

БУРЯТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

*На правах рукописи*

ЧЕБУНИН Александр Васильевич

**ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ**

Специальность 09.00.11 – социальная философия

ДИССЕРТАЦИЯ  
на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Научный консультант:  
доктор философских наук,  
профессор, Л.Е. Янгутов

Улан-Удэ  
2010

# ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО В КИТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ

<b>Введение</b> .....	3
<b>Глава 1. Проникновение и становление буддизма в социально-культурной традиции Китая</b>	
1.1. Формирование и развитие буддизма как результат социально-политической трансформации древнеиндийского общества.....	15
1.2. Начальный период проникновения буддизма в социально-культурную традицию Китая.....	30
1.3. Становление китайского буддизма.....	51
1.4. Социально-антропологические концепции в китайском буддийском каноне...79	
<b>Глава 2. Теоретические аспекты учения китайского буддизма о человеке</b>	
2.1. Основные концептуальные понятия в китайском буддизме.....	95
2.2. Сущность и значение метафизических и антропологических концепций в буддийском учении.....	113
2.3. Теория раннего буддизма о сущности и природе человека.....	122
2.4. Сущность и природа человека в китайском буддизме.....	140
<b>Глава 3. Учение о развитии личности в социальной практике китайского буддизма</b>	
3.1. Социальная база буддизма.....	169
3.2. Концепция самосовершенствования человека в раннем буддизме.....	191
3.3. Совершенствование личности в китайском буддизме.....	213
3.4. Идеальный тип личности в китайском буддизме.....	252
<b>Глава 4. Учение китайского буддизма об обществе</b>	
4.1. Буддизм о происхождении и функции общества.....	276
4.2. Концепции семьи и государства в китайском буддизме.....	298
4.3. Концепция сангхи в китайском буддизме.....	323
<b>Заключение</b> .....	346
<b>Библиография</b> .....	357

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** В настоящее время Китайская Народная Республика выдвигается на ведущие позиции мировой авансцены. Являясь одной из самых древних из ныне существующих цивилизаций, Китай демонстрирует выдающиеся достижения в экономической, социально-политической и духовной сферах общественной жизни. Эти достижения естественным образом привлекают к себе всеобщее внимание, усиливается интерес к поиску того потенциала, который позволил Китаю достичь подобных результатов.

В поисках сущностных особенностей этого потенциала исследователи в первую очередь обращаются к традиционной духовной культуре Китая, в том числе и к феномену китайского буддизма, чье понимание человека и общества представляет собой одну из цивилизационных опор Китая.

Буддизм, начавший распространяться в Китае с I в. н. э., после длительного процесса китаизации стал существенным фактором развития китайской культуры и неразрывной частью китайского мировоззрения. Выступая наряду с конфуцианством и даосизмом одним из устоев китайской цивилизации, он сохраняет свою значимость и в настоящее время, определяя многие стороны социально-культурного развития китайского общества.

В своей основе буддизм представляет собой учение о человеке, его сущности и природе, пути его духовного спасения и, как следствие этого, социальной практике совершенствования личности и общества. Вполне определенно можно утверждать, что антропологическая и социальная проблематика является одной из доминирующих и основополагающих частей буддийского учения. Поэтому без детального и системного исследования его социально-антропологических концепций правильное понимание буддизма, сущности и социального значения его философско-религиозного осмысления человека и общества невозможно. Другими словами, настоящее исследование поможет конкретно определить, в чем заключаются характерные особенности буддийского учения о человеке и обществе, в чем состоит его актуальность для человека, общества и их развития, и почему оно было

востребовано в прошлом и не теряет своей значимости в настоящее время. В период гуманитарного кризиса и поиска духовных ориентиров опыт китайского буддизма в гуманизации общества и духовном развитии личности приобретает огромное значение.

Соответственно, правильное научное понимание учения китайского буддизма о человеке и обществе, его влияния на культурное и социально-политическое развитие Китая поможет лучше понять своеобразие культуры этой страны и истоки современного китайского взлета, а также обозначить возможность использовать этот опыт в российских условиях.

В современную эпоху глобализации также весьма актуально выявление общих духовных ценностей различных культурных традиций. Данные ценности представляют собой фундамент прочных межкультурных связей и разрешения геополитических проблем на основе объективных критериев и принципов взаимоуважения и равноправия. Следовательно, исследование социально-антропологического учения китайского буддизма позволит четче обозначить его духовные ценности и найти общие точки соприкосновения китайской и российской культур, на основе которых строится диалог геополитических партнеров.

