенных, неисполнима без поддержки научных и культурных работников. Между тем мы видим, что ряды их тают с каждым днем — они или умирают от истощения, или заболевают, или, спасая жизнь, уезжают. Необходимо принять срочные меры к тому, чтобы остановить эту невозместимую гибель умственных сил страны»⁸¹.

Как директор Азиатского музея⁸² С. Ф. Ольденбург принимал все меры к сохранению его фондов и продолжению научной деятельности, что в условиях 1919 г. было нелегко — отечественное научное сообщество было практически лишено связи с учеными других стран, страдало от отсутствия научной литературы⁸³ и бытовой неустроенности.

В этот период С. Ф. Ольденбург сотрудничает во многих комиссиях Наркомпроса по координации научной работы с просветительской деятельностью, в частности в Восточной редакции Всемирной литературы⁸⁴ и в редколлегии при Музейном отделе, в которой он занимал пост председателя. В делопроизводственных документах Азиатского музея сохранилось письмо из экскурсионной секции Дворца искусств (б. Зимний), адресованное иранисту Ф. А. Розенбергу, который координировал участие Азиатского музея в просветительской деятельности в статусе представителя Азиатского музея в Музейном отделе Наркомпроса. В частности, в этом письме сообщается о плане издания научно-популярных очерков о памятниках культуры, хранящихся в музеях Петербурга. Эти очерки предполагалось издавать двумя сериями — для читателя со средним образованием и для «только гра-

мотных». Тематика очерков — «Будда», «Как научились читать иероглифы», «Мумия», «Детский портрет в римской культуре», «Курган»⁸⁵. Документальных свидетельств о результатах этой работы нам обнаружить не удалось, но сам факт достаточно информативен в плане обозначения контекста проведения буддийской выставки: ученым предлагалось сотрудничество в деле просвещения, т. е. возможность продемонстрировать результаты своего труда, влиться в решение социальных задач.

Собственно замысел проведения буддийской выставки в Петербурге, возможно, был навеян проходившей в Париже в 1913 г. выставкой буддийского искусства (музей Sagnat — Чернусского). От Российской Академии наук на эту выставку был командирован акад. С. Ф. Ольденбург, выступивший затем с подробным отчетом на заседании Историко-филологического отделения Академии 10 апреля 1913 г.⁸⁶ Одним из инициаторов Парижской выставки выступил В. В. Голубев (см. примеч. 10 к лекции С. Ф. Ольденбурга), который в 1912 г. уже организовывал выставку древней китайской живописи, прошедшую с большим успехом.

С. Ф. Ольденбург отметил в отчете, что Парижская буддийская выставка проиллюстрировала идею идеологического единства буддийского искусства всех стран, в которые он распространился. Экспонаты располагались по страноведному принципу и представляли буддийское искусство Индии (преимущественно в фотографиях, сделанных В. В. Голубевым в Аджанте, за исключением предметов из Гандхары), Непала, Индонезии, Японии, Китая. Среднеазиатский буддизм не был представлен, т. к. коллекция, собранная Пеллио, выставлялась в Лувре. Тибетское буддийское искусство по отчету С. Ф. Ольденбурга, было представлено небогато, что объяснялось малым количеством таких предметов в Париже.

Как явствует из текста отчета, С. Ф. Ольденбург по ходу изложения сопоставлял европейские и отечественные коллекции предметов буддийского культа, отмечал результаты и планы европейских коллег в деле собирания предметов буддийского искусства и их изучения. Так, он упоминает о замысле проф. Пеллио подготовить к изданию альбомы материалов библиотеки Doucet, в частности фотографии фресок Дуньхуана.

В обзорном очерке «Первая буддийская выставка в Петербурге» С. Ф. Ольденбург перечисляет экспонаты выставки, предоставленные городскими музеями. Страноведный

принцип их подбора и экспонирования, сочетание подлинников и фотографий напоминают Парижскую выставку.

По более ранней (1914) статье С. Ф. Ольденбурга «Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото» можно отождествить ряд экспонатов выставки, упомянутых в обзорном очерке: это изображения Владыки врачевания (№ 12 коллекции П. К. Козлова), Авалокитешвары (№ 35), Авалокитешвары одиннадцатиликого (№ 38), Амитабы в раю Сукхавати (№ 31), прета (№ 84)⁸⁷.

Сравнение «Отчета...» и обзорного очерка позволяет установить некоторые отличия европейских и отечественных коллекций буддийского искусства, обусловленные географией путешествий европейских и русских исследователей, и много общего в принципиальной оценке буддийского искусства и его значения для постижения буддийской культуры и мировоззрения.

Первую буддийскую выставку можно определить как комплексное научно-просветительное мероприятие, построенное по единому плану, с целью осветить именно мировоззренческие аспекты буддизма в содержании лекций и показать в экспозиции культовые предметы, символизирующие мировоззрение для верующего буддиста⁸⁸. В подборе экспонатов, среди которых фигурировали подлинные произведения буддийского искусства и фотографии храмовых комплексов, фресок, статуй⁸⁹, эта идея прекрасно реализовалась. Это была не только выставка буддийского искусства, но представление буддийского мировоззрения, зафиксированного в культовых объектах.

Экспозиционная концепция выставки отчетливо эксплицирована С. Ф. Ольденбургом: дать зрителю необходимую информацию о буддийской религии, для чего необходимо знать, как выглядят буддийские «храмы и священные изображения»⁹⁰.

Совмещение в одном мероприятии собственно выставки и лекционного цикла — характерная черта организации просветительской, да и научной работы в то время. С. Ф. Ольденбург, обобщая опыт деятельности Академии наук в 1917—1919 гг., отмечал, что печатная база Академии в те годы практически отсутствовала, ученые стихийно избрали лекционную форму изложения своих научных результатов как адекватную ситуации⁹¹.

Лекции крупнейших буддологов на выставке были опубликованы в том же 1919 г. благодаря большому интересу публики к этому мероприятию и тому, что выставка имела успех⁹².

Именно поэтому мы располагаем печатными текстами лекций Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, Б. Я. Владимирцова, С. Ф. Ольденбурга.

Отметим, что в справочнике «Востоковедение в Петрограде 1918—1922 гг.» упомянута также лекция В. П. Алексеева «Буддизм в китайской культуре и народной религии»⁹³. Текст ее не публиковался, в архиве АН в фонде В. П. Алексеева хранятся предварительные записи к лекции и краткие конспекты-отзывы о лекциях других ученых на выставке⁹⁴.

Подбор лекторов — признанных знатоков буддизма и буддийского искусства — и научно обоснованный рассказ о буддийском мировоззрении в его региональных формах сделали эти лекции ценными источниками доступно изложенной информации о буддийском взгляде на мир и особенностях культовой практики буддистов во всем ареале распространения этой религии.

Печатные материалы Первой буддийской выставки обладают несомненной научной и исторической ценностью, т. к. они отразили достигнутый к началу XX в. методологический уровень буддологии, в сжатой форме представили читателю основные особенности буддийского взгляда на мир и буддийской религиозной жизни.

* * *

При воспроизведении текста лекций мы сохранили авторское написание имен и буддийских терминов, хотя оно в ряде случаев отличается от современного, а орфографию и синтаксис в необходимых случаях приблизили к современному стандарту.

Примечания

¹ См.: Васильев В. П. Религии Востока. СПб., 1873. С. 3.

² Ухтомский Э. «Из области ламаизма»... СПб., 1904. С. 44—45. Автор — представитель древнего княжеского рода. Окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Впоследствии служил в департаменте духовных дел иностранных вероисповеданий. Командировался в Сибирь и Среднюю Азию для изучения жизни буддистов. Его путешествия описаны в сочинении «От Калмыцкой степи до Бухары». СПб. 1891. В ходе своих поездок собрал коллекцию предметов буддийского культа, которые описал в ряде статей. Коллекция кн. Э. Э. Ухтомского хранилась в Русском музее. Ее материалы описаны А. Грюнвелдемом в работе „Mythologie des Buddhismus in Tebet und der Mongolie. Lapzig, 1906, а также в 6-м выпуске Bibliotheca Buddhica «Об-

зор собрания предметов ламайского культа» СПб., 1905. См.: Востоковедение в Петрограде. 1918—1922. — Пг., 1923. С. 61.

³ Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу//Записки ИРГО по отделу этнографии. Т. XVI, СПб. 1887. С. XIV.

⁴ Эти процессы хорошо прослеживаются, в частности, в обзорной работе Дж. де Йонга. см.: J. W. de Jong. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. India, 1976.

⁵ Интересные сведения об исторической неоднородности переводов, включенных в так называемый Монгольский Данджур. — См.: Владимирцов Б. Я. Монгольский Данджур//Доклады Академии наук СССР, 1926. С. 31—34.

⁶ См.: Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973. С. 51; Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1988. Т. 2. С. 433.

⁷ См.: Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Новосибирск, 1983.

⁸ Там же. С. 78.

⁹ О распространенности буддийской литературы на монгольском языке можно получить представление из статьи Л. С. Пучковского «Собрание монгольских рукописей и ксилографов института востоковедения АН СССР» (Ученые записки института востоковедения. Т. IX. М. — Л. 1954).

Процесс собирания монгольских рукописей и ксилографов в России восходит к началу XVIII в. Тематика их разнообразна, но среди собранного в XVIII—XIX вв. буддийские тексты преобладали, что связано с их наибольшей распространенностью и доступностью для собирателя (с. 99). Характерно, что в коллекции ИВ АН также представлены сборники «Улигэр-ун далай» (Море притч) — монгольская версия тибетского «Дзанлуна», «Улигэр-ун ном» (Книга притч) и «Мани-гамбум», последний — во многих экземплярах (с. 124).

¹⁰ О переводах буддийских философских текстов на языки монгольский и калмыцкий, доступных русским исследователям начала XX в., см., в частности: Гурий, иеромонах. Нигилистический принцип буддийской философии и современные течения в ламаизме. Казань, 1909. В этой же работе анализируется текстовая основа буддийского высшего духовного образования у калмыков.

¹¹ Бергман Бенджамин (1772—1856) — изучал верования калмыков-буддистов. Он перевел несколько калмыцких текстов и опубликовал свои наблюдения над обычаями калмыков. Перевел «Зерцало вселенной», тексты, содержащие космологические описания.

¹² Шмидт Исаак Яков (1779—1847) — один из основателей русской монголистики и тибетологии, исследователь калмыков, среди которых жил с 1804 по 1806 г. Четыре обширные статьи 1832—1837 гг. посвящены буддизму Махаяны. См.: Memoires de L'Academie Imp. d. Sc. de st. Petersburg, 1, 1832; 1834; IV, 1837.

¹³ См.: Тимковский Е. Ф. Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг. Т. 3. СПб., 1824. С. 366.

¹⁴ См. там же. С. 368—369.

¹⁵ См.: Обзорение трудов Императорской СПб. Академии наук с 1827 по 1833 гг. О трудах Г. Шмидта//Журнал министерства народного просвещения. 1834. Ч. 3. С. 380.

¹⁶ Там же. С. 384.

¹⁷ Там же. С. 387.

¹⁸ Подробнее см.: в основательной статье Шамова Г. Ф. Научная деятельность О. М. Ковалевского в Казанском университете//Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 2. М. 1956. С. 118—181.

¹⁹ Ковалевский О. М. Буддийская космология. — Ученые записки, издаваемые Императорским Казанским университетом. Казань, 1835. Кн. 1, 3. 1837. Кн. 1.

²⁰ Ковалевский О. М. Буддийская космология, 1835. Кн. 1. С. 385.

²¹ Там же. С. 415.

²² Там же. С. 394, 411.

²³ Там же. Кн. 3. С. 254.

²⁴ Там же. С. 247.

²⁵ Там же. 1837. Кн. 1. С. 113.

²⁶ Там же. 1935. Кн. 1. С. 388.

²⁷ Нил, архиепископ Ярославский (1799—1874). В миру — Николай Федорович Исакович. Окончил курс Санкт-Петербургской духовной академии, был архиепископом Иркутским, потом Ярославским. Среди его трудов наряду с собранием проповедей — «Путевые записки о путешествии по Сибири» (Ярославль, 1874).

²⁸ Подробнее о переводах Абхидхармы см.: Васубандху. Абхидхармакоша. Пер. с санскрита, введ., коммент., ист.-филос. исследование В. И. Рудого. М., 1990. С. 8—9.

²⁹ См.: Содержание монгольской книги под заглавием «Море притч», изложенное О. М. Ковалевским. Казань, 1834.

³⁰ См.: Попов И. Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Казань, 1898. С. 212—214, 224—226.

³¹ См. там же. С. 243, 254.

³² Там же. С. 84.

³³ Мефодий, иеромонах. Буддийское мировоззрение, или ламаизм и обличение его. СПб., 1902.

³⁴ См.: Ольденбург С. Ф. Рец. на кн. иеромонаха Мефодия//Вопросы философии. Кн. 65, СПб., 1902.

³⁵ См.: Свящ. А. Норбоев. Буддийская космогония//Труды православных миссий Иркутской епархии. Издание Иркутского комитета Православного миссионерского общества. Т. 4, 1886.

³⁶ Там же. С. 73.

³⁷ Там же.

³⁸ См.: Ламаизм в Бурятии... С. 91.

³⁹ См.: Норбоев А. Записки Агинского миссионера о занятиях его в 1881 г.//Труды православных миссий Иркутской епархии. Т. 4, 1886.

⁴⁰ Введенский А. И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1, М., 1902. С. 612.

⁴¹ Там же. С. 584.

⁴² Там же. С. 613.

⁴³ Подробнее о его мировоззренческой позиции, научных трудах и деятельности см.: Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова (предисловие А. В. Шургаия)//Вопросы философии. 1991, № 6. С. 85—152.

⁴⁴ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1. СПб. 1916. С. 238.

⁴⁵ Там же. С. 242.

⁴⁶ Там же. С. 241.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 242.

⁵⁰ См. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей... С. 72.

⁵¹ Там же. С. 74.

⁵² Там же. С. 208—209.

⁵³ Там же. С. 220.

⁵⁴ Там же. С. 220—221.

⁵⁵ См.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии//Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

⁵⁶ Подробнее о задачах и организации этого путешествия см.: История полувековой деятельности Императорского русского географического общества 1845—1895.//Сост. П. П. Семенов при участии А. А. Достоевского. Ч. 1. СПб., 1896. С. 944—946.

⁵⁷ См.: Cunningham A. The Stupa of Bharhut. L., 1879.

⁵⁸ См. Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. СПб., 1887. С. 142—143.

⁵⁹ Эта публикация использовалась проф. А. И. Введенским в упомянутом выше сочинении. См. примеч. 40. См.: Минаев И. П. Послание к ученику (соч. Чандрагомина)//Записки Вост. отдела Имп. русского Археологического общества. Т. 4, Ч. 1. СПб., 1889.

⁶⁰ Там же. С. 37—38.

⁶¹ Там же. С. 37.

⁶² См.: Розенберг О. О. Труды по буддизму... С. 192.

⁶³ Там же. С. 179.

⁶⁴ Там же. С. 181.

⁶⁵ Там же. С. 179.

⁶⁶ Там же. С. 179.

⁶⁷ Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны//Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 206.

⁶⁸ См. там же. С. 209.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же. С. 212.

⁷¹ Там же.

⁷² В этом обзоре мы не затрагиваем самостоятельную проблему буддийской иконографии, которой посвящено огромное количество научных работ. Исследование Ю. Н. Периха представляет интерес в данном случае как пример анализа космологической проблематики на иконографическом материале.

Отметим, что интерпретация семантики иконографических объектов — важный методический прием в изучении космологических представлений буддистов. См., например, Howard A. The imagery of the cosmological Buddha. Leiden, 1986.

⁷³ См.: Roerich G. The Tibetan Paintings. P., 1925, p. 28.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Термины Ю. Н. Периха.

⁷⁶ Roerich G. The Tibetan Paintings, p. 28.

⁷⁷ См.: Документы по истории Академии наук СССР. 1917—1925. М., 1986. С. 12.

⁷⁸ Там же. С. 5.

⁷⁹ Там же. С. 27.

⁸⁰ См.: Примаков Е. М. Востоковедение на рубеже двух эпох//Сергей Федорович Ольденбург. М., 1986. С. 15; Базиянц А. П. Две встречи С. Ф. Ольденбурга с В. И. Лениным и развитие советского востоковедения//Там же. С. 21—29.

⁸¹ Документы по истории Академии наук СССР. С. 100.

⁸² Азиатский музей (АМ) Академии наук (ныне СПб филиал Института востоковедения Российской Академии наук). Был образован в Санкт-Петербурге в 1818 г. Первый хранитель АМ — акад. Х. Д. Френ. Первоначальный фонд музея составили монеты и привезенные путешественниками восточные раритеты. В дальнейшем АМ стал крупнейшим собранием рукописей на различных восточных языках, всемирно известным научным востоковедным центром, в котором ведется как хранительская, так и исследовательская работа.

С. Ф. Ольденбург был директором Азиатского музея с 1916 г. до самой смерти (1934). В 1930 г. АМ стал Институтом востоковедения АН СССР. Подробнее см.: Азиатский музей. М., 1972.

⁸³ Характерный пример из сферы точных наук, но прекрасно иллюстрирующий положение дел, — это письмо от 1920 г. (!) коллеги Оптического института в Лейденский университет: «⟨...⟩ не имеем литературы с начала семнадцатого года. Коллегия Оптического института очень просит Вас сообщить, что сделано по этим вопросам вне России, по радио: Петроград, университет, Рождественскому. ⟨...⟩ Привет от физиков Петрограда»//Документы по истории АН СССР. С. 155.

⁸⁴ Конкретные эпизоды этой деятельности зафиксированы в «Дневниках» К. И. Чуковского. (Новый мир. 1990. № 7, 8, 9). «Дневники» при всей их субъективности представляют собой ценный источник, отразивший атмосферу жизни творческой интеллигенции в первые годы Советской власти.

В частности, К. И. Чуковский дает далекий от канонического портрет С. Ф. Ольденбурга как человека, заискивавшего перед новой властью и ее представителями, например перед М. Горьким, неглубокого исследователя (См.: Новый мир 1990. № 7. С. 158). Полагаем, что на субъективизм этой оценки повлияло то, что К. И. Чуковский не обладал необходимой экспертной способностью, чтобы представить себе Ольденбург-ученого. Что же касается «заискивания» — естественно, что Ольденбург как представитель старой Академии и министр просвещения во Временном правительстве вынужден был вести себя так, чтобы в атмосфере революционного террора «компенсировать» свое социальное происхождение.