**Состояние и степень изученности темы.** Антропологические и социальные концепции китайского буддизма представлены во многих исследованиях, как в Китае, так и за его пределами. При этом в самом Китае в настоящее время наблюдается подлинный бум буддологических исследований, анализирующих различные аспекты буддийского учения, которыми занимаются как ученые, так и сами буддисты. Среди этих исследователей следует особо отметить работы Гао Чжэньнуна (高振农), Дун Сюэцзюй (董秀菊), Инь Шуня (印顺), Лай Юнхяя (赖永海), Ма Тяньсяна (麻天祥), Ма Шутяня (马书田), Се Чжунгуана (谢重光), У Синьжу (吴信如), Фан Литяня (方立天), Хуан Куя (黄奎), Хун Сюпина (洪修平), Чэнь Яньчжу (陈燕珠), а также буддистов, занимающихся исследовательской работой Хунсюе (弘学) и Шэн-яня (圣严). В их исследованиях, раскрывающих широкую

панораму истории, теории и практики китайского буддизма, непременно затрагиваются проблемы человека и общества.

Так, в исследовании Лай Юнхая социально-антропологические аспекты буддизма анализируются в контексте таких сложных историко-культурных проблем, как буддоизация Китая и китаизация буддизма.<sup>1</sup> В работах Ма Тяньсяна, Хун Сюпина и Инь Шуня показан процесс адаптации буддийских концепций человека в китайской культурной среде в контексте становления и развития школы Чань.<sup>2</sup> Проблемы китаизации буддийских концепций человека и общества анализируются и освещаются в работах Гао Чжэньнун,<sup>3</sup> Се Чжунгуана,<sup>4</sup> Хуан Куя,<sup>5</sup> а также в коллективном исследовании «Основные сведения по китайскому буддизму».<sup>6</sup> Дун Сюэцзюй рассматривает буддийское понимание человека и общества с позиций религиозного учения и культа, раскрывая религиозный уровень социальной практики совершенствования.<sup>7</sup> Учитель Шэн-янь в своем фундаментальном исследовании также показывает социальную практику совершенствования, но уже в контексте соблюдения буддийских обетов.<sup>8</sup> В обзорных исследованиях китайского буддизма антропологические и социальные концепции затрагивали Фан Литянь, Чэнь Яньчжу, Хунсюе, У Синьжу и многие другие авторы.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> 中国佛教文化论 / 赖永海著. 北京: 中国人民大学出版社, 2007. 334 с. (Лай Юнхай. Китайская буддийская культура).

<sup>2</sup> 中国禅宗思想史略 / 麻天祥著. 北京: 中国人民大学出版社, 2007. 490 с. (Ма Тяньсян. Краткая история идеологии китайской школы Чань); 中国禅宗思想发展史 / 麻天祥著. 修订版. 武汉: 武汉大学出版社, 2007. 580 с. (Ма Тяньсян. История развития идеологии китайской школы Чань); 中国禅学思想史 / 洪修平著. 北京: 中国人民大学出版社, 2007. 326 с. (Хун Сюпин. История идеологии китайской школы Чань); 中国佛教文化历程 / 洪修平著. – 2 版. – 南京: 江苏教育出版社, 2005. (Хун Сюпин. История культуры китайского буддизма); 中国禅宗史 / 印顺著. 3 版. 南昌: 江西人民出版社, 2007. 324 с. (Инь Шунь. История китайской школы Чань).

<sup>3</sup> 中国佛教源流 / 高振农著. – 北京: 九州出版社, 2006. (Гао Чжэньнун. Истоки китайского буддизма).

<sup>4</sup> 中古佛教僧官制度和社会生活 / 谢重光著. 北京: 商务印书馆, 2009. (Се Чжунгуан. Общественная жизнь и административная система буддийского монашества в раннее средневековье).

<sup>5</sup> 中国禅宗清规 / 黄奎著. – 北京: 宗教文化出版社, 2008. (Хуан Куй. Чистые правила китайской школы Чань).

<sup>6</sup> 中国佛教基础知识 / 扬曾文主编; 中国社会科学院世界宗教研究所佛教研究室编. – 北京: 宗教文化出版社, 2008. (Основные сведения по китайскому буддизму).

<sup>7</sup> 佛解人生 / 董秀菊编著. – 呼和浩特: 远方出版社, 2007. (Дун Сюэцзюй. Как Будда объясняет жизнь).

<sup>8</sup> 戒律学纲要 / 圣严法师著. – 北京: 宗教文化出版社, 2006. (Учитель Шэн-янь. Обзор изучения обетов).

<sup>9</sup> 中国佛教哲学要义(上下卷) / 方立天著. -北京: 中国人民大学出版社, 2002, 1270 с. (Фан Литянь.