Кстати, и К. И. Чуковский, и другие представители гуманитарных и свободных профессий, как явствует из его дневников, активно занимались лекционной деятельностью из-за заработка и в целях подтверждения лояльности. Причем тематика лекций была самая разнообразная. Так, Чуковский записывает: «... Занимаюсь былинами, т. к. (...) у меня в Балтфлоте лекция о былинах» (Новый мир 1990. № 7. С. 172); «Каким-то замухрышкам и горничным об Анне Ахматовой» (там же, с. 173). Из текста «Дневников» очевидно, что разные лекции могли читаться каждый день (там же, с. 172). Эти свидетельства очевидца помогают представить Первую буддийскую выставку и лекции на ней в контексте времени.

⁸⁵ См.: ААН СПбО ф. 152, оп. 1а, ед. хр. 64, л. 41 (хранится в АБ СПбФ ИВ РАН).

⁸⁶ См.: Ольденбург С. Ф. Отчет о командировке на выставку по буддийскому искусству в Париж//Известия Академии наук. 1913. С. 377—382.

⁸⁷ См.: Ольденбург С. Ф. Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото//Материалы по этнографии России. Т. 2. СПб., 1914. С. 26—28, 39—40, 42—43, 36—37, 66.

⁸⁸ Экспонаты для выставки предоставили Музей антропологии и этнографии, Русский музей (секции буддизма и Дальнего Востока отдела этнографии Сибири и Дальнего Востока), Азиатский музей.

⁸⁹ Перечень экспонатов см. Ольденбург С. Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге. С. 403 наст. изд.

⁹⁰ Там же. С. 408.

⁹¹ См.: Документы по истории АН СССР. С. 152—153.

⁹² См.: Конрад Н. И. О Федоре Ипполитовиче Щербатском//Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 6.

⁹³ См.: Востоковедение в Петрограде 1918—1922 гг. Пг., 1923. С. 66.

⁹⁴ См.: ААН СПбО, ф. 820, оп. 1, ед. хр. 405.

**ПЕРВАЯ
БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА
В ПЕТЕРБУРГЕ**

**Очерк
академика С. Ф. Ольденбурга**

Издание Отдела по делам Музеев
и охране памятников Искусств и Старины

ПЕТЕРБУРГ 1919

**ПЕРВАЯ
БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА
В ПЕТЕРБУРГЕ**

**Очерк
академика С. Ф. Ольденбурга**

Издание Отдела по делам Музеев
и охране памятников Искусств и Старины

ПЕТЕРБУРГ 1919

ПЕРВАЯ БУДДИЙСКАЯ ВЫСТАВКА В ПЕТЕРБУРГЕ

Самое важное для человека — понять, зачем он живет и, поняв, знать, как надо жить для того, чтобы исполнить цель своей жизни. С тех пор как человек себя помнит, ему в этом помогал, с одной стороны, его разум, с другой — вера в Бога или богов: о том, зачем и как жить, одним говорил разум, другим — та вера, которую они исповедовали. Нигде, может быть, на земле люди не искали с такой силой и напряжением ответа на вопросы о жизни и смерти, о цели и смысле жизни, как в далекой от нас Индии, населенной, главным образом, народами нам родными, языки и многие обычаи которых во многом близки нам.

В Индии за шестьсот лет до Р. Х., т. е. за две с половиной тысячи лет до нашего времени, появилось учение, которое поставило себе целью силою человеческого разума ответить на все вопросы, мучающие человека. Проповедовал эту веру замечательный человек царского происхождения, покинувший отчий дом и семью для того, чтобы найти то, что он называл спасеньем. В те дни в Индии жизнь человека представляли себе иначе, чем мы ее представляем себе: те из нас, которые верят в загробную жизнь, верят, что когда мы, прожив нашу жизнь на земле, умираем, то рождаемся вновь в другом мире для вечной жизни, счастливой или несчастной в зависимости от того, как мы прожили эту земную жизнь, хорошо или дурно; другие думают, что когда мы умираем, то мы умираем совсем, навсегда. Индийцы верили иначе: они считали, что человек, умирая, перерождается в другое существо и начинает жить новою жизнью до новой смерти, после которой опять наступает новая жизнь, и так без конца. И то, как человек перерождается в каждой новой жизни, зависит от того, как он жил предыдущую жизнь: хорошие дела приводят человека к хорошим перерождениям, дурные — к дурным. Получалось для живого существа положение безвыходное, ибо смерть для человека страдающего не была освобождением,

потому что начиналась снова жизнь и снова страдания, и не было от этого спасения — освобождения.

И вот явился в Индии Учитель, которого называли Будда — «Просветленный», и стал он учить людей, как спастись от вечных перерождений, от страданий жизни, от страданий смерти, и учение его мы называем по его названию буддизмом. Оно учило человека прежде всего сознательности, тому, чтобы не привязываться к жизни и не бояться смерти. Будда учил тому, что надо приучить себя не думать «это я, это мое», ибо, думая так, только страдаешь, когда лишаешься того, что считаешь своим. «Взгляни, — говорил он человеку, — как другие люди уходят, перерождаясь сообразно делам своим. Дрожат здесь на земле люди, попав во власть смерти. Если бы человек жил сто лет и больше, все же бы он разлучился с родными и покинул бы здесь свою жизнь». В жажде жизни, в привязанности к ней, говорил Будда, несчастья человека, и когда он это поймет, долгим путем самоиспытания он освободится, обретет спасение, кончатся для него перерождения, и, просветленный, он вступит в нирвану, которая не есть бытие и не есть небытие, а есть то, что непознаваемо для человека, привязанного к жизни и еще не спасшегося.

Много пришлось бы рассказать, чтобы передать все то, чему учил Будда; вера его широко распространилась в Индии, в Китае, в Корее, в Японии, в Индокитае, в Непале, в Монголии, Тибете, почти во всей Азии, ее исповедуют у нас буряты в Сибири и калмыки на Волге и на Дону, стала она известной со временем и в Европе и в Америке. Больше всего она привлекала тем, что учила любить людей и помогать им, не думая о себе, учила не бояться смерти, и это особенно важно, так как страх смерти не дает человеку спокойно жить; и еще, что не менее важно, буддизм учил человека всегда помнить, что он отвечает за свои поступки и даже за свои помыслы и что только тот, кто твердо сознает эту ответственность и понимает ее, живет настоящей, хорошою жизнью.

Конечно, с веками во многом учение Будды изменилось, разные народы толковали его по-разному, но все-таки мы можем сказать, что всюду, где распространен буддизм, одинаково понимаются слова молитвы, которую буддийские монахи поют обыкновенно в вечерний час: «Видимые и невидимые существа и те, кто близ меня и те, кто далеко, да будут все счастливы, да будет радостно сущее. Не вредите один другому, нигде никого не презирайте. И один другому не пожелайте зла. Как мать, жертвуя жизнью, охраняет свое дитя,

так и ты безгранично возлюби все сущее. В лесу ли под тенью дерева, в пустыне ли, о братья, памятуйте о Вещем Будде и не будет вам страха».

Куда бы ни проникал буддизм, он приносил с собою проповедь сознательности человека — Будда, умирая, не даром говорил своим ученикам: «Будьте сами себе светильниками», он хотел этим указать людям, что им не нужны посредники, которые бы стояли между ними и пониманием учения — каждый должен стремиться понять сам. Потому Будда и учил сознательности и сознательной любви к людям и к природе.

Буддизм воздвигал храмы в память Будды и его учеников; храмы и монастыри покрыли горы и пустыни, вырыты были пещеры и украшены росписью и статуями — перед этими образами ставили цветы и зажигали курительные свечи. Создавая все это в память любимого Учителя, буддизм учил народы красоте, и буддийское духовное искусство имело огромное влияние на все искусство Азии — на архитектуру, скульптуру и живопись. Буддисты хорошо понимали, какое громадное значение для человека имеет храм, в котором он может молиться с людьми, верующими так же, как он, а в этом храме образа, напоминающие ему об Учителе, о его жизни и о том, чему он учил. Потому буддисты и наполнили свои храмы священными для них изображениями, писанными на стенах, на шелку или холсте или бумаге красками, а также и статуями из глины, обожженной и необожженной, из меди, бронзы и серебра и золота.

Часто думали, и особенно противники буддизма, что эти изображения — идолы, и называли потому буддистов идолопоклонниками. Это, однако, не так: идолом называется изображение, в котором, по мнению верующего, находится само божество, и потому тот, кто поклоняется такому изображению, справедливо называется идолопоклонником; но мы знаем от самих буддистов, что на свои священные изображения они смотрели и смотрят лишь как на изображения, напоминающие об Учителе или о святых. Правда, о многих буддийских образах существуют предания, что они чудотворные, и рассказывается о совершенных через них чудесах, но буддисты всегда помнили и верили, что чудеса совершает не шелковый образ или бронзовая статуя, а тот, кто изображен, чья сила, по их верованию, может действовать через любой предмет. Притом надо отметить, что в чудеса эти веровали далеко не все буддисты и многие смотрели на эти сказания как на благочестивые иносказательные рассказы, которыми имелось в виду дать только наставления верующим.

Чтобы иметь верное представление о том, что такое буддизм и чем он был для широких народных масс, необходимо знать его храмы и священные изображения. В России с давних уже пор интересовались буддизмом и начали с ним знакомиться более чем двести лет тому назад. Первые буддийские предметы попали в Музей, устроенный Петром Великим, под названием Кунсткамеры, и поныне сохраняются в Академии наук. С тех пор русские ученые много занимались буддизмом и, изучая Азию, с которой Россия крепко связана вековыми сношениями, совершали поездки в буддийские страны и привозили оттуда немало предметов для русских музеев.

Желание познакомить возможно большее число людей с этими предметами, которые помогают нам понять одну из замечательнейших вер, какую знало человечество, побудило Музейный Отдел устроить первую буддийскую выставку в Петербурге. Выставка состоит из предметов, выбранных из отдельных музеев, причем нельзя было брать ни очень громоздких, ни очень хрупких предметов, потому что и те и другие страдают при переноске, и те, кто больше заинтересуются выставкою, смогут потом пойти посмотреть эти предметы в самих музеях.

На выставке предметы расположены главным образом по странам, чтобы показать, как каждый народ по-своему изготовлял свои священные изображения; но всякий, кто внимательно просмолит изображения разных стран, заметит, несмотря на разницу между ними, и большое сходство. Сходство это понятно, потому что это все буддийские предметы, предметы одной веры и к тому же веры, идущей из одного источника — Индии.

Из Индии у нас здесь меньше всего предметов, потому что по законам этой страны вывоз предметов старины и искусства в другие страны очень затруднен. Из этих индийских предметов следует обратить особенное внимание на один — часть статуи, изображающей Будду, когда он еще не стал отшельником; сделана статуя из серого камня-шифера в северо-западной части Индии, где когда-то было царство Гандара. Сработана она или греческим мастером или индийскими учениками греческих мастеров, рядом с нею еще несколько небольших обломков из того же серого камня, того же рода работы. Индия вообще мало заимствовала у других народов, и это заимствование у греков мало отразилось на индийском искусстве, но зато через индийцев оно перешло к буддистам в Китае, Корее и Японии и соединило таким образом Запад и Дальний Восток. Соединение это пошло через Среднюю Азию, ту часть ее, которая зовется Китайским, или

Восточным, Туркестаном, в отличие от Русского, или Западного, Туркестана, где тоже был распространен буддизм, хотя, по-видимому, в меньшей мере. Из Индии еще есть модель большого храма, который построен недавно на том месте, где стоял старинный буддийский храм около дерева, под которым, по преданию буддистов, Будда достиг просветления.

Буддийские древности Китайского Туркестана и вообще Западного Китая были исследованы в значительной мере русскими учеными, и потому этот отдел и на нашей выставке представлен обильно. Вы видите здесь прежде всего длинный фасад ряда пещерных храмов около местечка Дун-Хуана¹ в Западном Китае. Место это называется в местном обозначении по-китайски Цянь-фодун (на местном китайском наречии Чан-фодун) — «Пещеры 1000 будд», потому что во всех пещерах, которых собрано в одном месте более четырехсот, находится громадное количество изображений Учителя — Будды и других будд, ибо будд по понятиям буддистов было бесчисленное количество. Пещеры эти, как и многие другие буддийские пещеры, расположены в маленьком оазисе, фотографии с которого на выставке: здесь протекает речка с горьковато-соленой водой, кругом пустыня, и только с одной стороны, верстах в 12, маленькое местечко Дун-хуан. Пути от Петербурга до этих мест около 80 дней, и большую часть пути надо проехать верхом. Значительной частью путь лежит по пустыне, которую поразительно верно описал один китайский путешественник, бывший здесь полторы тысячи лет тому назад: «Ни птицы не видно в воздухе, ни зверя на земле. Сколько ни вглядывайся в пустыню, не узнаешь, как перейти через нее, и единственный указатель пути по ней — это кости погибших здесь путников»².

Пещеры, фасад которых и фотографии вы видите на выставке, внутри, а частью и снаружи, покрыты росписью; образчики их тоже даны здесь в точных копиях в красках, сделанных художниками русской экспедиции 1914—1915 годов Ромбергом и Дудиным. Пещеры внутри полутемные, так как свет идет только из двери, часто довольно низкой, потому надо всматриваться, обыкновенно очень пристально, чтобы увидеть изображения, так как иногда кажется, что на стене нет ничего. Этой трудностью увидеть изображения можно верно объяснить чудо, о котором рассказывает буддийский монах, паломник, китаец Сюан-цзан³ приблизительно тысячу триста лет тому назад; ему сказали, что в одной очень труднодоступной пещере истинно верующим является на стене тень Будды. Преодолев все опасности и трудности пути, он подошел к пещере, и вот что говорится далее в китайском

рассказе о путешествии. Когда подошли к пещере, Сюан-цзан взглянул в нее — там было темно и мрачно. Проводник сказал ему, что надобно войти в пещеру, дойти до восточной стены, потом отойти и посмотреть на восток, там и явится тень. Сюан-цзан так и сделал, но ничего не увидел. С грубою верою он положил тогда сто поклонов, но тени все не было видно. Горечь наполнила его сердце, и он зарыдал, упрекая себя в грехах. Затем начал читать молитвы, после каждого стиха кладя земные поклоны. Он сделал их сто, когда увидел на стене небольшой свет, величиной с чашу монаха, но свет исчез. Полный радости и горя, Сюан-цзан продолжал класть поклоны — свет явился вновь. Тогда восторг овладел паломником, и он покаялся, что не уйдет, пока не увидит тени Будды. Он положил уже двести поклонов, как вдруг вся пещера озарилась светом и на восточной стене появилась тень Учителя, ослепительной яркости, лик его сиял. Сюан-цзан, восхищенный, взирал на несравненный образ. Тело Будды и платье его были желтовато-красные, и, начиная с колен, все тело ясно обозначалось на стене, ниже лотосного престола Учителя был как бы в тумане. По бокам Будды и сзади стояли монахи и бодисатвы. Сюан-цзан велел шести человекам, стоявшим у входа в пещеру, принести огня, чтобы возжечь куренье. Когда принесли огонь, тень исчезла. Сюан-цзан велел унести огонь, и тень вновь явилась. Из тех шести человек пятеро видели тень, а шестой ничего не увидел.

Если мы исключим особое чувство, которое проникает верующего, готовящегося увидеть чудо, то описание китайского паломника напомним всякому, кто в буддийских пещерах старался разобраться в стенописи, то, что он сам испытал: тело будд обыкновенно делается золотым или желто-красным, и оно, как очевидно рассчитывали художники, выступает очень ярко из окружающего, как только его коснется хотя бы слабый свет. Теперь [частью] это золото соскребли неверные, и некоторые краски иногда резко изменились. Так, вы увидите на выставке большую голову будды из пещер Дун-хуана, где золотисто-красный цвет лица и тела стал теперь черновато-серым, в то время как бирюзовые тона других частей образа сохранились в полной чистоте. При темноте пещер художники, естественно, выбирали яркие краски, которые красиво смягчались полумраком и которые затем были смягчены и временем: древнейшие пещеры Дун-хуана относятся уже к VI веку по Р. Х., т. е. почти 1400 лет тому назад, причем несколько сот лет они стоят открытыми, частью даже без дверей круглый год во всякую погоду;

только поразительная сухость климата и могла сохранить их так удивительно, как мы это видим.

Из изображений в этих пещерах, которые вы увидите в копиях и фотографиях вместе с богатым подбором орнаментов, следует обратить особенное внимание на одно: Будду, проповедующего птицам, где сказывается та любовь ко всему живому, которая так ярко горит в буддизме и с которой можно сравнить ту же любовь к животному миру у западного учителя жизни Франциска Ассизского⁴, жившего в Италии в XIII веке: и он, как и Будда, проповедовал птицам, и мы имеем образа, изображающие эту проповедь; эти буддийские и христианские образа показывают нам, как много общего в людях, потому что независимо одни от других появились эти картины у совершенно разных народов. Буддийский образ, который вы видите здесь в копии, составляет часть потолка пещеры, покрытого изображениями событий из жизни Будды. Несколько голов статуй, привезенных из тех же пещер, и писанные изображения из разных пещер Китайского Туркестана покажут вам, вместе с образами из Дун-хуана, как много Китай почерпнул из Индии через буддизм.

В соседней зале вы найдете буддийские памятники, привезенные русскою экспедициею Козлова⁵ тоже из пустыни, но уже из Монголии, из Хара-хото⁶, старинного города, от которого сохранились только развалины. Среди этих развалин находились чайтхи по-индийски, а по-монгольски субурганы — священные буддийские сооружения, небольшие модели которых вы найдете на выставке. Существовал обычай внутри этих сооружений, которые зачастую были и могилами буддийских монахов, класть священные книги и образа. Этот обычай, известный русским исследователям, и побудил их вскрыть в Хара-хото один субурган, казавшийся еще нетронутым, и, действительно, в нем была найдена целая библиотека книг, много образов и статуэток, кроме костей, оставшихся, по всей вероятности, от трупа монахини, так как сохранившийся хорошо череп почти несомненно женский.

Среди предметов, вынутых из субургана в Хара-хото и находящихся на выставке, наше внимание невольно обращает на себя глиняная статуя Будды, с двумя головами. Изображение это настолько необычно, что сперва оно не было понято, пока не вспомнили предание, рассказанное упомянутым уже ранее китайским буддийским паломником Сюан-цзаном.

Вот что он говорит: «В стране Гандаре, на северо-западе от Индии жил некогда бедный поденщик, который из своего заработка с трудом скопил один золотой; решил он непременно заказать художнику написать образ Будды, пошел

к художнику и сказал: „Я хочу заказать образ Учителя, но у меня только один золотой“. Художник сказал, что размер платы для него безразличен, и принял заказ. В то же самое время другому бедняку пришла на ум тоже мысль заказать образ Будды, и у него тоже был только один золотой, который он и принес тому же художнику. Художник купил превосходные краски и написал изображение Будды — одно для обоих бедняков. Когда образ был готов, то заказчики смутились, видя только одно изображение. Художник сказал: „Вы как будто думаете, что я вас обманул? Вы ошибаетесь, я добросовестно выполнил заказ и свидетелем мне этот образ“. Не успел он кончить, как действительно образ разделился на два, к великой радости обоих бедняков». Этот образ найден теперь в копиях в разных местах, и с него, очевидно, слеплена статуя в Хара-хото: трогательный рассказ, только что нами приведенный, видимо, привлекал буддистов к этому образу.