Научные исследования социально-антропологических концепций китайского буддизма за пределами Китая уступают в количественном отношении собственно китайским исследованиям. Из зарубежных авторов, осветивших в определенной степени эту проблематику, необходимо отметить С. Била (Beal S.), Э. Конзе (Conze E.), А. Райта (Wright A.F.), М. Рая (Rhie M.), Р. Робинсона (Robinson R.), Д.Т. Судзуки (Suzuki D.T.), У.Е. Сутхила (Soothill W.E.), А. Уотса (Watts A.W.), Э. Цюрхера (Zurcher E.). Так, Э. Цюрхер на основе богатого источниковедческого материала затронул концептуальное развитие учения о человеке и обществе в контексте истории раннего китайского буддизма.<sup>1</sup> С. Бил, А. Райт и Р. Робинсон рассматривали проблему личности и общества в китайском буддизме через призму его становления и адаптации в китайской социально-культурной среде.<sup>2</sup> У.Е. Сутхил в своем исследовании анализировал взаимодействие конфуцианства, даосизма и буддизма, оказавшее большое влияние на развитие антропологических концепций китайского буддизма.<sup>3</sup> Г. Дюмулен, Д.Т. Судзуки, А. Уотс рассматривали концепции человека и общества в русле учения школы Чань, самой китаизированной буддийской школы Китая.<sup>4</sup>

Среди отечественных исследователей буддизм и его социально-антропологические концепции изучали В.П. Андросов, В.П. Васильев, В.Г. Лысенко, И.П. Минаев, С.Ф. Ольденбург, О.О. Розенберг, Ф.И. Щербатской и другие исследователи. Учение китайского буддизма о

---

Основной смысл философии китайского буддизма); 佛教哲学 / 方立天著.- 长春: 长春出版社, 2006, 266 с. (Фань Литянь. Буддийская философия); 佛法要义 / 陈燕珠著.- 北京: 宗教文化出版社, 2003. (Чэнь Яньчжу. Основной смысл буддизма); 佛学概论 / 弘学编著.- 2版(修订本).- 成都: 四川人民出版社, 2006, 358 с. (Хунсюе. Обзор буддийского учения); 佛教各宗大义: 佛教的基本教理与修持 / 吴信如著.- 北京: 中国藏学出版社, 2004, 402 с. (У Синьжу. Великий смысл учения буддийских школ).

<sup>1</sup> Zurcher E. The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Incorporated, 1973.

<sup>2</sup> Beal Samuel. Buddhism in China. North Stratford, NH: Ayer Company Publishers, Incorporated, 1977; Wright Arthur F. Studies in Chinese Buddhism. New Haven, CT: Yale University Press, 1990; Wright Arthur F. Buddhism in Chinese history. Stanford, CA: Stanford University Press, 1959; Robinson Richard H. Early Madhyamika in India and China. Reprint. Livingston, NJ: Orient Book Distributors, 1976.

<sup>3</sup> Soothill W. E. The three religions of China: the interrelationship between Confucianism, Buddhism and Taoism. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Incorporated, 1973.

<sup>4</sup> Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism. New York: Grove/Atlantic, Incorporated, 1989; Судзуки Д. Дзэн-буддизм: пер. с англ. – Бишкек: Одиссей, 1993. – 672 с.; Уотс Алан В. Путь Дзэн: пер. с англ. – К.: София, 1993. – 320 с.; Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб.: ТОО «Орис», 1994. – 336 с.

человеке и обществе получило освещение в трудах Н.В. Абаева, С.А. Горбуновой, А.Д. Зельницкого, М.Е. Ермакова, А.Н. Игнатовича, М.Е. Кравцовой, С.Ю. Лепехова, В.В. Малявина, С.П. Нестеркина, Е.А. Торчинова, Л.Е. Янгутова и других авторов, которые в той или иной степени рассмотрели многие вопросы антропологических и социальных концепций китайского буддизма.

М.Е. Кравцова и В.В. Малявин изучали социально-антропологические аспекты китайского буддизма в контексте культурного взаимодействия с традиционными воззрениями китайцев,<sup>1</sup> М.Е. Ермаков – через протонародные формы китайского буддизма,<sup>2</sup> С.Ю. Лепехов – в контексте философии Махаяны.<sup>3</sup> Выделяются исследования Н.В. Абаева, представившего чаньскую концепцию личности в аспекте психического совершенствования.<sup>4</sup> Разностороннее освещение китайского буддизма и его учения о человеке и обществе получило в работах Е.А. Торчинова. Анализируя исторический процесс становления китайского буддизма, он не только рассматривает базовые социально-антропологические принципы этого учения, но и проводит их сравнение и сопоставление с традиционными, конфуцианскими и даосскими концепциями.<sup>5</sup> В исследованиях Л.Е. Янгутова социальные и антропологические аспекты китайского буддизма рассматриваются в контексте цельной философской системы этого учения и через духовное взаимодействие с традиционными учениями,<sup>6</sup> а также сквозь призму праджняпарамитских концепций.<sup>7</sup>

В целом учение китайского буддизма о человеке и обществе в

---

<sup>1</sup> Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб.: Лань, 1999, - 416 с.; Малявин В.В. Буддизм и китайская традиция (к проблеме формирования идеологического синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае : сб. ст. – М.: Наука, 1988. – 331 с., с. 256-273.