В Хара-хото мы встречаем несколько раз образ, который вы видите и на выставке и который часто повторялся и повторяется в Китае и в Японии. На нем представлено, как будда «Беспредельного света»⁷, с двумя бодисатвами, встречается в своем раю «Блаженном» Сукавати перерождающиеся в этом раю человеческие существа. Об этом будде и о его рае и перерождениях в нем необходимо сказать несколько слов.

«Блаженный» рай будды «Беспредельного света» находится, по верованию буддистов, на западе; откуда явилось это учение у буддистов и когда, мы еще не знаем, знаем только, что сам Будда и его ближайшие ученики и последователи ничего об этом рае не учили и вообще не учили о рае, который мог бы заменить нирвану. Учение о «Блаженном» рае особенно привилось в Китае и Японии, где мы имеем бесчисленные его описания и изображения, из которых некоторые вы тоже увидите и на выставке. Когда солнце заходит в золотом блеске и небо покрыто золотым и алым сиянием, буддисты говорят, что это видны врата «Блаженного» рая. В этом раю царит будда «Беспредельного света» и его ближайшие спутники бодисатвы Авилочитешвара⁸ и Махастампрапта. Бодисатвами называются два рода существ: одни бодисатвы — это существа, которые станут буддами в последнем своем перерождении, другие останутся по своей воле бодисатвами — из безграничной любви ко всему сущему они решили отказаться от возможности вступить в нирвану и посвятили себя страждущему миру и будут ему служить как бодисатвы, пока хоть одно живое существо не спасется. Из этих бодисатв самый известный, кому пламенно молятся буд-

дисты большей части Азии, — Авалокитешвара, чьи образы и статуи вы встретите много раз и на выставке. Его же переждением является и Далай-лама, духовный глава буддистов Тибета и Монголии, обитающий в Лхасе в Тибете.

Те из буддистов, которые верят в «Блаженный» рай, думают, что когда верующий умирает, то в час его кончины перед ним является будда Амитаба — будда «Беспредельного света», в сопровождении бодисатв Авалокитешвары и Махастамапратты с золотым лотосом. В этот лотос погружается верующий и переносится в рай. В раю золотой лотос распускается, и верующий зрит будду Амитабу во всей славе его и приобщается к блаженным в раю. Вот эти важнейшие по представлению верующих в Амитабу буддистов минуты и изображаются особенно охотно на образах, и таких образов много было найдено в Хара-хото. Потому это изображение и дано на выставке. Надо, впрочем, заметить, что для буддистов, вполне понимающих свою веру, рай есть только переходное состояние, совершенно не заменяющее нирвану, и только малосведущая толпа верит в рай, как во что-то конечное.

Один из образов Хара-хото, на который надлежит еще обратить особое внимание, это — изображение синего будды Врачевания. По-видимому, будда Врачевания был каким-нибудь изображением Будды Учителя, который прославился чудотворными исцелениями и затем благодаря этому был признан самостоятельным существом и стал чтиться независимо от Будды Учителя. Буддийские врачи славилась и в Индии, славятся теперь и в Тибете и в Монголии, и потому и их покровитель, будда Врачевания, особенно чтится.

Выше было сказано про наиболее известного из бодисатв Авалокитешвару. Судьба его чрезвычайно любопытна, так как он широко прославился на всем севере буддийского мира: в Тибете, как мы говорили, он имеет своим перерожденцем Далай-ламу, в Китае и Японии он чтится и как мужчина, и как женщина. Как женщина он известен под названием Гуань-инь, и Гуань-инь известна в самых разных видах: любвеобильная и милосердная, она заботится о всех живых существах, и молитвы к ней возносятся во всех храмах и часто даже в местах, где нет буддистов; в крошечной глиняной кумирне в пустыне вы встретите ее образ и перед ним какое-нибудь приношение — цветок, листок, горсть зерен, курительную свечу — и вы чувствуете, как глубока вера в ее всепомогающую силу. В собрании из Хара-хото находится любопытный китайский образ на шелку, весьма похожий на японские образа, изображающий 40 Гуань-инь: все фигуры

почти на один образец и отличаются только положением рук и предметами, которые они держат в руках. При рассмотрении буддийских образов и статуэток важно наблюдать, что они держат в руках, потому что таким образом можно часто определить какой будда, бодисатва или божество изображены.

Среди образов Хара-хото вы видите один наполовину разорванный, где на бумаге нарисована уродливая синяя фигура, с громадным животом, очень худощавая в остальном теле, которая держит в одной руке чашу с рисом, а другою подносит ложку ко рту. Существо, которое вы видите, называется у индийских буддистов прета и означало сперва только человека, перешедшего в другую жизнь; потом этим названием стали обозначать существа грешные, но не настолько, чтобы быть вверженными в ад; эти грешники представлялись бродящими в каком-то промежуточном состоянии, наказанные разным образом за свои грехи; главный из грехов, за который становились претами, была жадность, и главное наказание для прета было то, что, обладая большим животом и потому сильною потребностью есть, он не мог ее удовлетворить, так как или рот его был так узок, как кончик иглы, или горло почти не пропускало еды или же вообще являлось какое-нибудь препятствие еде. Такое существо и изображено на образе из Хара-хото и очевидно, что рис, который прета собирается есть, дастся ему с трудом. Вера в существо, подобные прета, известны многим народам; припомним греческий старинный рассказ о Тантале, от которого уходили пища и питье, постоянно его манившие, припомним и наши народные рассказы о так называемых «мытарствах» и о том, как католики представляют себе чистилище. Рассматривая изображение прета и вспоминая только что сказанное, мы еще раз убедимся, как велика в человечестве общность верований и обычаев разных народов и как велика мировая связь всех народов и людей.

Буддизм распространился из Индии на юг, на острова, из которых самый большой — Ява заключает в себе замечательную буддийскую святыню Боро-будур⁹, громадную чайтью, или ступу, т. е. памятное сооружение, поднимающееся рядом террас и покрытое изваяниями. Все они находятся на месте на Яве, но мы имеем здесь, в Европе, и в частности в Петербурге, слепки с некоторых из них в Музее Академии наук, которые не могли быть сняты со стен и потому не находятся на выставке, их должны хоть отчасти заменить некоторые фотографии нашего русского путешественника Голубева¹⁰; о яванском буддийском искусстве скажут еще и небольшие

изящные бронзовые статуэтки, принадлежащие Музею Академии наук.

Индокитайский буддизм мы могли представить рядом статуэток из Сиамы, привезенных тоже русским путешественником, Воробьевым¹¹, который дал их подробное описание; они отличаются заметно от изображений чисто китайских и вообще северных тем, что фигуры чрезвычайно стройны, с длинными ногами и руками. Часто они снабжены зонтиками, которыми в Индии и во многих местах Дальнего Востока выражается особое почтение той особе, над которой держат зонт.

Здесь же вы увидите лежащую фигуру, которая кажется как бы спящей или отдыхающей: так буддисты изображают смерть Будды, которая была вместе с тем и его нирваной или, как они говорят, Великой Нирваной — «Махапаринирвана». Это изображение им особенно дорого, и в храмах и пещерах вы нередко встречаете в глубине, в полумраке громадную, во много сажен длины, лежащую статую Будды, вокруг нее плачущие ученики, плачущие боги и часто разные животные: весь мир тоскует по умершем Учителе. Это изображение удивительно близко отвечает тому, что рассказано в сказании о Великой Нирване: Учитель умирал, усталое, большое тело искало спокойствия, отдыха, но, верный завету помогать людям, Будда учит до конца, он учит учеников тому, чтобы они не плакали о нем, и говорит: «В природе вещей лежит, что мы должны расставаться с тем, что нам дороже всего, покидать его, отделять себя от него». Ибо все, говорит Учитель, что рождается, носит уже в себе семя смерти; всякая встреча уже начало расставания. Будда говорит ученикам, что они не должны его оплакивать, что если они поняли его учение, то он сам им уже более не нужен. Вы сами, говорит он, должны быть себе светильниками и светильником вам должно быть учение, которое я вам оставил. И затем Будда сказал последние слова свои: «Внемлите, братья, говорю вам: все, что составилось, то и разложится. Бдите, стремитесь к спасению». И вот часто в полумраке храма, когда точно светляки вспыхивают светильники и тонкой душистой струей поднимается медленно голубоватый дым курительных свеч, монах медленно рассказывает толпе верующих буддистов о Великой Нирване, а в величавом спокойствии лежит с закрытыми глазами, положив руку под голову, громадная фигура Будды. Тот, кому случалось это видеть, никогда не забудет этой картины, и он понимает то обожание, часто почти обоготворение, которое буддист переносит на своего Учителя, на того, кто научил его никогда не бояться смерти и жить

сознательную жизнью, думая и заботясь о других людях. Неважно, что часто, слишком даже часто, многие ученики великого Учителя, многие монахи буддийской общины, люди недостойные и жалкие.

И мы знаем тому яркие примеры: здесь на выставке вы увидите вертушки с надписью; их назначение, по мнению недостойных учеников Будды, заменить непосредственную молитву человека; они воображают, что от верчения вертушкою слов молитв тот, кому молятся, проникнется вниманием к тому, кто пустил в ход эту «молельную машину». Их часто называют молельными мельницами, потому что заставляют воду и ветер вертеть вертушки. Трудно было уйти дальше от учения Учителя, который требовал сознательности и сознания личной ответственности каждого человека; между тем многие о буддизме теперь судят именно по этим упадочным явлениям и домыслам позабывших о Будде монахов. Но пример Учителя так велик и учение его так ясно, что, кто только пожелает, и без недостойных монахов найдет свой путь и будет сам себе светильником. Оттого, повторяю, так любят буддисты изображения своего Учителя и недаром наполняют ими и храмы свои и дома.

В той же зале, где вы видели статуи и изображения из Явы и из Индокитая, вы увидите и кiotы со статуэтками из Японии, изящной и тонкой работы, и изображения божеств на шелку, нашитом на другой узорный шелк, с деревянным круглым брусом внизу, на который накладывают на востоке образа, закрывая их, кроме того, часто тонким покрывалом из узорного шелка. Эти покрывала необходимы, потому что иначе образа совсем закопятся от дыма курений, которыми полон храм: буддист ставит обыкновенно перед священными для него изображениями цветы и курительные свечи. Образа открывают обыкновенно только во время служб, и то старые образа совсем чернеют от курений. Среди японских статуэток вы видите изображение Авалокитешвары — Гуань-инь, Каннон по-японски, из сандалового дерева изящной, но не старой работы. Она держит ивовую ветку — ива любимое дерево Гуань-инь — в одной руке и небольшой сосуд в другой для так называемой воды бессмертия. Авалокитешвара также чтится в Японии и в Китае, Корее, Монголии и Тибете.

Наибольшее количество изображений на выставке принадлежит Тибету, Монголии и Китаю, здесь в работе, подражающей тибетской; оно понятно, потому что близость России к этому миру и помощь русских бурят и калмыков дали возможность собрать в русских музеях большое количество этих изображений. В отличие от большинства китайских и

японских изображений на шелку тибетские и монгольские пишутся на полотне, которое покрывается тонким грунтом из мела или гипса и клея, по которому затем черными или красными чертами намечаются очертания — контуры изображения, а затем контуры заполняются красками, среди которых большую роль играет золото. Потом образ окружают тремя полосками красками или материей: красной, желтой и синей, которые вместе должны изображать радугу, которая как бы окружает изображение. Полотно затем нашивается на узорный шелк, и образ потом принимает тот же вид, что китайские и японские, и вешается в храме или в доме или хранится в свернутом виде. Изображения почти бесконечно разнообразны, а на выставке дан целый ряд различных образов.

В одной зале вы видите образа из жизни Будды, о которой подробнее будет сказано на объяснительной лекции¹² и тут же сцены чудес, которые, по преданию, были совершены Буддой, чтобы переубедить лжеучителей, вводивших людей в заблуждение.

Вы могли уже видеть из целого ряда замечаний, какое значение буддисты придавали учительству, и потому здесь помещены изображения целого ряда буддийских учителей, глубокие знания и святость жизни которых сделала их особенным предметом почитания буддийского мира, о них сложилось много сказаний, которые охотно передаются монахами мирянам. Эти изображения, как и все вообще буддийские изображения, бывают не только писанные, но и литые из металлов или резные из кости, камня и дерева, а также лепленные из глины или обращенной в густую проклеенную массу бумаги. Для отдельных частей тела делаются формы, в которые затем отливают тот или другой материал; тибетцы, заимствовавшие это искусство главным образом из Индии и соседнего Непала, большие мастера и в отливке и в формовке. Как материал больше всего употребляется бронза.

Среди учителей постоянно встречаются изображения далай-лам и Банченей. Далай-ламы появились сравнительно недавно — в XV веке, хотя предание и старается доказать, что перерождения их начались очень давно, еще до Р. Х., но это явно поздние, искусственно созданные легенды, которым мы не можем придавать веры. Как уже было сказано, далай-ламы — перерожденцы бодисатвы Авалокитешвары. Когда умирает далай-лама, начинаются поиски его перерожденца, причем указаниями помогает государственный прорицатель Тибета; когда наконец выясняется несколько кандидатов-младенцев, родившихся около времени смерти далай-ламы и обладающих рядом соответствующих признаков, то оконча-

тельно выбор производится жеребьевкой, при помощи записок с именами кандидатов, которые опускаются в золотой сосуд. Почти все без исключения далай-ламы были люди строгой жизни и большой учености. Настоящему далай-ламе 43 года, и он по счету тринадцатый; самым замечательным считается пятый, так называемый «великий» Далай-лама, живший в XVII веке и построивший знаменитый дворец в Лхасе, о котором будет далее сказано.

Не менее чем далай-лама почитается другой тибетский перерожденец, называемый Банчень, живущий в южном Тибете, но не имеющий политического значения далай-ламы. Он считается перерожденцем будды Амитабы, «будды Беспредельного Света». Начало его действительных, исторических перерождений восходит к XVI веку, но предание и его перерождения относит в глубокую древность. Ныне живет шестой перерожденец, которому 37 лет. Банчени отличались всегда большою ученостью и написали много сочинений по буддизму. Их, как и далай-лам, очень тщательно и строго воспитывают в монастырской обстановке. При жизни перерожденцев ведутся дневники всему, что случается с далай-ламами и Банченями, и после их смерти на основании этих дневников составляются их жизнеописания.

Разнообразие тибетских изображений поразительное, и понадобилось бы много громадных зал, чтобы поместить все эти разные писанные образа и статуи, но разница между ними часто столь ничтожна, что в ней может разобраться только большой знаток, и сами буддийские монахи далеко не всегда могут правильно обозначить все эти разные изображения. Для того чтобы разбираться лучше в этом разнообразии, составляются сборники так называемых «подлинников», альбомы, в которых будды, бодисатвы, учителя, божества изображены так, как их надо точно изображать, и под ними подписи. Один из таких подлинников помещен на выставке, в нем подписи на тибетском языке.

Для не знакомого с буддийскими изображениями очень странными кажутся многие из них: страшные лица, звериные головы, много голов, рук и ног, стоящие фигуры попирают ногами лежащие. Все это, на наш взгляд, по первому впечатлению только страшное и безобразное, в понятии буддиста имеет глубокое значение, лишь иносказательное: много голов и много рук означает большую силу изображенного существа, страшный вид — страшен только для грешников и дурных существ, только против них и обращены эти страшные лица, для тех же, кто идет по верному пути и живет хорошою жизнью, эти же существа имеют и кроткий лик, что даже

обозначается цветом: изображение кроткого и благого существа обыкновенно белое или золотистое, гневного — синее или красное. Необходимо прибавить, что те из буддистов, которые главным образом заняты самим учением Будды, обращают сравнительно мало внимания на все эти изображения, считая, что им не нужны видимые напоминания о том, что они носят в своем сердце, но громадные массы верующих буддистов весьма чтут священные изображения, ставят перед ними разные приношения — воду, зерна, цветы, павлиньи перья, — жгут курительные свечи, покрывают статуи драгоценными или простыми материями, тщательно вытирают их, одним словом, обходятся с ними особенно бережно, как с дорогими для них предметами; только, и это необходимо повторить, никто не делает из них идолов.

Буддисты, распространенные по всей Азии, всегда стремились посещать священные для них места: долгое время это была Индия, родина великого Учителя, которая привлекала их; из своих странствований они уносили, на память о священных для них местах, изображения, глиняные памятки, на которых был выбит штампом рисунок особо чтимого храма, образа, какого-нибудь священного символа; некоторые подобного рода глиняные изображения находятся на выставке. Впоследствии стали изготовлять картины на материи, которые помещались в храмах или в частных домах.

Теперь наиболее часто встречаются изображения священного города далай-ламы — Лхасы и окружающих его больших монастырей, средоточий буддийской учености. Среди достопримечательностей Лхасы особенно славится дворец далай-ламы, построенный в XVII веке, который, по словам очевидцев, поражает своей величественной красотой: среди долины возвышается холм и на нем громадное белое здание со строгими прямыми линиями, середина его пурпурового цвета, а крыши золотые. Сочетание белого, пурпурно-красного и золота производит, говорят, удивительное впечатление. Другой достопримечательностью Лхасы является храм с большой, почитаемой за чудотворную, статуей Будды. Довольно грубые, но интересные рисунки дворца далай-ламы, храма со статуей Будды и главных тибетских монастырей находятся на выставке. Для нас, русских, любопытно отметить, что первые фотографии Лхасы, когда-либо снятые, были сделаны русским калмыком Норзуновым¹³ и русским бурятом Цыбиковым¹⁴.

В жизни тибетских и монгольских монастырей видную роль играют духовные празднества, во время которых нередко даются религиозные представления, обыкновеннонося-

щие драматический характер. Их не без основания сравнивают со старинными христианскими драматическими представлениями, так называемыми мистериями. Эти представления называют «цам»¹⁵, и актеры на них носят разнообразные маски людей, богов и животных. Изображения цама и маски даны на выставке.

В нашем очерке дан лишь самый краткий обзор главного, что имеется на выставке; объяснительные лекции, объяснения на самой выставке и надписи у предметов дадут более подробные сведения.

Настоящая буддийская выставка — первая в Петербурге и устраивается при исключительно трудных условиях как по перевозке, так и по приспособлению помещения, и потому она далеко не может исчерпать или даже дать сколько-нибудь полное представление о богатых буддийских материалах петербургских собраний. Музейный Отдел полагает, однако, что даже и с этими невольными ограничениями выставка принесет пользу и возбудит интерес к мало у нас до сих пор известным в широких кругах народам, которые давно уже путем распространения замечательного учения Будды сумели объединить самых разнородных людей и развить в них чувство братства, ибо не даром община буддистов носит название общины четырех стран света.