<sup>2</sup> Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. СПб. : Андреев и сыновья, 1994. - 240 с.

<sup>3</sup> Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.

<sup>4</sup> Абаев Н.В. Чань–буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1983. – 271 с.; Его же. Концепция «просветления» в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма : сб. ст. – 2-е изд. - Новосибирск: Наука, 1991. – 182 с., с. 23-46.

<sup>5</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. - 304 с.

<sup>6</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск : Наука, 1995. - 224 с. ; Его же. Китайский буддизм : тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 1998. - 160 с.

<sup>7</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 2007. - 272 с.

вышеназванных исследованиях представлено достаточно разносторонне и многоуровнево. К сожалению, представленные антропологические и социальные концепции китайского буддизма в большинстве случаев рассматриваются в контексте какого-либо одного ведущего направления исследования (исторического, культурного, философского, религиозного, психологического и т.д.), не показывая целостной и системной, методологически и структурно оформленной социально-антропологической картины китайского буддизма.

**Цель и задачи исследования.** Целью диссертации является всестороннее, многоуровневое, системное раскрытие, социально-философская характеристика и оценка социально-антропологических концепций китайского буддизма на всех этапах их развития.

Достижение данной цели включает в себя решение следующих задач:

- Выделить и охарактеризовать основные этапы проникновения и становления буддизма в социально-культурной традиции Китая.
- Определить общую источниковедческую основу китайского буддизма и место в ней социально-антропологических концепций, а также раскрыть сущность и значение данных концепций в буддийском учении.
- Раскрыть учение о сущности и природе человека в раннем и китайском буддизме.
- Определить социальную базу китайского буддизма.
- Охарактеризовать концепцию совершенствования личности в буддизме в процессе его развития и становления в Китае.
- Проанализировать процесс становления идеального типа личности в китайском буддизме.
- Дать характеристику буддийского учения о происхождении и функциях общества.
- Исследовать концепции семьи и государства в китайском буддизме.
- Охарактеризовать эволюцию концепции сангхи в китайском буддизме.

**Объект исследования:** Китайский буддизм.

**Предмет исследования:** Антропологические и социальные концепции китайского буддизма.



## **Методологическая и теоретическая основа исследования.**

Методологической базой исследования выступил диалектический метод анализа явлений духовной сферы общественной жизни. В диссертационном исследовании были использованы герменевтический, компаративистский, культурно-исторический, антропологический, аксиологический подходы, а также аналитический, синтетический, структурный и системный методы, позволяющие всесторонне, многоуровнево и системно раскрыть основные аспекты социально-антропологического учения китайского буддизма. В качестве методологической базы автор также использовал философские идеи крупнейших мыслителей, в том числе К. Маркса, Ф. Энгельса, П. Сорокина, А.Н. Леонтьева, Э.В. Ильенкова и других.

Теоретическую основу исследования составили положения о детерминизме и диалектическом единстве духовной сферы и социально-экономического развития общества с опорой на общенаучные принципы исследования духовной культуры в их конкретизации применительно к изучению Китая, включающие принципы целостности, структурности, абстрагирования, обобщения и другие. В своем диссертационном исследовании автор опирался на первоисточники китайского буддизма, а также на исследования концепций человека и общества китайских, западных и российских ученых, раскрывающие различные уровни и аспекты китайского буддийского учения.

**Гипотеза исследования.** Учение о человеке и обществе китайского буддизма представляет собой целостную систему многоуровневых религиозных и философских концепций, выраженных в абстрактных понятиях: *страдание (дуккха), дхарма, пратитьясамутпада, пустота (шунья), татхата, праджня, сансара* и др. Эти понятия и концепции в своей основе раскрывают сущность и природу человека в его социальной реальности и определяют сотериологическую направленность на социальную практику совершенствования человека и духовное развитие личности: человек представляет собой две ипостаси – сущностную и функциональную, где первая соотносится с природой Будды, вторая – с омрачением. Практика

духовного спасения заключалась в очищении своей природы и возвращении к своей сущности. Общество есть следствие деградации человеческой природы и только через духовное очищение, проявляющееся в активной и добродетельной социальной практике, возможно решение общественных проблем. Подобная сотериологическая доминанта китайского буддизма обуславливала внедрение в традиционные социальные отношения буддийских духовных ценностей, улучшающих морально-нравственное состояние общества и этим определяющих его социально-политическую устойчивость.

**Основные положения, выносимые на защиту:**

1. Буддизм возник вследствие социально-политической трансформации древнеиндийского общества и выступил в качестве идеологического обоснования разложения родоплеменной организации общества и становления политической сферы. Развитие буддизма и появление Махаяны явилось результатом развития политической сферы и становления крупных империй, в качестве идеологии активной и добродетельной социальной позиции личности.