Современному человечеству, которое, пока еще слабо и неумело, стремится тоже к братству народов, необходимо как можно более знакомиться с тем, что в этом отношении уже сделано человечеством, и потому такое большое значение имеет для нас изучение и понимание буддийского мира, которым у нас и должна способствовать настоящая выставка.

Примечания

¹ ... около местечка *Дун-Хуана*. ... — совр. Дуньхуан — город в Китае на западе пров. Ганьсу.

В первом тысячелетии н. э. — важный пункт Великого шелкового пути. В 14 км к юго-востоку от города расположен пещерный монастырь Цяньфодун (Пещеры тысячи будд), ныне всемирно известный фресковой живописью. Археологические раскопки монастырского комплекса начались в конце XIX в. В 1890 г. китайский исследователь Ван Юань-лу открыл в пещере Могао рукописную библиотеку, содержащую бесценные буддийские рукописи. Европейские исследователи также вели раскопки в Дуньхуане (С. Ф. Ольденбург, А. Стейн и др.). Рукописи, найденные экспедицией С. Ф. Ольденбурга, послужили основой Дуньхуанского со-

бразия С.-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Английский исследователь А. Стейн работал в Дуньхуане во время экспедиции в Центральную Азию в 1906—1908 гг., предпринятой по инициативе Британского музея и правительства Индии. О том, как у него возник замысел посетить Дуньхуан, А. Стейн пишет: «Уже в 1902 г. мой друг, проф. Л. де Лучи (L. de Loczy), выдающийся глава Венгерского геологического управления и Президент географического общества Венгрии, привлек мое внимание к святым буддийским пещерам, известным как «залы тысячи будд», которые он посетил в 1879 г. как член экспедиции графа Сечени (Szechenyi) и пионер современных географических исследований в Ганьсу. Его яркое описание великолепной фресковой живописи и изваяний, которые он там увидел, и их археологическое значение, точно им отмеченные, (...) произвели на меня очень сильное впечатление и были основными причинами, побудившими меня продлить маршрут моей экспедиции так далеко на восток в Китай». — Stein M. Aurel. *Explorations in Central Asia 1906—1908*. — *Geographical Journal*. July-Sept. 1909, p. 38.

В отчете А. Стейна об экспедиции в Центральную Азию о его посещении Дуньхуана говорится следующее: «Там были сотни пещер, больших и малых, (...) и мой первый торопливый осмотр показал, что оштукатуренные стены почти во всех сплошь покрыты прекрасными и более или менее сохранными фресками. По композиции и стилю они были очень сходны с реликтами буддийского живописного искусства, занесенного из Индии в Восточный Туркестан и уже знакомого мне по разрушенным гробницам, которые я раскапывал в пустыне Хотана. Скульптурные реликвии в этих пещерах также были многочисленны и свидетельствовали о ранних контактах искусства Индии и собственно Китая». (...)»

Для ознакомления с пещерами Дуньхуана А. Стейну пришлось проявить немало дипломатического такта и изобретательности, т. к. даосский монах, от которого это зависело, оказался очень несговорчивым. Однако «монах благосклонно отнесся к упоминанию моей почтительности к китайскому святому покровителю — великому Сюань-цзану. Сам факт моего хорошо известного уважения к памяти святого путешественника оказался полезен. Хотя даос был несведущ в буддизме и равнодушен к его реликвиям, на свой лад он был ревностным поклонником «великого монаха эпохи Тан», как и я со своей стороны. Действительно, фантастические легенды, которые в простонародных верованиях превратили Сюань-цзана в подобие святого Мюнхаузена, объясняли поклонение ему, но не могли быть обнаружены в подлинных записях великого паломника. Но почему это маленькое различие должно иметь значение?

Первые образцы, которые мы наконец уговорили его выбрать в груде рукописей и потихоньку показать нам, подтвердили, что это, несомненно, прекрасные свитки китайских переводов некоторых буддийских текстов. Из колофонов следовало, что они завезены из Индии и переведены Сюань-цзаном. Это знамение произвело большое впечатление на монаха и моего усердного секретаря. Он объявил, что не сам ли Сюань-цзан —

тот, кто в подходящий момент указал тайник с рукописями, чтобы приготовить для меня, его последователя из далекой Индии, достойную награду на самых западных рубежах Китая? Под влиянием этого псевдобожественного намека монах собрался с духом, чтобы открыть передо мной грубую дверь, закрывавшую проход, который вел со стороны широкого фасада галерей его храма в тайник, выдолбленный в скале. Тайник скрывался за стеной, расписанной фресками, и обнаружился случайно, когда стена треснула.

Зрелище открывшегося маленького помещения заставило меня широко раскрыть глаза. В тусклом свете маленькой масляной лампы, которую держал монах, открылась сплошная груда связок рукописей, сваленных в беспорядке. Они поднимались на 10 футов от пола и занимали объем около 500 кубических футов. Невозможно было обследовать что-либо прямо в этой «черной дыре». Но когда монах вынес несколько связок и предложил нам быстро просмотреть их в боковой комнате новой пристройки, где мы были бы скрыты от любых любопытных глаз, мое удовлетворение находкой еще более возросло. Толстые бумажные свитки около фута высотой, развернутые первыми, содержали китайские буддийские тексты отличной сохранности, и как видно было по бумаге, оформлению и т. д. — очень древние». {...}

«Какую благодарность я почувствовал к тому, что все это сохранило, когда открыл большой пакет, завернутый в кусок плотной раскрашенной хлопчатой ткани, и обнаружил, что он полон прекрасных изображений на шелке и бумаге. {...} Картины на шелке и бумаге использовались как храмовые стяги и были в свернутом виде. Когда их развернули, на них обнаружили великолепно нарисованные фигуры будд и бодхисаттв, одни — в индийском стиле, другие показывали очень интересный способ адаптации индийских образов к китайскому вкусу. Ниже фигур божеств часто располагались изображения поклоняющихся в характерных для своего времени монашеских одеяниях» ... — Stein M. Aurel. *Explorations in Central Asia*. 1906—1908, p. 39—41.

В результате этой успешной экспедиции А. Стейн привез в Англию более 7 тысяч свитков, среди которых 380 экземпляров датировались V—X вв. Наиболее замечательной находкой А. Стейна был текст «Алмазной сутры», отпечатанный с ксилографа в 868 г. (старейший экземпляр печатной книги).

Кроме Лондона и С.-Петербурга, дуньхуанские рукописи хранятся в Пекине, Париже, Киото, Кембридже и ряде частных собраний. Также см.: Ольденбург С. Ф. *Пещеры тысячи будд*. // Восток, кн. 1, Пр., 1922; Меньшиков Л. Н. *Бяньвэнь о воздаянии за милости*. М., 1972. С. 17—21; *Сокровища Британского музея*. М., 1984. С. 212, 309—310; *Art treasures of Dunhuang*. HongKong, 1982; *Китайские документы из Дуньхуана*. Вып. 1. Факсимиле. Издание текста, пер. с кит., исслед. и приложения Л. И. Чугуевского. М., 1983.

² В биографии Фа-сяня, китайского монаха-переводчика и путешественника, жившего в начале V в., приводится эпизод перехода через Зыбучие Пески (район пустыни Гоби): «В небе не пролетала ни одна птица, по земле зверь не пробегал. <...> Не на чем было остановить свой взор, и дорогу им указывали людские кости»//Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов. М., 1991. С. 162. По-видимому, С. Ф. Ольденбург обращается к этому эпизоду в своем очерке.

³ ... *паломник, китаец Сюань-цзан*. — совр. Сюань-цзан (600—664) — один из виднейших деятелей китайского буддизма. В результате путешествия в Индию в 629—644 гг. распространил в Китае идеи буддийской логики Дигнаги. Паломничество в Индию описано в обширном труде Сюань-цзана «Путешествие на Запад». Историческое значение деятельности Сюань-цзана для развития китайского буддизма состояло в разработке им принципов перевода и комментирования санскритских философских текстов. Сюань-цзан имел множество учеников как в Китае, так и из Японии.

О переводческой деятельности Сюань-цзана см.: Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 72—79; Wright A. F. Buddhism in Chinese History. L., 1959, p. 135—137; Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 105—107.

⁴ Франциск Ассизский, святой (1182—1226). Был канонизирован папой Григорием IX в 1228 г. Франциск основал монашеский орден «нищенствующих», впоследствии называвшийся францисканским. В европейской традиции Франциск стал символом смирения, аскезы, христианской любви ко всему живому. В каждом творении он видел проявление бога, в природе и ее обитателях — образ полной бедности и смирения. Силой своей христианской любви он мог усмирить злобных зверей, проповедовал птицам и цветам, полагая, что весь мир — жилище Христа//См.: Цветочки святого Франциска Ассизского. М., 1990.

⁵ ... *привезенные русскою экспедициею Козлова*. — П. К. Козлов (1863—1935) — ученик и последователь великого русского путешественника Н. М. Пржевальского. Внес самостоятельный вклад в исследование Центральной Азии, куда совершил шесть экспедиций. В своих путешествиях изучал топографические особенности местности, живой и растительный мир, впервые в Центральной Азии — озера, вел археологические раскопки. Коллекция, привезенные П. К. Козловым, стали основой научных исследований специалистов.

Традиционно российские азиатские экспедиции финансировались Географическим обществом при участии Генштаба. Поэтому путешественники являлись военнообязанными. Подобно своему учителю Н. М. Пржевальскому П. К. Козлов был офицером. В своих книгах П. К. Козлов фиксировал результаты картографических и других исследований, проводившихся в ходе экспедиций.

Открытие в 1908 г. мертвого города Хара-Хото (см. примеч. 6) принесло П. К. Козлову заслуженную славу археолога.

Основные работы П. К. Козлова: Монголия и Кам. Трехлетнее путешествие по Монголии и Тибету (1899—1901) М., 1948; Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. Пг.; 1923 (реп.: Б. Я. Владимирцов//Восток, № 2, Пг. 1925). О нем см.: Житомирский С. В. Исследователь Монголии и Тибета П. К. Козлов. М., 1989.

⁶ Хара-Хото (букв. «Черный город») — древний город-крепость (ныне на терр. Китая, пров. Ганьсу) в низовьях реки Адзин-Гол. Время основания неизвестно. Находился под властью тангутов, потом — монголов. В XIV в. был разрушен китайцами. Упоминание о его развалинах, принадлежавшее русскому путешественнику Г. Н. Потанину, вдохновило П. К. Козлова на самостоятельные поиски, увенчавшиеся блестящим успехом.

В экспедиции, начавшейся в 1907 г., Козлову удалось (в 1908 г.) проникнуть в Хара-Хото, где обнаружили жилые и хозяйственные постройки, орудия труда, керамика, монеты, буддийские культовые предметы, рукописи на китайском, тибетском, тангутском языках. Находки Козлова в Хара-Хото расширили представления о буддийской культуре и, в частности, положили начало изучению тангутского языка (см. Невский Н. А. Тангутская филология. Кн. 1. М., 1960). Рукописи, найденные экспедицией П. К. Козлова в Хара-Хото, хранятся ныне в рукописном фонде СПб Филиала Института востоковедения РАН. См.: Ольденбург С. Ф. Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото//Материалы по этнографии России. Т. 2, СПб. 1914; Иванов А., Ольденбург С. Ф., Котвич Вл. Из находок П. К. Козлова в г. Хара-Хото. СПб., 1909; Лубо-Лесниченко Е. И., Шафрановская Т. К. Мертвый город Хара-Хото. М., 1968; Меньшиков Л. Н. Описание китайской части коллекции из Хара-Хото (фонд П. К. Козлова). Приложение Л. И. Чугуевского. М., 1984.

⁷ «Будда беспредельного света» — будда Амитабха, наиболее почитаемый персонаж центрально-азиатского и дальневосточного пантеона буддистов. В Китае, Японии и других странах Дальнего Востока Амитабха считается персонифицированным «дхармическим телом» Будды. Основные текстовые источники, посвященные Амитабхе и раю Сукхавати, — это Большая и Малая *Сукхавативьюха* и *Амитаюрдхьяна-сутра*.

В буддийской иконографии Амитабха изображается сидящим в медитативной позе, в монашеском одеянии, с патрой в руках. Цвет — красный. См.: Amita. — Encyclopaedia of Buddhism. ed. by G. P. Malalasekera. Colombo, 1964, v. 3, p. 435—472; Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 32—39, 196—197.

В настоящее время культ Амитабхи не только сохранился в Китае и Японии, но получил широкое распространение в других странах, в частности в США. См.: «Pure land in America» — in Buddhist—Christian Studies, 1990, v. 10; Игнатович А. Н., Светлов Г. Е. Лотос и политика. М., 1989.

⁸ Авалокитешвара — букв. «Владыка всепрорезающий» — бодхисаттва, изначально в индийской традиции олицетворявший милосердие Будды. Авалокитешваре посвящена двадцать пятая глава «Лотосовой сутры» (*Саддхармапундарики сутра*), в которой он наделяется способностью спасать страждущих от огня, воды, меча, болезней, злых духов. Это также один из наиболее почитаемых персонажей буддийского пантеона в Китае (Гуаньшинь, Гуаньинь) и Японии (Каннон). См.: Odile Divakaran. Avalokitesvara — from the North-West to the Western Caves. — East and West, v. 39, N 1—4, 1989, p. 145—179; G. Tucci. Buddhist Notes: a propos Avalokitesvara. — Melanges Chinois et bouddhiques, v. IX, 1948—1951, p. 174—176; Ермаков М. Е. Ранние упоминания об Авалокитешваре в китайской литературе//Восемнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1, М., 1987.

⁹ ... буддийскую святыню *Боро-будур*... — Совр. Боробудур — памятник буддийского зодчества, расположенный на о. Ява в 20 км от Джакарты.

Распространенная трактовка названия — «монастырь на горе». Сооружен в конце VIII — начале IX в., но вскоре из-за общего государственного упадка утратил значение буддийского центра. Серьезные реставрационные работы начались в Боробудуре в 1911 г.

Особенность этого памятника — чайтй (один из основных видов буддийской архитектуры, восходящий к могильным курганам. По преданию, первые восемь из них были хранилищами мощей Будды. В практике созерцания (модель вселенной) — гигантские размеры (110 × 110 м в плане, высота 35 м) и разнообразие декора, построение в виде террас. Особенно сильное воздействие на верующих оказывали скульптурные изображения эпизодов жизненного пути Будды, декорировавшие стены проходов на верхние террасы. Предполагалось, что, созерцая в процессе подъема все деяния и воплощения Учителя, верующий духовно очищался. На верхних террасах расположены 72 ступы (реликварии), в каждой из которых замурована статуя сидящего Будды, едва видимая в прорези. Последнее изображение Будды скрыто в большой центральной ступе на вершине сооружения. Всего в Боробудуре более 500 статуй Будды. См.: Прокофьев О. Искусство Юго-Восточной Азии. М., 1967. С. 63—85; Dalla Piccola, A. (ed.) The Stupa: its Religious, Historical and Architectural Significance Wiesbaden, 1980.

¹⁰ ... русского путешественника *Голубева*... — Виктор Викторович Голубев (1878—1945), художник, путешественник, знаток восточного искусства, обладатель ценных художественных коллекций. Выходец из России, жил и работал в Париже. Исследовал буддийское искусство пещер Аджанты (Индия). Под его руководством были выполнены фотографии фресок и скульптур Аджанты, затем экспонировавшиеся с большим успехом на выставке буддийского искусства в Париже в 1913 г.

Российской Академии наук Голубев подарил более 1000 больших фотографий индийских и буддийских древностей. Видимо, часть из них и была представлена на выставке в Петербурге.

В. В. Голубев редактировал и иллюстрировал выпускавшуюся в Париже серию «Классики Востока». Рецензию на эту серию дал Б. Я. Владимирцов. См.: Восток, № 2, Пг. 1923, С. 137—139, см. также Ольденбург С. Ф. Отчет о командировке на выставку по буддийскому искусству в Париже//ИРАН, 1913. С. 377—382. Более подробно биографические сведения и библиографию трудов Голубева см. в статье: Мороз И. Н. Виктор Викторович Голубев — русский исследователь культуры народов Юго-Восточной Азии//Страны и народы Востока. Вып. XIII. Кн. 2. М. 1972.

¹¹ ... *русским путешественником Воробьевым*. — в настоящее время данные о нем не обнаружены.

¹² Имеется в виду лекция С. Ф. Ольденбурга «Жизнь Будды, индийского учителя жизни».

¹³ ... *русским калмыком Норзуновым*. — Овше Норзунов, ставропольский калмык, сопровождал в Лхасу Агван Лобсана Доржиева (1857—1938), бурятского ламу-учителя молодого далай-ламы XIII Тубдан-Чжамцо (см. примеч. 28 к лекции Б. Я. Владимирцова). Норзунов в Лхасе встретился с Г. Ц. Цыбиковым, о чем последний сделал запись в своем дневнике (см. Буддист-паломник. Т. 1. С. 116). Русское Географическое общество поручило О. Норзунову сделать фотографии Лхасы. Фотографии О. Норзунова впервые в России были изданы в Известиях Императорского Русского географического общества в 1905 г.//ИРГО. Т. XXXIX. Вып. 3. С. 219—227. См.: Цыбиков Г. Ц. Т. 1. С. 225 (примечания); Deniker. Trois voyages a Lhassa (1898—1901) par O. Norzunoff, pèlerin Kalminouk. — Tour de Monde, v. X, № 19—20, 1904.

¹⁴ ... *русским бурятом Цыбиковым*. — Г. Ц. Цыбиков (1873—1930) — выходец из Забайкалья, получил образование в Санкт-Петербургском университете на факультете восточных языков во многом благодаря покровительству П. А. Бадмаева. По окончании университета совершил свое знаменитое путешествие в Центральный Тибет (1899—1902), организованное Русским Географическим обществом. На основе дневниковых записей Цыбиков написал книгу «Буддист-паломник у святынь Тибета», не утратившую значения до настоящего времени в силу разнообразной информации по географии, климату, этнографии Тибета и бытованию буддизма в Тибете. Впоследствии преподавал во Владивостокском Восточном институте (1902—1917). Тогда же им были написаны основные работы по тибетологии, буддологии и монголистике: публикация монгольского текста и научный перевод сочинения Цзонхавы (см. прим. 18 к лекции Б. Я. Владимирцова) Ламрим чэн-по. (Владивосток, 1910), Пособие для изучения тибетского языка (Владивосток, 1908) и др.

После революции Г. Ц. Цыбиков вернулся в Забайкалье и своей деятельностью способствовал развитию культуры бурят на их родном языке.

Из работ этого периода научный интерес представляет «Грамматика бурят-монгольского письменного языка» (1924 г.). С 1928 по 1930 г. Цыбиков — профессор Иркутского государственного университета. Скончался он на родине, в Урдо-Аге, в 1930 г. См.: Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 1, 2. Новосибирск, 1991.