2. Период проникновения и становления буддизма в Китае совпал с острым и всесторонним экономическим, социально-политическим и духовным кризисом, а также морально-нравственным разложением социально-политической элиты. В этих условиях буддийское учение воспринималось не только в качестве руководства для личного духовного спасения, но и в качестве средства морально-нравственного очищения и социально-политического оздоровления всего китайского общества, что определило социальную, политическую и духовную востребованность в буддизме.

3. Все антропологические и социальные концепции буддийского учения были строго подчинены сотериологическим принципам буддизма и влияли на выработку конкретных путей и методов спасения.

4. Буддийская философия обосновала два аспекта человеческого существования – неизменный, постоянный и изменяющийся, непостоянный.

Оба аспекта представляют собой диалектическое единство и отражают сущность и природу человека. Теоретическую основу этих аспектов составляют концепции «не-Я», пустоты, природы Будды, а также характеристика омраченных проявлений названных сущностей.

5. Концепция совершенствования в раннем буддизме заключалась в рационализации жизнедеятельности посредством ликвидации ее эмоционально-чувственной обусловленности и интроспективной рационализации через классификацию дхарм. В китайском буддизме – в развитии креативно-интуитивного уровня сознания посредством очищения его от эмоционально-чувственного и рационального содержания и техники медитации на воображение (техника *шаматха-випашьяна* чжигуань, 止观).

6. Идеальный тип личности в китайском буддизме характеризовался спонтанным, непосредственным поведением, определяемым креативно-интуитивным уровнем сознания в рамках обета сострадания. В социальном плане это обуславливало непривязанность к общественным нормам и непосредственное проявление чувства сострадания, проявляющегося в помощи всем нуждающимся.

7. Китайский буддизм занял промежуточную позицию между конфуцианством и даосизмом, с одной стороны, провозгласив непривязанность к социальным нормам, с другой – используя этический аспект совершенствования личности в рамках условной истины.

8. Социально-антропологическая концепция китайского буддизма, выдвинув собственный путь совершенствования личности, сбалансировала крайне рационализированную направленность конфуцианства и антирациональную направленность даосизма.

9. Все социальные институты буддизм рассматривал как следствие деградации человеческой природы, как условие удовлетворения страстей. Китайский буддизм принимал традиционные социальные институты (семья и государство) в качестве условия совершенствования личности, где духовное совершенствование отождествлялось с морально-нравственным очищением. Это определяло сближение буддийских духовных и традиционно-мирских

ценностей.

10. Философско-религиозное учение китайского буддизма оказало однозначно позитивную роль для морально-нравственного очищения и социально-политической стабилизации средневекового китайского общества.

**Научная новизна исследования.** В диссертации впервые представлено в системном и целостном виде социально-антропологическое учение китайского буддизма и впервые дана его социально-философская характеристика на всех этапах развития. В ходе исследования проблемы были получены следующие новые результаты:

- Выделены и охарактеризованы два этапа в истории китайского буддизма: этап проникновения (I-IV вв.) и этап становления (IV-IX вв.).

- Выявлено воздействие духовных ценностей буддийского учения на очищение и оздоровление морально-нравственного климата средневекового китайского общества, укрепление его социально-политической структуры, что вызвало расцвет китайской цивилизации в период династии Тан (618-907 гг.).

- Обоснованы определения философских категорий *сущности человека* как постоянной и устойчивой стороны существования и *природы человека* как деятельности, непостоянной и изменчивой стороны существования.

- Определена единая линия развития буддийского учения о человеке и обществе, от раннего буддизма до философии китайской буддийской школы Чань, в качестве системы совершенствования человека посредством развития соответствующих уровней сознания.

- Доказано, что китайский буддизм в сравнении с ранним буддизмом характеризуется более социальной направленностью, решая проблему социально-политической гармонизации через духовное совершенствование личности в рамках традиционных социальных институтов.

- Определено, что философско-религиозное учение китайского буддизма представляет собой многоуровневую систему концепций совершенствования личности, имеющую направленность на различные уровни сознания человека в зависимости от его развития.

- Обоснована трехуровневая структура сознания, включающая

эмоционально-чувственный, рациональный и креативно-интуитивный уровни, что имеет большое значение для исследования и объяснения многих психических процессов и концепций развития личности.

- Выявлено, что китайский буддизм, хотя и объявлял омрачением привязанность к традиционным социальным отношениям, не отрицал традиционные социальные институты, но решение социальных проблем видел в моральном совершенствовании личности, где методы социальной реформации не имели никакого значения.

- Доказано, для гармонизации традиционных социальных институтов китайский буддизм использовал внедрение своих духовных ценностей в социальные нормы.