¹⁵ Цам — буддийский обрядовый комплекс, восходящий, по некоторым источникам, к Падмасамбхаве (см. примеч. 5 к лекции Б. Я. Владимирцова). Цам ассимилировал многие элементы автохтонного культа бон (см. примеч. 11 к лекции Б. Я. Владимирцова) и мифологических представлений тибетцев. Цам проводится в буддийских монастырях. Пантомима в масках разыгрывается ламами и преследует двоякую цель — дидактическое наставление зрителей одновременно — вхождение исполнителей в состояние единения с покровителями буддизма, устранение враждебных буддизму сил. Маски цама дублируют иконографические изображения буддийских божеств и исторических деятелей буддизма, поэтому легко узнаваемы верующими. Традиционные сюжеты цама — воспроизведение эпизодов биографии Маларайпы (см. примеч. 12 к лекции Б. Я. Владимирцова), убийство царя Лан-Дармы (см. примеч. 6 к лекции Б. Я. Владимирцова), другие моменты истории буддизма в Тибете. Пример использования в цаме автохтонных мифологических персонажей — цам Белого Старика — владыки земли, покровителя пастбищ, подателя обильной жатвы. Цам сохранился до наших дней, возможно, благодаря тому, что ассимилировал и сохранил древнейшие верования тибетцев. См.: Владимирцов Б. Я. Тибетские театральные представления. — Восток, № 3, Пг., 1923; Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; Шастина Н. П. Религиозная мистерия цам в монастыре Дзун-хуре//Современная Монголия. 1935, № 1; она же: Следы примитивных верований в ламаитской мистерии цам//Исследования по восточной филологии. М., 1974.

**БУДДИЗМ
В ТИБЕТЕ И МОНГОЛИИ**

**Лекция профессора Б. Я. Владимирцова,
читанная 31 сентября 1919 года**

Издание Отдела по делам Музеев
и охране памятников Искусства и Старины

ПЕТЕРБУРГ 1919

**БУДДИЗМ
В ТИБЕТЕ И МОНГОЛИИ**

**Лекция профессора Б. Я. Владимирцова,
читанная 31 сентября 1919 года**

Издание Отдела по делам Музеев
и охране памятников Искусства и Старины

✱

ПЕТЕРБУРГ 1919

**БУДДИЗМ
В ТИБЕТЕ И МОНГОЛИИ**

**Лекция профессора Б. Я. Владимирцова,
читанная 31 сентября 1919 года**

**Издание Отдела по делам Музеев
и охране памятников Искусства и Старины**

ПЕТЕРБУРГ 1919

БУДДИЗМ В ТИБЕТЕ И МОНГОЛИИ

С понятием «тибетско-монгольский буддизм», «ламаизм»¹ обычно связывается представление как о новой, извращенной форме буддизма. Очень часто, даже в специальных сочинениях, высказывается мнение о том, что буддизм, чистый, философский буддизм, после того как был принят «полудикими» ордами тибетских и монгольских плоскогорий, изменился настолько, настолько далеко ушел от учения царевича Сиддарты — отшельника Готама, что теперь эту новую религию вряд ли даже можно назвать буддизмом. И на первый, поверхностный взгляд такое мнение, кажется, находит себе много подтверждений. Действительно, нам рассказывают о главе буддийской церкви в Тибете, Далай-ламе, этом буддийском папе, живущем в великолепном дворце, в таинственной Лхасе, нам описывают пышные буддийские богослужения, процессии, разные обряды и жертвы в огромных монастырях, где блистают раззолоченные крыши храмов, где живут монахи-феодалы, разодетые в шелковые ткани. Мы знаем о странных обрядах современных ламаитов, так напоминающих волхование, колдовство; мы видим «молельные машины», жертвоприношения разным духам. Но это еще не все: мы знаем также, что Далай-лама, Ургинский хутухта, эти буддийские монахи, являются не только духовными главами, но и светскими правителями, носят титул, как, например, Ургинский геген, — хана. Можно ли, казалось бы, дальше уйти от возвышенного учения великого индийского мыслителя? И объяснение этому упадку буддизма находится, по видимому, легко. Да по-иному и быть не могло: философская, возвышенная религия, возникшая в культурной среде арийской расы, непременно должна была исказиться до неузнаваемости, попав к полудиким, отчасти кочевым народам центральной Азии.

Однако от этого взгляда необходимо будет немедленно же отказаться, как только мы поближе познакомимся с буддизмом в Тибете и Монголии, как только начнем судить о нем по всей совокупности фактов религиозной жизни этих стран, а не по тем или другим случайным и местным проявлениям культа, местным обычаям и народным суевериям.

Как и всякое мировое учение, как и всякое гениальное произведение, буддизм, живя, переходя от одного поколения к другому, от одной страны к другой, оставаясь все тем же, по-разному принимался своими последователями; по-разному то выдвигалась, то отходила на задний план та или другая его сторона. В промежутке между VI и XI веком нашей эры буддизм был уже широко распространен в Индии и отчасти в других странах, и в то время в нем уже определялось и определилось течение, называемое Махаяной, т. е. Великой Колесницей. Это была одна из форм буддизма, выдвигавшая на первый план на пути к спасению «бодисатство», открывавшая более широкие, универсальные, более захватывающие сердца способы выхода из этого коловорота жизни. Махаяна характеризуется еще в своих главных течениях тем, что подчеркивает, оттеняет тождество нирваны и сансары, эмпирического и истинно-сущего; а истинно-сущее рассматривается в ней, как единое начало всех элементов сознательной жизни. В этом не было никакого извращения учения древних буддистов. Но буддизм в то время был уже, повторяем, широко распространенной религией, стал религией народных масс, и в нем возникли параллельно с философским учением Махаяны мистические стремления, возник культ, удовлетворявший религиозным потребностям широких масс. Благодаря совместной жизни с разными брахманистическими учениями и сектами, стали возникать стремления сблизить буддизм с брахманизмом, что делалось особенно легко, раз стали возникать мистические школы с практикой мистицизма; а на низах, в простонародной среде, незаметно переходили к колдовству, волхвованию.

Вот в это-то время, в VII веке нашей эры, буддизм и проникает на север за Гималаи в Тибет, где царил тогда могущественный государь Срон-цзан-гам-по². Его министр Тонми Самбода³ едет в Индию для изучения санскрита и буддийской науки, изобретает изумительное по своей приспособленности к «односложному» языку национальное тибетское письмо и кладет начало тибетскому литературному языку и национальной литературе. Затем, в IX веке, при царях Тисрон-дебцзане и Ралпачане, в Тибет приезжают из Индии выдающиеся учителя и деятели буддийской церкви, например

Шантиракшита⁴, волхв Падма-Самбава⁵, на тибетский язык переводятся с санскритского буддийские книги, возникают в Тибете первые буддийские монастыри. Проникает буддизм в Тибет в том виде, в каком он был распространен в Индии; проникают и находят себе благоприятные условия для развития и философские махаянистические учения и мистические; вместе с книгами, содержащими слова Будды, и научными трактатами распространяется и практика мистицизма и волхвования. Из посетивших в ту пору Тибет и распространявших буддизм особенно яркой личностью был Падма-Самбава. К сожалению, подробности его сказочной биографии далеко еще не изучены вполне, не изучены и особенности его учения. Мы можем сказать только, что этот буддийский проповедник, мистик и волшебник, нашел себе в Тибете самую благодатную почву для посева учения, которое не довольствуется прежними средствами для достижения спасения, но ищет его в мистическом единении с могучими, сверхъестественными силами, в обретении путем чар и волхвований волшебной силы, посева учения, который потом дал, как увидим, пышные ростки.

Наконец, в XI веке, после временного упадка и гонения при царе Ланг-Дарма⁶, буддизм в Тибете возрождается с особой силой при содействии знаменитого индийского учителя и писателя Джо-бо Атиша⁷ и его учеников-тибетцев, например Бром-стон⁸. Атиша был представителем течения Махаяны, допускавшего, наравне с философскими рассуждениями, изучением литературы, устремлением на путь бодисатвы, и мистический тантризм⁹, т. е. способ достижения, способ более скорый, «совершенный», спасения путем мистического единения с Буддами, бодисатвами, с женскими ипостасями бодисатв — с их женственной силой, путем обретения мистической, волшебной способности побеждать закон причинности, для чего необходимы заклинания и колдовство. Вместе с тем Атиша обращал особое внимание на этику, этику буддийского монашества. В результате его деятельности в Тибете образовалась новая особая школа, или секта, можно называть как угодно, которая значительно отличалась от бывшей до того секты последователей Падма-Самбавы, в особенности своим аскетизмом, строгими правилами монашеской жизни в духе первоначальной буддийской общины. Атиша является, по-видимому, центральной фигурой тибетского буддизма; хотя основанная им секта ка-дам-па¹⁰ не получила очень широкого распространения и впоследствии исчезла, тем не менее значение как самой школы, так и ее основателя оказалось выдающимся в истории тибетско-мон-

гольского буддизма. Сами ламаиты высоко чтут учителя Атиша, приравнивают его к великому основателю буддизма, называя его вторым Буддой. Действительно, Джо-бо Атиша представляет собой как бы зародыши почти всего развившегося впоследствии тибетского буддизма. Помимо того, что разные школы и секты ламаизма восходят к Атиша, этот индийский ученый делается прототипом того особого направления Махаяны, которое стало чрезвычайно распространенным в Тибете и Монголии, таким характерным для этих стран. Атиша с одной стороны — критический философ, строящий свою систему на теории познания; он строгий аскет, не допускающий частной собственности в монастыре; его идеал на пути спасения — милосердный бодисатва, безвозвратно отдающий себя на служение всем живым существам, отказывающийся ради этого даже от нирваны; и вместе с тем Атиша — тантрист, признающий как способ достижения спасения не только мистическое созерцание и экстаз, но и мистическое общение со сверхъестественными силами путем мистических формул и чар.

Быстрому распространению буддизма в Тибете способствовала помощь, оказанная ему светской властью. А тибетское царство в ту пору настолько окрепло, что могло даже поддерживать принятую новую религию и за границей, например в Восточном Туркестане. Но, конечно, никакая государственная власть не могла бы распространить новой веры так скоро, если бы не оказалось подходящей почвы для восприятия новых идей в самом обществе. Старая религия тибетцев, бон-по¹¹, которую многие исследователи склонны считать за первобытное шаманство и которую восточные авторы отождествляют с даосизмом, перестала уже удовлетворять потребностям даровитого тибетского народа, склонного к мистицизму, а государственная жизнь с феодализмом, с одной стороны, требовала более или менее образованных лиц, с другой стороны, создавала класс людей, могущих отдавать себя всецело умственному труду.

До нас дошло одно изумительно интересное сочинение, открывающее перед нами картину интимной, повседневной жизни южного Тибета в XI веке, обнаруживающее перед нами душу человека той дальней эпохи. Это сочинение, написанное, кстати сказать, живым и простым, даже простонародным и в то же время поэтическим языком, открывает нам этот далекий, затерявшийся в Гималайских горах мирок, где тогда, в XI веке, человеческая мысль искала смысла жизни, не довольствуясь старыми формами, и находила его в экстазе мистического созерцания. Я говорю об автобиографии поэта-

отшельника Миларайбы¹², этого буддийского Фауста, только ставшего под конец буддийским Франциском Ассизским. От Миларайбы дошел до нас и его сборник гимнов-песнопений, перемешанный с рассказами о разных эпизодах его скитальческой жизни, послуживших поводом для поэта пропеть тот или другой из своих знаменитых гимнов. Буддийский поэт и гимны свои сочинял на простом, понятном и доступном всем языке; в них, часто достигавших большой поэтической красоты, Миларайба воспевал пустоту всего мирского, воспевал созерцательную жизнь горного отшельника, призывал в трогательных образах любить все сущее, в простых словах излагая основы буддизма, его философии и этики. В гимнах Миларайбы все оживает и одушевляется; он обращается со словами кроткого учения Будды и к людям, и к зверям; горы, леса, скалы и долины наполняются духами, добрыми и злыми, к которым Миларайба тоже несет песнопения о том, что нет ничего вечного, что все минует, что в каждой встрече заложена уже разлука, все любящие разлучатся, что этот мир явлений, как и истинно-сущее, пусты. Гимны Миларайбы, как и его увлекательная автобиография, подобную которой трудно отыскать в другой средневековой литературе, хорошо рисуют нам этого буддийского поэта как яркую, оригинальную личность, пришедшую к познанию истины через ряд страданий, принявшую учение о «Пустоте»¹³ после того, как ею был пройден путь страстных увлечений волшебством, дающим сладость мести¹⁴. Гимны Миларайбы и его автобиография получили самое широкое распространение и до сих пор являются любимыми народными произведениями в Тибете; до сих пор гимны его распеваются там везде и всюду; бродячие певцы расставляют на людных местах картины с изображениями различных эпизодов жизни поэта и поют соответствующие гимны; в монастырях ставят народные театральные представления, тоже заимствованные из биографии Миларайбы. Его сочинения проникли и в Монголию, где распространялись и в подлиннике, и в переводе, тоже порой вызывая театральные представления, доступные простому народу. Не умерло и вообще течение, так ярко представленное Миларайбой, течение, отвергавшее школьный буддизм с его схоластической философией и ставящее выше всего мистическое созерцание, экстаз.

В XI же веке появляется в Тибете еще одна секта махаянистического буддизма, на которой особенно отразились характерные черты тибетской церковной жизни: стремление к созданию стройной иерархии, даже наследственной, и организация школьного изучения буддизма и разных вспомога-

тельных отраслей знания, например медицины. В XIII веке глава этой секты, называемой са-кья-ба¹⁵, или сектой «красношапочников», делается правителем Тибета по назначению монгольского императора Хубилая¹⁶, который объявил, кроме того, са-кьяского иерарха главой буддийской церкви в Тибете, Монголии и Китае. Благодаря этому обстоятельству и деятельности «первых пяти великих са-кьяских лам», секта «красношапочников» делается господствующей в Тибете и пытается проникнуть в пограничные страны. В XIII веке буддизм, действительно, распространяется среди монголов, делается «государственной» религией монгольского императорского двора в Пекине и служилой монгольской аристократии. Но, собственно говоря, монголы еще раньше познакомились с буддизмом, еще при Чингис-хане¹⁷, а может быть, и ранее того.

Монгольским племенам на заре их истории пришлось столкнуться с уйгурами, народом, им родственным этнически, — уйгуры были народом турецкого происхождения, живущим в условиях как оседлой, так и кочевой жизни. Среди уйгуров тогда были уже распространены мировые религии — христианство, магометанство и буддизм, который особенно был силен в восточной части областей, занятых уйгурами, значит, ближайшим к монголам. От них-то монголы и позаимствовали свои первые понятия о буддизме, который хотя и не распространился тогда широко среди монгольского народа, переживавшего период необычайного национального подъема благодаря славным победам чуть ли не над полумиром и образованию могучей железной империи с эпически настроенным классом степной аристократии во главе, но все-таки был принят многими. Теперь, в XIII—XIV веке, эта самая военная степная аристократия вместе с представителями ханского рода переселяется из привольных степей в китайские города, перестает удовлетворяться прежними идеалами, а в религиозном отношении первобытным шаманством и, инстинктивно, из самосохранения, сторонясь китайского влияния, охотно подчиняется духовному руководству тибетских лам, буддийских монахов, принимает буддизм, отвечающий ее более высоким по сравнению с прошлым духовным стремлениям, привлекающий ее пышностью своих обрядов, своей веротерпимостью к старым монгольским народным суевериям. Хотя в XIV веке появляются буддийские сочинения на монгольском языке, хотя монгольские императоры всячески поддерживают начавшееся распространение новой веры, все-таки можно думать, что в ту эпоху буддизм был принят только монгольской аристократией, главным образом той, которой пришлось жить

в городах Китая и Южной Монголии. Масса же монгольская осталась, по-видимому, чуждой этого религиозного течения и по-прежнему слушала заунывные песни шаманов или молилась в несторианских храмах.

В половине и конце XIV века секта са-кья-ба теряет свое господствующее положение; тогдашнее состояние буддизма в Тибете характеризуется изобилием разных сект и подсект, отдельных школ разных направлений, выдвигавших то те, то другие стороны Махаяны, с философско-критическими, тантрийскими и мистическо-созерцательными оттенками. Очень развилась тогда и жизнь буддийских монастырей.

В эту-то пору, в 1357 году, на севере Тибета, в провинции Амдо, в простой семье родился человек, которому было суждено сыграть самую выдающуюся роль в жизни тибетско-монгольского буддизма — Цзонкаба¹⁸. Цзонкаба, став монахом, долго изучал разные системы буддизма от представителей различных сект и школ по монастырям центрального и южного Тибета. В начале XV века он основал ставший потом знаменитым монастырь Галдан¹⁹ и выступил как основатель новой, названной ге-луг-па, секты, именуемой также сектой «желтошапочников», или просто «желтой». Новая секта, новая школа очень быстро распространилась по всему Тибету, то вытесняя, то поглощая, как, например, ка-дам-па, старые секты, и сделалась безраздельно господствующей, хотя тем не менее большинство старых сект сохранилось. Поэтому теперь обычно, говоря о тибетско-монгольском буддизме, о ламаизме, имеют в виду именно секту ге-луг-па, с которою, кстати сказать, лучше всего и знакомы в Европе. Но, к сожалению, должны мы признаться, что изучение и этой секты, этой формы буддизма, как он вылился в учении «желтой веры», находится лишь в самом зачаточном состоянии. Цзонкаба и его ближайшие ученики оставили обширные сочинения, касающиеся почти всех сторон буддизма и тех отделов знания, которые признаются в буддизме прикладными; но вся эта огромная литература, чрезвычайно интересная для познания не только одного ламаизма, но и буддизма вообще, остается почти совершенно неизвестной европейцам, не изученной. Мало знакомы европейцы и с биографией самого Цзонкабы, хотя источников и пособий имеется чрезвычайно много: на тибетском и монгольском языках существуют многотомные биографии знаменитого буддиста, существует целая литература, посвященная его личности и его произведениям. Последователи секты «желтошапочников» оказывают Цзонкабе необычайное почтение; во всех уголках мира, где только распространилось его учение, в Тибете, в мон-

гольской Гоби, в Забайкалье и Астраханских степях, в горах Тяньшаня, везде Цзонкаба чтится не только как глава, основатель нового вероисповедания, но как могучий, совершенный и милосердный бодисатва, как третий будда.