- Установлена взаимосвязь морально-нравственного состояния общества с его социально-политической устойчивостью и возможностью развития.

**Теоретическая и практическая значимость работы.** Выводы и материалы диссертации расширяют и углубляют исследования в области буддологии, психологии, антропологии и социологии. Решение проблем, поставленных в настоящем диссертационном исследовании, позволяет развить исследование сущности и природы человека, уровней его сознания, что способствует созданию нового учения о человеке, в которое вполне укладываются религиозные концепции человека. В свою очередь, это новое учение о человеке может оказать большое влияние на развитие человеческой личности и общества в соответствии с законами развития индивидуального и общественного сознания в рамках объективных морально-нравственных критериев, как соединение философских и религиозных концепций.

Представленный материал может быть использован при разработке государственных программ межкультурного взаимодействия, составления учебных курсов философии, социальной философии и культурологии, а также в общетеоретических и специальных курсах по социально-культурологическим и философским проблемам. Содержание диссертации может быть использовано в качестве материала при изучении гуманитарных проблем культурологии, социологии и философии.

**Апробация результатов исследования.** Основные положения и результаты, полученные в процессе исследования, обсуждались на заседаниях и методологических семинарах кафедры философии Бурятского государственного университета. Отдельные аспекты исследования выносились на обсуждение на международных научно-практических конференциях «Социально-гуманитарные аспекты изучения современного общества и личности» (г. Улан-Удэ, март 2007 г.), «Интеллигенция и взаимодействие культур» (г. Улан-Удэ, июнь 2007 г.), «Буддизм и вызовы III тысячелетия» (г. Улан-Удэ, июль 2008 г.), «Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии» (г. Улан-Удэ, июнь 2009 г.), на научной конференции БГУ «Философия и современность» (г. Улан-Удэ, январь 2009 г.).

Основные теоретические выводы и положения диссертационного исследования и его методологии опубликованы в трех монографиях автора «Структурный подход к проблеме человека и общества» (Улан-Удэ, 2006), «История проникновения и становления буддизма в Китае» (Улан-Удэ, 2009), «Учение о человеке и обществе в китайском буддизме» (Улан-Удэ, 2009), в сборниках научных трудов «Мозаичное пространство культуры» (Улан-Удэ, 2007), «Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии» (Улан-Удэ, 2009), а также в «Вестнике БГУ». Общее количество работ по теме диссертации составляет 22, из них 7 в реферируемых изданиях.

Полученные в процессе исследования результаты использовались автором при чтении лекционных курсов по философии, философии религии и культурологии, прочитанных студентам Бурятского государственного университета и Восточно-Сибирской государственной академии культуры и искусств.

**Структура диссертационной работы.** Диссертация состоит из введения, четырех глав, включающих 15 параграфов, заключения и литературы. Данная структура определяется целью исследования и последовательностью решения поставленных задач.

# **ГЛАВА 1. ПРОНИКНОВЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ БУДДИЗМА В СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ КИТАЯ**

## **1.1. Формирование и развитие буддизма как результат социально-политической трансформации древнеиндийского общества**

В истории человеческой цивилизации буддизм стал первой мировой религией, однако назвать буддизм только религией было бы большим упрощением. Мораль, искусство, философия и даже наука (логика и психология) - неотъемлемые стороны буддийского учения, охватывающие все сферы общественной жизни и во многом определяющие сам характер этой жизни. Представляя собой наднациональное мировоззрение и интернациональную идеологию, это учение породило феномен буддийской цивилизации. К середине I тысячелетия н.э. эта цивилизация была распространена на территории Индии, Средней и Центральной Азии, а в настоящее время она занимает весьма обширную территорию Восточной и Юго-Восточной Азии.<sup>1</sup>

Буддизм появился в Индии в период острой идеологической борьбы, отразившей значительные изменения, произошедшие в социально-экономической и политической жизни древнеиндийского общества. Кочевые арийские племена, волнами проникавшие в Индию с XVIII в. до н.э., прочно обосновались на новом месте, постепенно перейдя на земледельческий уклад жизни. С появлением железных орудий, обусловивших быстрое развитие производительных сил, арии достигли быстрого роста производства и прибавочного продукта. Экономическое развитие общества повлекло за собой и социальные изменения. Вследствие разложения родоплеменной структуры и на ее основе в древнеиндийском обществе сложилась система варн (брахманы - жрецы, кшатрии - правители и воины, вайшьи - земледельцы и ремесленники, шудры, чье положение напоминало положение рабов). Варны, а впоследствии выделившиеся из них касты, прочно сцементировали социальную структуру древнеиндийского общества, не лишив ее, впрочем, возможности развития в рамках этой

---

<sup>1</sup> См.: Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С. 10.

системы. Процесс образования социальной структуры варн и каст во многом происходил параллельно с созданием и развитием политической сферы. В результате этого, социальная сфера приняла на себя многие функции политической сферы, образовав тем самым самодостаточную систему в виде знаменитой индийской общины.<sup>1</sup>

Индийская община выступала в роли самостоятельной социальной ячейки общества и государства, во многом не завися от последнего. Государство выполняло лишь фискальную и оборонительную функции, не вмешиваясь во внутренние дела общины. Прочность социальной структуры компенсировала слабость политической, и частая смена государств и династий, характерная для истории Индии, практически никак не сказывалась на жизни общины. Такая устойчивость и прочность социальной структуры во многом объясняется идеологической основой этой системы в виде брахманизма. Брахманизм как религиозная и философская система, возникшая еще до формирования политической сферы, поддерживал и закреплял традиционные нормы общественной жизни, восходящие к родоплеменным отношениям, где на первом месте стояло родовое происхождение человека. Брахманы как носители духовной традиции являлись высшим наследственным сословием и не собирались делиться властью над душами людей, которой неизбежно бы овладела идеология, зависящая от политики и определяемая ею. Кшатрии, в руках которых находилась политическая власть, таким образом, вступили в противоречие с брахманами.

Это противоречие наиболее ярко проявилось в духовной сфере. В середине I тысячелетия до н.э. возникают оппозиционные брахманизму идейные течения, отрицающие социально-духовный статус брахманов. Прежде всего, это джайнизм и буддизм, крупнейшие учения, отрицающие святость Вед и другой канонической литературы брахманизма. Из них наиболее известным учением стал буддизм, который, получив значительное развитие, широко распространился на территории Индии и за ее пределами, став первой мировой религией. В самой Индии, в силу различных

---

<sup>1</sup> См.: Васильев Л.С. История Востока, т. 1. С. 169-171.



социально-политических и идеологических причин, буддизм постепенно начинает терять свои позиции и к началу II тысячелетия полностью утрачивает свое влияние и положение в ее общественной и духовной жизни.<sup>1</sup>

Как общемировой социально-культурный феномен буддизм является продуктом индийской культуры. Большинство своих понятий и концепций он заимствовал из довольно богатого к тому времени философско-религиозного наследия индийской культуры, прежде всего, брахманизма. В то же время, пользуясь традиционными категориями, буддизм полностью отверг социальные идеалы брахманизма. По словам крупнейшего отечественного исследователя Древней Индии Г.М. Бонгард-Левина, «дух неприятия брахманских догм и идей пронизывает все раннебуддийские тексты»<sup>2</sup>. Именно в социальном аспекте заметен тот качественный скачок, который совершил буддизм в истории общественной и философско-религиозной мысли Индии, как отражение периода перехода от родоплеменной организации к государственной структуре общества.

Несмотря на то, что до сих пор трудно определить точное время жизни основателя буддийского учения Сиддхартхи Гаутамы, несомненно одно - это был период крупных социальных изменений, когда на смену старым общественным порядкам приходили новые, на что указывает Г.М. Бонгард-Левин: «Буддизм возник в эпоху образования крупных государств в долине Ганга, победы принципа централизации над племенной раздробленностью, освящаемой брахманизмом».<sup>3</sup> Происходило становление и развитие политической сферы, повлекшее усиление роли кшатриев.<sup>4</sup> Эти новые социальные нормы и порядки нуждались в идеологической поддержке, которая зачастую была представлена в форме критики старой идеологии, поддерживавшей прежние социальные нормы и порядки. Именно в такой роли выступил буддизм, как новое учение, отрицающее идеологию старых принципов общественного устройства, основанных на родовом

---

<sup>1</sup> См.: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация; Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1. С. 534-537.

<sup>2</sup> Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. С. 144.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 147.

<sup>4</sup> См.: Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. С. 67-74.

происхождении человека.

Отрицание идеологии прежних норм общественного устройства выражалось в провозглашении равенства всех людей, которое определялось их равной возможностью принятия нового учения и достижения спасения. Подобный взгляд на человека, вне зависимости от его социального статуса и происхождения, в тот исторический период являлся революционным в общественной мысли, и в полной мере обосновывал усиление социально-политической мобильности древнеиндийского общества.

Одновременно, создание сангхи - общины нищенствующих монахов – усилило тенденцию разрушения прежних социальных отношений, препятствующих развитию новых политических структур. В родоплеменной организации человек не мог существовать вне нее. Воспринимаясь в качестве изгоя, он был обречен. Поэтому формирование сангхи и обоснование равенства ее членов являлось мощным идеологическим и практическим ударом по старой системе социальных отношений.