Хвалебный гимн ему, называемый по первым словам «мигцема», знает наизусть каждый сколько-нибудь набожный ламаит; Цзонкаба является для них близким и видимым образом совершенства, близким заступником и утешителем, к которому может прибегать страждущее человечество. Вот почему изображения Цзонкабы в виде статуй, икон наполняют храмы, ступы, жилища тибетцев и монголов, вот почему носят его изображения на груди. В тяжелую минуту жизни тибетец и монгол-простолудин обращается прежде всего к «своему» ламе, святому Цзонкабе, сколько раз на день монгол в минутном раздумье произнесет: «Лама Цзунхув!» Ученые же монахам, испытанным в диалектике, сочинения Цзонкабы являются совершенными образцами по мысли, по форме, по языку. В начале зимы, приблизительно в первых числах декабря, ламаиты чтят день кончины своего наставника; везде и всюду, по всему пространству ламайского мира в ту ночь зажигаются светильники внутри и вне жилищ, и около самой бедной юрты, затерявшейся где-нибудь на отрогах Алтая, сияет в лютый мороз, среди мертвой тишины пустыни, яркая лампада в честь и в память великого буддиста, который не только увлек умы, но и так близко подошел к сердцам «малых сих».

Цзонкаба, поскольку мы можем судить о нем, не был реформатором, каким его часто представляют европейские сочинения, новатором в области теории буддийского учения или практической этики. Наоборот, он был воодушевлен, по-видимому, стремлением распространить махаянистический буддизм в том виде, в каком он выявляется в трактатах великих учителей Индии. Поэтому Цзонкабу скорее можно назвать реставратором, его лозунг: назад к первоначальной Махаяне, назад к первоначальным учениям секты ка-дам-па, основанной великим Атиша. Но, несмотря на такие консервативные стремления своего основателя, новая секта «желтошапочников» не могла уже превратиться в полное подобие старой секты и, хотя ее называют «нео-ка-дам-па» (ка-дам сар-па), все-таки четыре века не прошли даром и, можно сказать, Цзонкаба стал основателем «новой» секты, «новой» веры, несмотря на все свои реставрационные замыслы, конечно, если говорить о всем комплексе религиозной жизни, а не только об одной теоретической стороне учения.

Секта «желтошапочников» оказалась самой жизненной и гибкой из всех тибетских буддийских сект. Что касается теоретической стороны, то, по-видимому, Цзонкаба только комментировал и расширял учения индийских махаянистов и основателя и первых деятелей школы ка-дам-па; но, несомненно, на его взгляды имели влияние и некоторые течения других тибетских сект. Как и Джо-бо Атиша, так им почитаемый, Цзонкаба был, с одной стороны, последователем философского буддизма, а с другой — тантристом, тантристом-теоретиком. Кроме того, он не только обращал особое внимание на практическую этику, но и с особой страстью отдавался церковной жизни, культу, популяризации буддизма. В этом отношении Цзонкаба довольно далеко отошел от Атиша, но зато именно благодаря этой стороне своей деятельности он подготовил полное торжество своей секты.

Цзонкаба реорганизовал строй жизни монастырей и монашества; правда, в данном им монастырском уставе ясно видно стремление вернуться к формам жизни древних индийских монастырей, тем не менее в нем ясно проглядывают и новые черты. Так, создается стройная иерархия, большое внимание уделяется культу, разным обрядам, которые развиваются в сложную систему, долженствующую особенно влиять на массы мирян и привлекать и убаюкивать их сердца, ярко и красочно представляя ей благую жизнь буддийской общины. Сама же эта община, по уставу Цзонкабы, широко доступна для всех, без различия возраста, состояния, силы призвания, нравственных и умственных качеств; разрешается монахам, по этому уставу, иметь и частную собственность, что, впрочем, не уничтожает и общинного пользования достоянием. Озабочился Цзонкаба и организацией школ, буддийских факультетов в монастырях, где желающие могли бы изучать философию буддизма, систему тантр, медицину и другие прикладные науки, всецело подчиняясь определенному школьному режиму и школьной дисциплине, причем прототипом этих монастырских факультетов послужили школы, существовавшие в общинах секты «красношапочников».

В деле утверждения и распространения новой секты огромную роль сыграли несколько выдающихся учеников Цзонкабы, энергичных людей чистой, высокой жизни и талантливых писателей. Очень скоро при преемниках Цзонкабы утвердился догмат о последовательных перевоплощениях «великих лам» «желтошапочников». Третий «великий лама» совершил путешествие в Монголию к тумэтскому Алтан-хану²⁰ с целью распространения там буддизма в духе своей школы. Вот тогда-то и появился титул «далай-лама» (море-лама),

который Алтан-хан поднес «великому ламе» «желтошапочников», а значит, и всем его последующим воплощениям; титул этот стал хорошо известен и в Европе. Вскоре после этого при пятом «великом ламе» Агван-Лобсане (XVII век)²¹ окончательно установился догмат о перевоплощениях далай-лам. Агван-Лобсан объявил себя перерожденцем милосердного бодисатвы Авалокитешвары, который раньше ради спасения живых существ воплощался в тибетском царе Срон-цзан-гам-по, а затем в Гендун-дубе²², ученике и наместнике Цзонкабы; причем, конечно, и другие три «великих ламы» секты «желтошапочников» были объявлены перерожденцами бодисатвы Авалокитешвары, и на них тоже был перенесен титул «далай-лама». Тогда же учитель далай-ламы был объявлен перерожденцем будды Ами табы, «будды Беспредельного Света», и ему был присвоен титул Пан-чен рин-по-че (по-монгольски Банчен); этот высокий почитаемый в ламайском мире перерожденец живет в монастыре Таши-Лхумпо, почему его и называют иногда Таши-ламой.

Догмат о перерождениях далай-лам и Панченей был новым только для этих святителей, но не для перерожденцев вообще, потому что в Тибете учение о перевоплощениях утвердилось уже давно в разных сектах буддизма. К сожалению, мы не знаем, когда и каким образом развилось это оригинальное и странное учение. Согласно этому догмату то или другое лицо, чем-либо выдвинувшееся в буддийской общине — или своей ученостью, или святой жизнью, — объявлялось перерожденцем, перевоплощением какого-нибудь бодисатвы, эманацией одного из будд, перерождением того или другого славного деятеля буддизма, выдающегося святителя-ламы. При этом находилась вся предшествующая цепь перерождений и признавалось, что данный перерожденец-святой будет еще и еще раз перевоплощаться, продолжая цепь своих перерождений на благо всех одушевленных существ, для распространения света истинного учения Будды.

По-видимому, догмат о перерождениях развился из учения Махаяны о бодисатвах, этих идеалах действенной любви ко всему сущему. В секте «желтошапочников» перерожденчество привилось необычайно и принимало подчас самые уродливые формы, вызывая иногда против себя должную оппозицию даже в среде верующих. В общем же, можно сказать, что этот институт перерожденцев-святых (тиб. *тул-ку*, мон. *хубилга*), по-видимому, никогда не догматизировался, никогда не обосновывался в философском буддизме и был принят за «догмат» лишь в «популярном» буддизме, обращенном к широким народным массам, где необычайно привился благодаря

тому, что в Тибете и Монголии люди, как и везде на свете, страстно ищут и потому находят заступников и спасителей, близких и доступных, к которым можно было бы прибегать всегда — и в горе, и в счастье. Народные массы Тибета хотели иметь реальный, видимый, «воплощенный» образ милосердного бодисатвы, вступать на путь которого их призывал всегда махаянистический буддизм. Перерожденцев-святых теперь чрезвычайно много в Тибете и Монголии, редкий монастырь не имеет хотя бы одного такого перевоплощающегося святого. Причем народ, относясь с необычайным почтением и безграничной верой к своим перерожденцам, обычно совершенно не интересуется знать, чьи они перевоплощения, и чтит их безотносительно их положения в ламайском пантеоне, а в зависимости от тех или других обстоятельств, исторических и социальных. Так, далай-лама, являющийся перерожденцем бодисатвы Авалокитешвары, почитается во всем ламайском мире выше Панченя, который признается перерожденцем будды Ами табы, эманацией, духовным сыном которого является именно бодисатва Авалокитешвара. Произошло это благодаря тому, что к XVII веку, когда появился этот догмат, «великие ламы» — перерожденцы, теперь объявленные воплощениями Авалокитешвары, успели приобрести огромный авторитет и влияние; значение их еще больше усилилось, когда пятый, так называемый «великий» Далай-лама стал и светским правителем центрального Тибета. Произошло это следующим образом.

После падения монгольской династии в Китае монголы были принуждены вернуться в свои степи и горы, где быстро приблизились к тому состоянию, из которого их вывели в XIII веке исторические обстоятельства и гений Чингис-хана. В XVI веке вместе с укреплением некоторых монгольских ханств начинается и общее возрождение монгольской жизни. Перестает удовлетворять монголов, в особенности их аристократию, первобытный шаманизм, начинают разгораться кое-где сохранившиеся искры прежнего их буддизма. В эту-то пору им пришлось столкнуться с Тибетом, познакомиться с буддизмом в форме секты «желтошапочников». Монголы оказались необычайно восприимчивыми к новой вере, к принятию которой они были подготовлены падением шаманства и сохраняющимся среди них кое-где традициям старого буддизма секты «красношапочников». С другой стороны, и тибетские буддисты, в особенности «великие ламы» «желтошапочников», энергично и деятельно взялись за пропаганду своего учения среди воинственных и достаточно еще тогда могучих кочевников, кочевых ханств. Благодаря этим обстоятельствам

и благодаря тому, что из среды самих монголов появились увлеченные проповедники новой веры, буддизм широко и быстро распространился среди всех почти монгольских племен. И вот, когда Гуши-хан, предводитель монголо-ойратского племени хошутов, завоевал в XVII веке Тибет, то сыграл там роль Пипина-Короткого²³ по отношению к папам, передав светскую власть над центральным Тибетом далай-ламе; впоследствии манджуро-китайское правительство, в вассальное отношение к которому стал Тибет, признало эту власть далай-ламы, а в настоящее время далай-лама является, по-видимому, независимым государем почти всего Тибета.

Итак, секта ге-луг-па, основанная Цзонкабой, быстро распространяется в Тибете, а начиная с XVI века и в Монголии; делаются ее последователями и западные монголы, ойраты, часть которых в XVII веке перекочевывает на Волгу, где они живут и поныне, исповедуя все ту же свою веру. Распространяется буддизм в форме секты «желтошапочников» и среди других наших соотечественников, бурят. Такое развитие и распространение ге-луг-па не обошлось, конечно, без борьбы, порой страстной, с другими буддийскими сектами; и ге-луг-па оказалась победившей, но не уничтожившей старые секты. Поэтому и после широкого распространения «вероисповедания Цзонкабы» борьба сект не прекращалась, не прекращалась и борьба, иногда даже довольно ожесточенная, между отдельными течениями внутри самой ге-луг-па, например между тантристами и последователями философского буддизма. Но на эту борьбу сект и отдельных школ между собой нельзя переносить понятий, создающихся у нас при изучении борьбы отдельных христианских вероисповеданий. В буддийской среде борьба эта почти не затрагивала народных масс и протекала в недрах монастырей, почти никогда, за очень редким исключением, не выливаясь в формы запретов, насилий и т. п. Народные массы плохо разбирались и разбираются в этих спорах и столкновениях разных сект и учений; народ везде и всюду, во всех буддийских школах, видит одно спасительное учение Будды, видит только разные способы достижения спасения. Вот почему представители многих сект, теоретически и практически отрицающих учение Цзонкабы, с благоговейным уважением относятся к далай-ламе, и, с другой стороны, нам известны случаи, когда «желтошапочники» оказывали чрезвычайное почтение иерархам других сект. Вот почему мирянин-тибетец или монгол, посещая святыни «Страны снегов», идет молиться и поклоняться в монастыри различных сект, с благоговением вносит вклады и на

поддержку монастырских школ, где изучается философия буддизма, и на совершение сложных тантрийских обрядов. И сами монахи, ученые или способные к высшей умственной деятельности и душевной жизни, в огромном большинстве случаев открыто признают, что истинное учение буддизма универсально, обращено ко всем, и каждый по-разному может подходить к нему, разным способом проникаться им, существует и много путей и способов спасения. Истина же одна, и ее можно передавать каждому сообразно его состоянию. И мы видим, что не только простые монахи, но и выдающиеся писатели и деятели тибетского буддизма одновременно бывают и последователями философской школы, и тантристами или же по окончании изучения схоластической философии обращаются к мистицизму, отвергающему, считающему лишним занятия литературой, и, уединяясь в свои горные кельи, «ри-тод»'ы, всецело предаются мистическому созерцанию. Современные буддисты Тибета и Монголии очень неохотно выступают обличителями, полными отрицателями воззрений других сект, и еще реже вступают в открытую борьбу с ними, ограничиваясь формой литературной полемики. Все же мне известен такой случай.

Один монах, много лет изучавший философию и этику буддизма в Брайбунском монастыре близ Лхасы²⁴, признававший только философский буддизм в той форме, в какой он выявился в сочинениях великих писателей Индии эпохи расцвета буддизма и их ученых тибетских толкователей, попал однажды к монголам, в один из их монастырей. Зайдя в храм, он застал там служение так называемым «докши-там», т. е. грозным проявлениям милосердных бодисатв, сопровождаемое разными обрядами и игрой оркестра, состоящего из разнообразных инструментов. Увидев это, наш ученый монах принялся плясать в притворе храма. Когда же его схватили и хотели побить, он заявил, что никак не ожидал, что находится в буддийском храме, а подумал, что попал на праздник, на пир. Монгольские ламы, узнав, что странный монах — лхарамба, т. е. имеющий высшую ученую степень буддийского философского факультета, и выслушав его проповедь, оставили его в покое и с благоговением преклонились перед ним, молитвенно сложив руки.

Но такой широкий взгляд, такая веротерпимость часто в ламаитской среде выливается не только в безразличие, но и порождает уродливые формы, в особенности на почве тантризма и перерожденчества. Тантристы, настаивающие на том, что не нужен долгий путь самоусовершенствования в течение ряда перевоплощений, когда возможно быстро достиг-

нуть совершенства и спасения путем мистического уподобления и слияния с могучими сверхъестественными силами, с бодисатвами и эманациями будд, мнят себя иногда свободными от общего морального закона; они уже вне этого круговращения бытия и живут здесь только кажущимся образом, и не от них зависит, что порой их поступки представляются несчастным, заблудившимся в сансаре, непонятными, дикими, даже грешными и безобразными.

Не надо также забывать того, что буддизм — вера, религия, а не философская, этическая или мистическая система. Как вера, которая приходит с детства, буддизм захватывает сердца, зажигает души всех способных к религиозным переживаниям, безотносительно, будет ли то простой пастух из монгольской Гоби или ученый, писатель какого-нибудь тибетского монастыря, теоретически не признающий популярного культа. «Одно простое желание стать буддой на благо мира, — говорит в своем трактате-поэме индийский писатель VII века Шантидева²⁵, — достойнее культа Будды. Что же сказать об усилиях бодисатв для полного счастья всего сущего?» Но Шантидева в другом месте того же трактата говорит еще: «Подобно тому, как „волшебная драгоценность“ или „дерево желания“ удовлетворяют чаяния живых существ, появляется „тело блаженства“ Будды в силу обета, принятого им, когда он был бодисатвой, и в силу наших собственных дел». Поэму Шантидевы знает теперь каждый сколько-нибудь образованный монах в Монголии и Тибете, она поддерживает его в его любви и стремлении к буддам и бодисатвам и поучает, как должен он направлять верных на путь горячего почитания «трех драгоценностей», будд и бодисатв всех времен, их реликвий, монастырей, ступ, освещает, оправдывает и идеализирует этот простонародный культ. Существует огромная литература, посвященная культу.

Как и в других буддийских странах, средоточением религиозной жизни в Тибете и Монголии являются монастыри. Возникнув в странах с низкой культурой, среди редкого, коегого в Монголии и отчасти в Тибете, населения, они стали центром не только религиозной, но и всякой культуры. По условиям жизни этих стран, благодаря суровости климата, только в монастырях стали создаваться условия, когда люди могли отдавать большую часть времени умственным занятиям. В буддийских монастырях Монголии и Тибета возникли школы, завелись, порой обширные, типографии, мастерские разных искусств. Все это стало влиять на окружающую жизнь вообще. В тибетских и монгольских монастырях стали получать образование не одни только духовные; монгольские

князья и чиновники, например, почти всегда отдают своих детей для воспитания и образования в монастыри, вовсе не имея намерения готовить их к отшельнической жизни; из монастырских типографий и от монахов-переписчиков стали выходить в свет книги не только духовного содержания, но и светского; искусные изделия монастырских мастерских, переходя к мирянам, наполняя их жилища, повлияли на вкусы, создали новый эстетический мир.

Мирянин в Тибете или Монголии, будь он человек знатный или простой, набожный или равнодушный к вере, всегда связан тысячами нитей со своим монастырем. У него там близкий родственник, монах, может быть, занимающий ту или иную монастырскую должность, ему надо, значит, постоянно доставлять продукты, топливо, частенько приходится ездить к нему, чтобы дать отчет о хозяйственных делах, потому что монах не отказывается от своей доли в имуществе семьи. В другой раз опять надо ехать в монастырь принять подарки, которые скопились у родственника-монаха. В монастыре, наконец, живут монахи-врачи, гадалки, предсказатели; в некоторых больших монастырях святые монахи-перерожденцы являются феодальными сеньорами, имея свои управления, канцелярии, штат которых тоже состоит из монахов. Наконец, в трудную минуту, в минуту душевной борьбы к кому же и куда обратиться, как не в свой монастырь, к тому или другому славному ламе, блистательному светильнику знания, человеку чистой, святой жизни. От него мирянин услышит слова успокоения, слова, которые в той или другой форме дойдут до его ума и сердца, смотря по его состоянию. Он услышит или популярное изложение какого-нибудь трактата, или трогательный рассказ о прошлом перерождении Будды, или чудесный гимн Миларайбы. Мирянин, унося это из монастыря в свою степь, в свои горы, распространяет там все слышанное и виденное; и там в степях, на горных прериях, в домах, юртах и шалашах пересказываются, переделываются, перемешиваются со своим, идущим из дальних веков, и создаются таким образом народные, новые, как бы вновь созданные, пересказы буддийских книг, буддийских легенд и сказаний.

Сохраняя и поддерживая по уставу и по преданию древние правила, старый уклад и темп монашеской жизни, теперешние монастыри Тибета и Монголии во многих отношениях являют формы жизни точно воскресшей старой Индии. А благодаря их большому влиянию на окрестную жизнь во многих и многих отношениях пристальному взгляду рисуется теперь за формами первобытной жизни Тибета и Монголии жи-

вая старая Индия. Велико, наконец, и государственное значение монастырей в жизни центрально-азиатских ханств. С другой стороны, нельзя не учесть влияния монашеских общин на экономическую жизнь тех стран. Если монастыри и являются часто своего рода торговыми центрами и создают некоторые предметы потребления, но зато в общем содержание их, а они бывают иногда громадными, насчитывая 5, 8, 10 тысяч монашествующих, ложится тяжким и порой непосильным бременем на страну.

Буддийские монастыри Монголии и Тибета располагаются обыкновенно в живописной местности, монахи умеют выбирать. Еще издали, подъезжая к монастырю, можно любоваться красивыми, разноцветными, иногда богато раззолоченными крышами храмов, макушками ступ; реют разные флаги, мелодично звонят колокольчики. То окруженные, то нет стеной монастыри представляют собою нагромождения маленьких двориков с кельями монахов, разбитые на улицы и переулки с возвышающимися посредине или сбоку храмами, часовнями, чайтьями, дворцами перерожденцев и старших лам. Храмы по большей части оригинальной тибетской архитектуры представляют особенно величественными и прекрасными, особенно если стоят на зеленых лужайках; около них чистота, тишина, только мелодично позвякивают привешенные к узорчатым крышам колокольчики, шуршат флаги, да разносится запах курительных свечей. Внутри храмов таинственный полумрак, дым курений, масса свешивающихся сверху икон, покровов, балдахинов, шарфов, различных украшений; вдали алтари, статуи будд и бодисатв, иногда колоссальной величины, иногда высокохудожественной работы, перед ними мерцают лампы. Во время богослужений ламы сидят рядами, пьют чай и хором читают или поют слова гимнов, играет струнный оркестр. Рано утром раздается заунывный протяжный звук раковины, в которую дуют, как в трубу; из разных концов, из маленьких двориков появляются желтые и красные фигуры монахов, идущих медленно, важно, перебирая четки; они тихо обходят вокруг храма, совершают круговращение и длинной лентой пробираются в широко открытые ворота храма, которые представляются черной пастью. Вот они расселись по своим местам и уставщик низким-низким басом начинает петь "хвалебный гимн «Победоносному» Будде; начинается обычное ежедневное богослужение. Но в другое время бывают в буддийских монастырях и пышные торжественные богослужения, с возжением тысяч светильников, с грандиозными, ярко-красочными процессиями. Совершаются, на особо приготовленных площадках, постановки

мистических танцев, так называемых «цам», которые, в случае хорошего исполнения, всегда вызывали восторг видевших их европейцев искусством сочетания красок, действия и ритма танца с музыкой и ритмом всего обряда. Совершаются в монастырях и более сложные и таинственные тантрийские обряды, присутствовать на которых могут только одни посвященные.

В буддийские монастыри Тибета и Монголии поступают обыкновенно маленькими мальчиками, лет 7—10, и принимают первоначальные обеты. Затем те, кто могут достигнуть этого по разным обстоятельствам, лет 20—25, иногда раньше, иногда позже, пройдя известный курс обучения, становятся настоящими монахами, принявшими все обеты. Очень многие, или до наступления этой важной минуты, или после, покидают монастыри, начинают жить в миру, обзаводятся семьями и часто в жизни ничем не отличаются от мирян. В миру же обычно живут и монахини, которые редко достигают высшей монашеской степени; в Тибете, впрочем, есть несколько женских буддийских монастырей, во главе одного из которых стоит настоятельница, почитаемая святым-перерожденцем. Молодой монах или удовлетворяется своим обязательным образованием, или же поступает в одну из монастырских школ, на какой-нибудь факультет и отдает много лет жизни изучению той или другой стороны буддизма. Шумные собрания философской школы, ее диспуты, которые идут по издревле принятому образцу, производят сильное впечатление на всякого видевшего. Очень часто монахи отправляются, не удовлетворяясь наукой своего монастыря, в странствования, в поисках известных учителей от одного монастыря к другому, от одной школы к другой.

Так, в общих чертах, протекает жизнь буддийских монастырей Тибета и Монголии. Конечно, и тут много различий: жизнь какого-нибудь большого монастыря, вроде Лаврана²⁶, где проживает знаменитый святитель-перерожденец, феодальный сеньор к тому же, или жизнь монастыря Таши-Лхумпо²⁷, где пребывает воплощение будды Амидабы — Панчен, которому приходится принимать тысячи паломников из различных местностей Азии и Европы, должна отличаться от жизни какого-нибудь маленького кочевого монгольского монастыря, у которого даже храмы — переносные юрты; но в общем это одно и то же, подчинено одному и тому же уставу, одним и тем же преданиям, проникнуто тем же духом; попав в любой буддийский монастырь Тибета и Монголии, можно скоро заметить, что находишься среди членов «общины четырех стран света».

Теперь, в заключение, позволю себе рассказать о двух буддийских монахах секты «желтошапочников», с которыми мне пришлось не только познакомиться, но и сойтись довольно близко. Оба они не являются типами характерными, обычными для ламской современной среды, но зато они оба чрезвычайно интересны как показатели того, что может дать современный тибетско-монгольский буддизм.

Один из них уроженец Западной Монголии. Имени его я не назову; из почтения никто в округе ни за что не скажет его, никто не осведомится о нем и у самого монаха. Все называют его «отшельником-созерцателем». На одном из отрогов гор Хан-хухей, около скалы, под которой бежит ключ, стоит его маленькая, из сырцового кирпича, келья, его «**притод**», окруженная листовичным забором. Кругом никого: горы, лес, горные прерии, вдали синеют горные гребни. В маленькой узкой келье стоит седалище монаха, на котором он проводит большую часть жизни, оставаясь в сидячем положении и ночью, во время сна. Перед седалищем маленький стол и подальше коврик для посетителей. У ламы только две книги — сочинения Миларайбы, на стене одна только икона — изображение Миларайбы; больше в келье ничего нет, узкое окошко и крошечная железная печка. Сам отшельник, средних лет, одет просто, бедно, но чисто; у него ласковый, пристальный и грустный взгляд, как-то странно напоминает его лицо — лицо маленького ребенка. Он не ест мяса, не ездит верхом, не носит обуви из кожи и не принимает подношений верующих. Когда-то он жил в соседнем монастыре племени байт, прошел там курс философского факультета, славился как хороший художник. Он писал, его перу принадлежит несколько сочинений на тибетском языке; совершил путешествие в знаменитый тибетский монастырь Лавран. Он уже занимал одну важную монастырскую должность, и по округе уже начинала идти о нем слава как о знаменитом ламе. Но он вдруг оставил все, свой монастырь, своих учеников, литературу и живопись и ушел в пустыню, стал отшельником-созерцателем. Он не раз рассказывал мне, что на мысли об отшельнической, созерцательной жизни навели его чтения и размышления о жизни Будды и творениях Миларайбы. Он понял тогда тщету монастырской жизни, ненужность школьной философии, ему захотелось теперь же, у себя на родине воскресить в жизни примеры Будды и Миларайбы, жить среди природы, не имея ничего, любя все живое, и духов, и людей, и животных, и всецело предаваясь созерцанию. На мои вопросы, почему он не идет с проповедью своих мыслей в народ, почему не призывает всех оставить монастыри, он

отвечал, что не хочет никого осуждать, не желает никакой смуты, его жизнь сама пусть будет проповедью; наконец, его путь не для всех еще приемлем, есть и другие пути, пусть бедные живые существа медленно шествуют по ним, все возвышаясь; он же любит и радуется всему сущему. Поэтому он не уединяется совершенно, а поскольку это возможно принимает всех, желающих к нему обратиться. Вот поэтому-то он иногда покидает свою келью и идет провести несколько дней в бывший свой монастырь порадоваться тому, что ученики его не забыли закона Будды; вот почему избирается он на зеленые сопки и заходит в веселые рощицы, чтобы порадоваться там вместе с горными и лесными духами, посмотреть, как берегут они свое царство: зеленые травы, трескучих цикад, диких антилоп. Пришлось мне раз встретиться с отшельником во время одного его такого странствия. Отшельник шел тихо-тихо, нагнувшись, медленно отстраняя посохом насекомых, попадавших на его пути, чтобы не раздавить случайно.

Другой монах — наш соотечественник, калмык из Астраханских степей, звали его Бадма Боваев. Поступив мальчиком в монастырь, он по бедности не мог в нем оставаться и продолжать изучение молитв и должен был поступить в услужение к одному богатому калмыку. Здесь повстречал его один выдающийся буддийский деятель, приближенный далай-ламы, тоже наш соотечественник, известный Агван Доржиев²⁸. Он обратил внимание на молодого служку и предложил ему ехать в Тибет учиться, чтобы стать ученым ламой. Молодой Боваев с радостью согласился. Добравшись до Тибета, он был помещен в Брайбунский монастырь, где и прожил 12 лет, изучая все отрасли буддийского знания. Затем он получил степень лхарамбы, т. е. доктора философии, и вернулся на родину. Бадма Боваев резко отличался от представителей своего круга своей пламенной любовью к философскому буддизму, который он только и признавал за буддизм. Он сам хорошо знал теорию тантризма и очень дивился волшебным достижениям тантрийских волхвов, но решительно отказывал тантризму место в буддизме. Тантризм — удивительное явление, говорил он, я сам был свидетелем дивных дел; это так, ему можно удивляться, как хотя бы техническим успехам европейцев, но это не буддизм во всяком случае. За буддизм он признавал только то, что находится в сутрах и в творениях великих индийских писателей эпохи расцвета буддизма в Индии. Тибетских писателей-святителей он признавал только отчасти, даже самого Цзонкабу.

Вернувшись на родину, Боваев стал директором только

что впервые в калмыцкой степи основанного буддийского философского факультета, мечтал о реформах религиозной жизни в родных степях и о национальном возрождении калмыков, написал несколько сочинений на тибетском и калмыцком языках. Летом и осенью 1917 года в Астрахани и Башанте читал он калмыцкой учащейся молодежи лекции по философии буддизма, которые были так восторженно приняты и которые долго не забудутся. Потом он приехал сюда, в Петроград. Еще в Тибете он особенно заинтересовался математикой и астрономией. Теперь он мечтал расширить свои познания, он мечтал и стремился овладеть европейской наукой и совмещать в себе ученого буддийского монаха и европейски образованного астронома. Наверное, он достиг бы этого. Но, в самом начале этого дела он погиб, будучи раздавлен трамваем. Когда его гроб провозили по улицам Петрограда, многие встречавшиеся крестились и, конечно, никому в голову не приходило, что провозят останки славного буддийского монаха.

Буддизм, в той форме, в какой он существует в Тибете и Монголии, до сих пор остается живой верой многих миллионов людей, до сих пор чарует ум и сердце человека Центральной Азии, выдвигает разных выдающихся деятелей. Он не сказал еще своего последнего слова. Изучение этой формы буддизма чрезвычайно важно для познания души и жизни центральной Азии. Важно оно и для познания собственного буддизма, его древней формы. Если наметился теперь путь изучения Японии — Китай — Индия, то намечается и другой, ведущий в ту же Индию через Монголию и Тибет.

Примечания

¹ Ламаизм — в европейской литературе обозначение центрально-азиатской формы буддизма, от слова «лама» — духовное лицо (букв. «высочайший»). В тибетском языке слова «ламаизм» нет. Буддизм называется «чой» (закон, учение), в монгольском — шара-шаджин (желтая вера). — см.: Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973. С. 3—4.

² Срон-цзан-гам-по (Сроцзан-Гамбо) — (617—694) — тибетский правитель, основатель Туфанской династии. С его именем связано начало истории буддизма в Тибете. Сроцзан-Гамбо заключил брачный союз с китайской принцессой Вэнь-чэн и непальской принцессой Бхрикути. Обе они исповедовали буддизм и привезли в Тибет многочисленные предметы культа, статуи Будды, священные книги. Сроцзан-Гамбо покровительствовал буддизму, при нем началось строительство Лхасы — столицы и рели-

гиозного центра Тибета, множества храмов. См.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 187; Wang Fugen. Highlights of Tibetan History. Beijing, 1984.

³ Тонми Самбода (Тхонми Самбхота)— в царствование Сроцзан-Гамбо по его приказанию посетил Кашмир в 632 г. У пандита Дэвавит-симха изучил санскрит. По возвращении в Тибет из пятидесяти букв санскритского алфавита создал тридцать букв тибетского письма. Перевел *Ратнамечха-сутру*. См.: Кычанов Б. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975. С. 34; The Blue annals. — Рерих Ю. Н. Избранные труды. М., 1967. С. 316.

⁴ Шантиракшита (Шантаракшита)—(ок. 725—788, другая датировка 792)—один из первых проповедников буддизма в Тибете, выходец из Индии, из бенгальского царского рода. Видный деятель в истории буддизма. Шантаракшита получил традиционное буддийское образование, стал пандитом, потом — монастырским наставником и главным настоятелем монастыря-университета в Наланде. Руководил миссионерской деятельностью буддистов в Непале и Тибете. В Тибет был приглашен правителем Тисрон-дэнцаном. Деятельность Шантаракшиты в Тибете не сразу увенчалась успехом. Его проповедь носила по преимуществу этический характер; идеал ученого монаха, который олицетворял Шантаракшита, сначала оказался не близок тибетцам. Тогда Шантаракшита предложил пригласить в Тибет Падмасамбхаву (см. примеч. 5), который начал проповедь учения в ином духе.

В последующих, более успешных миссиях в Тибет Шантаракшита обосновался в монастыре Самье, построенном Падмасамбхавой, и организовал там центр буддийского образования по индийскому образцу. Известен факт двух «великих диспутов» Шантаракшиты с бенгальскими жрецами, в которых он одержал победу. Шантаракшита — автор сочинения *Таттвасанграха*, в котором он развивал диалектику философской школы мадхьямики, отрицал принцип божественной первопричины мира. См.: Андросов В. П. Шантаракшита и проникновение индийского буддизма в Тибет/Народы Азии и Африки. 1981, № 6; The Blue Annals; Кычанов Б. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов.

⁵ Падма-Самбава (Падмасамбхава), букв. „рожденный в лотосе“, индийское имя — Падмакара, — индийский миссионер, знаменитый деятель тибетского буддизма. Приход Падмасамбхавы в Тибет датируется 748—749 гг. Его проповедь тантризма (см. примеч. 9) оказалась более близкой тибетцам, чем философия Шантаракшиты. Падмасамбхава истолковал некоторые идеи бон (см. примеч. 11) в буддийском духе — веру в божества-охранители и злые силы, обожествление основателя доктрины. Тибетских правителей, покровительствовавших буддизму, он назвал воплощениями бодхисаттв; отменил обет безбрачия для монашества, создавал атмосферу чудесного. В 787 г. по его инициативе началось строительство монастырского комплекса Самье, в котором первым был сооружен храм Авалокитешвары.

Падмасамбхава приобрел в Тибете многих учеников и считается основателем школы Ньингмапа, что датируется ок. 750 г. Учение ньин-ма-па относится к разряду тантрийских школ, для доктринальной основы характерен культ божеств, особенно в их «ужасной», «гневной» ипостаси, персонифицирующих все, что мешает выходу из сансары.

Ньин-ма-па просуществовала в качестве самостоятельного направления до разгрома буддизма в Тибете Ланг-Дармой.

Деяния Падмасамбхавы породили в Тибете большое число апокрифических сочинений, наряду с историческими сведениями содержащих сюжеты явно пропагандистского и легендарного характера. См.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 163—167; Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов, С. 205—208; Snellgrove D. L., Richardson H. E. A. Cultural History of Tibet; Conze E. Buddhism. Its essence and development, L., 1951.

⁶ Царь Ланг Дарма (Лан-Дарма) — (841—901) — был старшим братом правителя Ралпачана, покровительствовавшего буддизму. Сам Дарма стоял во главе бонской оппозиции. Среди сановников Ралпачана нашлись сторонники бон, которые и убили правителя. Трон занял Дарма, что означало победу антибуддийской линии в политике. Проповедь и практику буддизма запретили, храмы опечатали, ламы лишились своих привилегий. Многие буддисты — миряне и монахи — бежали. Буддийские проповедники объявили Дарму перерождением бешеного слона, в древности поклявшегося уничтожить буддизм. В то время буддизм еще не завоевал политического влияния на население, поэтому такая пропаганда не привела к социальным волнениям. Оставалось только физически устранить Дарму, что и исполнил лама-отшельник Лха-лунбал-дордже, которому во сне явилась богиня Лхамо в гневном образе и повелела убить Дарму во имя защиты буддизма. Для идеологического обоснования возможности убийства в крайних обстоятельствах привлекался текст *Ньяятрейяпрадипа*, из которого следовало, что через насильственную смерть дурной человек быстрее вновь возродится в человеческом облике.

Упоминание об этом эпизоде есть в книге Г. Н. Потанина «Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия». Т. I—II, СПб, 1893. См. также: Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета; Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов.

⁷ Джо-бо Атиша (982—1054) — один из важнейших буддийских миссионеров в Тибете, выходец из Индии. Индийское имя — Шриджняна-Дипанкара. Прибыл в Тибет в 1038 г. (по другим источникам — в 1042 г.). Деятельность Атиши в Тибете разворачивалась в эпоху возрождения буддизма после разгрома его Лан-Дармой. Атиша принес в Тибет форму буддизма, распространенную в Индии в его время, предпринял попытку объединения уже сформировавшихся сект, восстановил в Тибете буддийскую философию. Благодаря Атише в Тибете развилась астролого-астрономическая система Калачакра (Колесо времени), сформиро-

балась школа кадампа. (см. примеч. 10). Атиша проповедовал строгое выполнение этических норм буддизма, организацию сангхи (монашеской общины) в том виде, как было во времена Учителя.

Атиша написал и перевел большое число сочинений. Так, *Бодхипатхарадида* («Светильник для пути просветления») содержит типологию человеческих существ по способности их к успехам в религиозной практике. Наиболее полно эта способность выражена у тех, кто должен достигнуть состояния бодхисаттвы. Специально пути бодхисаттвы посвящено сочинение Атиши *Бодхисаттваманьявали* («Драгоценная гирлянда бодхисаттвы»). Сочинения Атиши переводились, в частности, на монгольский язык. Так, Б. Я. Владимирцов перевел с монгольского фрагмент одного из этих сочинений под названием «Рассказ о волшебстве» (см. Восток, № 2, Пг., 1923), посвященный обоснованию иллюзорности внешнего мира.

После его смерти недалеко от Лхасы в месте погребения воздвигли большую ступу. См.: Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. С. 217; Chattopadhyaya A. Atisa and Tibet. Calcutta, 1967.

⁸ Бромтон (Бром-тон-ба) — (1008—1064) — последователь Атиши. После смерти наставника проповедовал в Радэне и основал там монастырь — центр школы кадампа.

⁹ Тантризм — течение в буддизме, многое почерпнувшее из индуизма. Восходит к древним магическим практикам земледельческих культов. В Тибете получила развитие так называемая тантра левой руки, характеризующаяся поклонением женским божествам, благодаря энергии которых божества, символизирующие мужское начало, приобретают подлинное могущество.

Буддийский тантризм возродил идею единения женского и мужского начала как ведущих принципов миропостроения и организации космоса.

Основными практиками в тантризме являются повторение специальных заклинательных текстов, ритуальные жесты и танцы, идентификация с божеством в специальном виде медитации. См.: Conze E. Buddhism..., p. 176—178; Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. С. 192—194.

¹⁰ Ка-дам-па (кадампа) — букв. «слова наставлений» — базирующаяся на учении Махаяны школа тибетского буддизма, проповедовала идеал монашества, ввела институт духовного наставничества. На учении кадампы в большой степени сказались взгляды Атиши. Его ученик Бромтон в 1057 г. основал монастырь Радэн, ставший центром кадампы. Идеологической основой для проповеди являлось сочинение Атиши «Светильник для пути просветления», главной фигурой пантеона — бодхисаттва Авалокитешвара. В проповеднической практике широко использовалась разработанная Атишей классификация людей на три разряда (см. примеч. 7).

Большую роль в укреплении этой школы сыграл Потоба (1027—1105), прославившийся как проповедник. В целях доходчивости он иллюстриро-

вал свои проповеди назидательными рассказами, в сюжетной основе восходившими к индийским источникам.

Однако долговременного влияния на религиозную и политическую жизнь Тибета эта школа не приобрела. — См.: Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. С. 220—221; Snellgrove D. L., Richardson H. E. A Cultural History of Tibet, L., 1968.

¹¹ Бон-по, бон — автохтонный культ в Тибете, ассимиляция многих элементов которого придавала такую своеобразную окраску тибетскому буддизму. В то же время бон заимствовал буддийские элементы. В практике и картине мира бон сохранились шаманистические верования и древние архетипические представления о вселенной: мировое дерево, гилозоизм, культ гор-божеств, жертвоприношения. См.: Snellgrove D. L. Nine Ways of Bon. L., 1967; Бураев Д. И. Тибетские источники о происхождении и роли религии бон в становлении тибетского государства. Автореферат. Л., 1987; Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов; Kvaerne, Per. Tibet bon religion. Leiden, 1985.

¹² ... *поэта-отшельника Миларайбы*. ... Миларайба — (Миларайпа, Миларепа) — (1040—1123) — тибетский поэт-отшельник, уроженец южного Тибета. До принятия буддизма обучался шаманскому искусству, прошел долгий путь духовных исканий, пока не познакомился с Мар-пой — переводчиком и стал его учеником. Мар-па основал школу карджудпа, к которой примыкал и Миларепа. Идеи карджудпы были близки индийскому тантризму, воспринятому Мар-пой от своих учителей Тилопы и Наропы во время путешествия в Индию.

Мировоззрение Миларепы проникнуто идеями аскезы, смирения. Его биография, подобно жизненному пути других видных деятелей тибетского буддизма, послужила основой для пропагандистских сочинений житийного характера с большим количеством легендарных деталей.

Сочинение самого Миларепы «Милай гургум» (Сто тысяч песен Милы) стало одним из самых популярных и любимых в народе произведений тибетской литературы, которые переводились на многие языки буддийского мира. В иконографии Миларепа изображается в образе аскета. См.: Evans-Wentz W. Y. Tibet's Great Yogi Milarepa. Oxford, 1928; Laufer B. Milaspa 1922; Востриков А. И. Тибетская историческая литература: Владимирцов, Б. Я. Из лирики Миларейбы // Восток, № 1, 1922.

¹³ ... *учение о «Пустоте»*. ... — имеется в виду шуньята — один из постулатов философской школы мадхьямиков, основанной Нагарджуной. В мировоззрении этой школы реальным признавалось только то, что не было включено в причинно-следственную зависимость, не имело атрибутов и не зависело от актов сознания. См.: Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму, с. 210—242; McGovern W. M. Introduction to Mahayana Buddhism. L., 1922, p. 22—23; Obermiller E. The Term synyata and Its Different Interpretations, Based Chiefly on Tibetan Sources. — JGIS, v. 1, № 2, p. 105—117.

¹⁴ ... увлечений волшебством, дающим сладость мести... — Имеется в виду эпизод из биографии Миларепы. Когда отец Миларепы умер, дядя, вопреки его последней воле, выгнал мальчика с сестрой и матерью из дома. Они очень бедствовали, и мать направила его к бонским жрецам овладеть магическими искусствами, чтобы с их помощью покарать коварных родичей. Когда Миларепа достаточно научился волшебству, он явился на брачный пир старшего сына своего дяди и посредством магических умений превратил домашний скот в различных гадов, поубивал родню и гостей, разрушил дом. «Всего там погибло тридцать пять человек, среди них невеста и все сыновья моего дяди. Облака дыма и пыли заслоняли небо. Мертвые тела мужчин, женщин, детей, ослов громоздились среди руин». Его мать, увидев результаты магических действий Миларепы, вскричала: «Как я рада, что могу насладиться этим зрелищем! Никакая другая минута моей жизни не сравнится с этой радостью победы». — См.: Evans-Wentz W. Y. Tibet's Great Yogi Milarepa. L., 1928, p. 70—71.

¹⁵ Секта сакияба — восходит к деятельности Бругмы (992—1074), современника Атиши. Основана на учении «путь и плоды деяний», сходном с тантризмом. Центром деятельности был монастырь Сакия (основан в 1073 г.). Иерархи этой секты в XI—XIV вв. пользовались большим влиянием, в частности, благодаря поддержке императора Хубилая. См.: Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. С. 217—218.

¹⁶ Монгольский император Хубилай — основатель Юаньской династии (1271—1368) в Китае. Завоевав Китай, установил зависимость Тибета от Монголии, объявил буддизм государственной религией Монголии. См.: Rossabi M. Khubilai Khan: his life and Time. 1988.

¹⁷ ... еще при Чингис-хане... — имеется в виду, что носители буддизма были среди покоряемых Чингис-ханом народов, и, таким образом, происходила трансмиссия буддийской идеологии. См.: Владимирцов Б. Я. Чингис-хан. М., 1922; Бартольд В. В. Образование империи Чингис-хана. — Соч. Т. 5.

¹⁸ ... Цзонкаба... (Цзонхава) — (1357—1419) — великий деятель буддизма. Родился в провинции Амдо. В месте его рождения был потом со- оружен монастырь Гумбум.

Проповедническую деятельность Цзонхава начал в 1394 г., поселившись в окрестностях Лхасы. К этому времени он был глубоким знатоком Хиняны и Махаяны.

Основное сочинение — «Лам-рим чэн-по» (Великий путь по ступеням мудрости) стало опорным текстом тибетских буддистов.

Историческое значение деятельности Цзонхава — реформирование разрозненных сект буддизма и основание школы гелугпа, ставшей канонической и получившей в дальнейшем преимущественное положение в Тибете. Цзонхава принадлежит также заслуга формирования церковной иерархии, что закрепило политические позиции ламского духовенства, и реформа буддийской иконографии.

Многочисленные биографии Цзонхавы составили обширный раздел тибетской литературы. См.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература; Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973. С. 30—41.

¹⁹ мон. Галдан — полное название Брог-ри-галдан-намбар-чхял-бий-лин (Уединенно-горское вполне радостное обиталище полного победоносца). Расположен в восточных окрестностях Лхасы. Был основан Цзонхавой около 1409 г., что считается временем установления школы гелугпа. Главная святыня монастыря — золотая ступа с мощами Цзонхавы. Подробнее см.: Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник. С. 165—169.

²⁰ Тумэтский Алтан-хан (1507—1582) — потомок Чингис-хана в 17-м поколении. В 1570 г. вместе с ордосским Сэен-ханом пригласил в Коко-хото тибетского буддийского иерарха Соднем чжампо, желая распространить веру в Монголии. Они приняли его с большими почестями и дали титул далай-ламы. В Коко-хото они воздвигли буддийский монастырь и статую Шакьямуни. Они также изготовили копию Трипитаки на золоте и серебре. Алтан-хан всячески поощрял буддизм и преследовал старую шаманскую веру. Его внук стал четвертым Далай-ламой, который размещался в Лхасе и много содействовал улучшению отношений между Тибетом и Монголией.

²¹ Агван-Лобсан (1617—1682) — «Великий» пятый Далай-лама. Вошел в историю как поборник усиления политической власти духовенства. Многие тома его сочинений до сих пор изучаются в тибетских монастырях. Это исторические работы, в том числе в жанре царских родословных, где история правителей Тибета излагается в контексте развития и упрочения буддийской веры. Агван-Лобсан написал также свою автобиографию, преданно изучаемую буддистами. См.: Востриков А. Я. Тибетская историческая литература.

²² ... *Гендун-дуб* — Гендундуб (1391—1474) — ученик и последователь Цзонхавы, первый Далай-лама. Основатель (в 1447 г.) монастыря Даший-Лхунбо (букв. «масса благополучия»). По преданию, Гендундуб в 1414 г. в монастыре Даший-донха был приближен Цзонхавой, который не расставался с ним до смерти. По смерти Цзонхавы Гендундуб проповедовал в разных местностях Тибета.

²³ *Гуши-хан... сыграл роль Пипина-Короткого...* — Гуши-хан (1582—1654) получил свой титул за то, что уладил спор между халхасцами и ойратами. Пятый Далай-лама Агван-Лобсан, стремясь к усилению политических позиций буддийского духовенства, призвал Гуши-хана в Тибет. В 1640 г. Гуши-хан вторгся в Тибет и посредством военного вмешательства усилил власть Далай-ламы. Пипин Короткий — Первый король из дома Каролингов (VIII в.), известный вниманием к политическим аспектам папства. Б. Я. Владимирцов уподобляет Гуши-хана Пипину Короткому, в частности, по эпизоду, приведенному выше.

²⁴ мон. Брайбун — расположен в западных окрестностях Лхасы. Основан в 1416 г. учеником и последователем Цзонхавы Даший-балданом (1379—1448). Полное название монастыря — Балдан-Брайбун — «Блестя-

шая куча плодов». Самый большой из «желтошапочных» монастырей Тибета. Это усыпальница 2, 3, 4-го далай-лам. Известен почитанием пророчателей. — Подробнее см.: Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 1. Новосибирск: Наука, 1981. С. 171—181.

²⁵ Шантидева — буддийский философ VII—VIII вв., последователь школы мадхьямика—сватантрика. Посвящение в монахи прошел в центре буддийской учености — монастыре Наланде. Некоторые его сочинения были включены в канонические собрания Ганджур и Данджур: *Шикшасамуччая* («Собрание поучений» опубликовано в 1-м томе «Библиотеки буддики»), *Сутрасамуччая*, *Бодхисатва-чарьяватара* («Вступление в поступки бодхисатвы» — санскритский текст опубликован И. П. Минаевым).

Европейские исследователи неоднократно обращались к последнему памятнику, великолепно сочетавшему глубокое философское содержание и поэтическую форму. Поэма Шантидевы переводилась де ла Валле-Пуссеном, Л. Д. Барнеттом, Л. Фино. Монгольский перевод публиковался Б. Я. Владимирцовым (*Bodhicaryavatara Santideva*. Монг. пер. Chos-Kyi hod-zer'a. I. Bibl. Buddhica. XXVIII). Переводилось это сочинение и на тибетский язык, оно хорошо известно также бурятам и калмыкам. Образованное буддийское духовенство считало долгом не только знать поэму и литературу о ней, но и выучивать содержание наизусть.

Достоверные исторические сведения о Шантидеве немногочисленны; он упоминается в трудах тибетского историка Будона и в «Истории буддизма в Индии» Даранатхи. См.: Pezzali A. Santideva. *Mystique bouddhiste les VII et VIII siècles*. Firene, 1968.

²⁶ Лавран (Лабран). Полное название — Лабран-дашийнчил — «Ламский дворец — круговорот благ». Основателем его считается уроженец Амдо Агван-цзондуй (1648—1721) из окружения пятого Далай-ламы, известный своими учеными трудами. Основная святыня — позолоченная статуя будды Майтреи. См.: Цыбиков Г. Ц. Ук. соч. С. 50—52.

²⁷ Таши-Лхумпо (Даший-Лхунбо) — монастырь в Тибете, основанный в 1447 г. Гендундубом, учеником и последователем Цзонхавы. В этом монастыре находятся пять храмов с золочеными крышами, внутри которых помещены субурганы пяти банченей. Также в Даший-Лхунбо расположен дворец банченей. Главная святыня монастыря — статуя Будды, отлитая, по преданию, еще при Гендундубе. См.: Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник... С. 183—185.

²⁸ ... *небезызвестный Агван Доржиев*... — Агван-Лобсан Доржиев — (1857—1938) — выходец из Калмыкии, видный деятель из окружения Далай-ламы XIII, российский подданный. В Брайбунском монастыре в Тибете А. Доржиев получил буддийское образование и титул лхарамба — высшая ученая степень для буддиста. Будучи духовным наставником и доверенным лицом Далай-ламы XIII, создал в его окружении политическую группировку пророссийской ориентации, оказавшую большое влияние на внешнюю политику Тибета. А. Доржиев являлся дипломатическим посредником между Тибетом и Россией, помог Далай-ламе бежать в Мон-

голию незадолго до захвата Лхасы англичанами в 1904 г. Приезжая в Петербург с дарами и письмами от Далай-ламы, что он делал неоднократно начиная с 1898 г., благодаря протекции кн. Э. Э. Ухтомского завел связи при дворе Николая II и был удостоен высочайшей аудиенции.

А. Доржиев оказывал услуги российским исследователям Центральной Азии — П. К. Козлову, Ф. И. Шербатскому и др. В 1899 г. был принят в Императорское Географическое общество членом-соревнователем.

А. Доржиев — инициатор и фактический руководитель строительства буддийского храма в Петербурге. Эта идея Доржиева фундировалась в его концепции «великой буддийской конфедерации», т. е. объединении на культурно-экономической основе народов Монголии, Тибета и России. В 1906 г. по поручению далай-ламы организовал высшее философское учебное заведение для буддистов Калмыкии, просуществовавшее до 1931 г. После начавшихся гонений на ламаизм в Калмыкии в 1933 г. написал письмо М. И. Калинину с просьбой сохранить центр буддийской учености. Несмотря на то что Доржиев занимал высокий пост Полномочного Представителя Тибета, его просьба не была удовлетворена, школу закрыли, а ее имущество продали с торгов. Наиболее ценные предметы культа были переданы в один из республиканских музеев. См.: Андреев А. И. О закрытии высшей буддийской конфессиональной школы Цаннид Чойра в Калмыкии. — Альманах «Orient». Вып. 1. С. 152—159. СПб. 1992.

А Доржиев играл одну из главных ролей в обновленческом движении, признавшем Советскую власть и исходившем из необходимости реформирования ламаистского быта в новых условиях. Однако на рубеже 30-х гг. обновленчество было предано опале как несовместимое с господствующей атеистической идеологией.

В 1937 г. в возрасте 85 лет А. Доржиев переселяется в Бурятию, в Ацагатский дацан. В том же году был арестован и помещен в тюрьму в Улан-Удэ, где и скончался 29 января 1938 г. Реабилитирован в 1957 г.

Биографические сведения об А. Доржиеве см.: Берлин Л. Е. Хамбо-Агван-Доржиев. Новый Восток, 1923, № 3. С. 139—156; Герасимов А. К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964; Андреев А. И. Из истории Петербургского буддийского храма // Альманах «Orient». С. 6—38.

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо предисловия	3
Введение. Формирование буддийского философского дискурса (Исторические особенности мышления)	5
Примечания	18
 <i>Часть первая.</i> Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии	
Глава 1. Что такое буддийский канон?	22
Глава 2. Учение о Четырех благородных истинах (Религиозно- доктринальный и философский аспекты)	29
Глава 3. Социальная значимость религиозных идеалов двух на- правлений в идеологии буддизма. Соотношение религии и философии	37
Примечания	44
 <i>Часть вторая.</i> Четыре системы буддийской классической религиоз- но-философской мысли	
Глава 1. Дхарма — центральное понятие буддийской философии	47
Глава 2. Определяющая роль концепции дхармы в формировании философского дискурса школ классической индобуддий- ской традиции	52
Примечания	66
 ПРИЛОЖЕНИЕ. Васубандху. Извлечения из третьего раздела трактата «Энциклопедия Абхидхармы» (о причинно-зависимом возникновении)	
	68
 <i>Часть третья.</i> Буддийская космология в трактате Васубандху «Эн- циклопедия Абхидхармы»	
Глава 1. Особенности буддийского космологического мышления	89
Глава 2. Обзор космологической проблематики	106
Глава 3. Человек, общество, царская власть	119

Глава 4. Учение о времени как рамка соотнесения космологических сведений	134
<i>Часть четвертая.</i> Зрительно-числовые коды в космологической модели Васубандху	148
Примечания	170
ПРИЛОЖЕНИЕ. Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел третий (фрагменты перевода)	173
<i>Часть пятая.</i> Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция)	188
Глава 1. Космологические представления древнего Китая	189
ПРИЛОЖЕНИЕ. Чжоу Дуньшань. Объяснение схемы Великого Предела	209
Глава 2. Космография, пантеон, загробная жизнь и представления о происхождении общества в добуддийском Китае	213
Глава 3. Взаимодействие буддийских и традиционных китайских представлений о мире	237
Примечания	262
<i>Часть шестая.</i> «Блаженные небеса и адские земли»: потусторонний мир раннего китайского буддизма популярных форм	268
Примечания	316
<i>Часть седьмая.</i> Буддизм в мировоззрении аристократии раннесредневекового Китая	321
Глава 1. «Сын Неба-Пуса». К социально-политической истории раннесредневекового китайского буддизма	325
Глава 2. Идея «неуничтожимости духа», или то, о чем никогда не говорил Великий Благой	347
Примечания	361
<i>Часть восьмая.</i> Буддийский взгляд на мир в работах отечественных востоковедов	373
Глава 1. Космологическая проблематика в контексте российских буддологических исследований начала XIX — первой трети XX в.	373

Глава 2. Первая буддийская выставка в Петербурге	392
Примечания	397
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Очерк С. Ф. Ольденбурга «Первая буд- дийская выставка в Петербурге»	403
Примечания	420
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Лекция Б. Я. Владимирцова «Буддизм в Тибете и Монголии»	429
Примечания	450

Буддийский взгляд на мир

Редактор *Н. П. Дралова*
Художественный редактор *Л. А. Морозова*
Технический редактор *М. Г. Столярова*
Корректоры *Е. А. Зубкова, С. П. Доничкина*
Выпускающий *О. Я. Карманова*

Лицензия ЛР № 060180 от 09.09.91.

Сдано в набор 24.12.93. *Подписано в печать 04.05.94. Формат 60 × 90^{1/16}.
Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Усл. печ. л. 29,0. Тираж
5000 экз. Заказ 183.

Издательство «Андреев и сыновья»
196143, Санкт-Петербург, а/я 176, ул. Орджоникидзе, 5

Ордена Трудового Красного Знамени ГП «Техническая книга» типогра-
фия № 8 Мининформпечати РФ
190000, Санкт-Петербург, Прачечный пер., д. 6