Существуя как оппозиционное течение в духовной жизни Индии, буддизм постепенно развивался и расширял ареал своего распространения. В III в. до н.э. при царе Ашоке (268-232 гг. до н.э.)<sup>1</sup> он стал официальной государственной идеологией. К этому времени относится выход буддизма за ойкумену индийской цивилизации и превращение его в общемировой социально-культурный феномен. Не имея внутри себя делений на ересь и ортодоксию, буддизм легко впитывал различные идейные течения, теоретические концепции и национальные особенности культа. Также легко он относился и к языку функционирования. В одном из буддийских канонических текстов (Чуллагагга 5,33) представлены следующие слова Будды: «Вы не должны перекладывать слова Будды на ведийский язык. Кто делает так, тот совершает грех. Я говорю вам, ... учите слова Будды каждый на своем собственном диалекте».<sup>2</sup> Это определило легкость распространения буддизма в инородной среде и обусловило разнородность его

---

<sup>1</sup> См.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.М. Индия в древности. С. 214-216.

<sup>2</sup> Цит. по: Дхаммапада: пер. с пали, введ. и коммент.: Топоров В.Н. С. 52. Также см.: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. С. 151.

идейно-теоретических концепций.

Первоначально буддизм существовал в устной традиции своего основателя Сиддхартхи Гаутамы (Шакьямуни). Основав сангху, Шакьямуни учил своих последователей выходу за рамки эмоциональной обусловленности жизнедеятельности и введения ее в рамки строгого рационального осмысления. После смерти Шакьямуни его ученики по памяти записали учение своего Учителя-Будды (просветленного), составив так называемую Трипитаку - три корзины книг, первоначально записанных на пальмовых листьях. Также есть все основания полагать, что определенные записи делались еще при жизни Шакьямуни, поскольку большинство первых монахов были выходцами из высших слоев общества, имевшими достаточно хорошее образование и традицию образовательной деятельности.<sup>1</sup> Постепенно буддийский канон расширялся, дополняясь новыми произведениями, относящимися к различным литературным видам и жанрам, но в основном это были сутры - слова самого Будды и шастры - всевозможные комментарии к сутрам и самостоятельные теоретические сочинения.

В итоге, к рубежу новой эры на довольно обширной территории существовало множество школ и направлений буддизма. Первоначальное учение Шакьямуни после его смерти разделилось на два течения – учение старейших (шанцзобу, 上座部, пали – Тхеравада, санскрит – Стхавиравада) и учение большинства (дачжунбу, 大众部, Махасангхика, дословно – великое собрание). Впоследствии причина данного раскола обросла различными легендами, из которых весьма трудно вычлениить реальные исторические факты. К тому же почти у каждого направления буддизма существовали собственные версии расхождений и классификации различных школ и направлений.

По наиболее распространенной бытовой китайской версии сразу после смерти Шакьямуни пятьсот его ближайших соратников и учеников собрались

---

<sup>1</sup> См.: Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С. 139.

в пещере Саптапарни недалеко от города Раджагриха, столицы царства Магадхи, где в основном и проповедовал Шакьямуни. На этом первом буддийском Соборе и была оформлена первая Трипитака: записанные слова Ананды составили *Сутру-питаку*, Упали – *Винаю-питаку* и Пурны – *Абхидхарму-питаку*. Но большинство последователей Шакьямуни не попало на этот Собор, поэтому они собрались вне пещеры и провели свой Собор под руководством Васпы, где был составлен собственный канон. Соответственно, первые образовали направление тхеравадинов, вторые – махасангхиков.<sup>1</sup>

Основные разногласия между тхеравадинами и махасангхиками были в социальной сфере, а именно в регламентации жизненного уклада монахов. Еще при жизни Шакьямуни сангха не смогла избежать раскола, когда Девадатта, двоюродный брат Будды и сторонник жестких ограничений, увел часть монахов, основав тем самым свою общину.<sup>2</sup> После смерти Шакьямуни любой относительно неординарный вопрос, а также вопрос, имеющий отношение к нормам социальной жизни, мог послужить причиной разногласий. На втором буддийском соборе в Вайшали, примерно через сто лет после смерти Шакьямуни, уже решались вопросы о пожертвованиях золотом и серебром, правилах приема пищи и других мелких регламентациях, которых придерживались монахи направления «Вриджипутрака» города Вайшали. Всего рассматривалось десять вопросов (бацци шиши, 跋耆十事).<sup>3</sup> Собор осудил вриджипутраков, но те не приняли решение собора, и по южной традиции это событие послужило причиной раскола на тхеравадинов (тех, кто придерживался старых порядков) и махасангхиков (вриджипутриков и примкнувших к ним).

Окончательное же расхождение между Тхеравадой и Махасангхикой по китайской (северной) версии произошло из-за знаменитых пяти тезисов Махадевы (датянь уши, 大天五事).<sup>4</sup> Махадеву можно считать первым

---

<sup>1</sup> См.: 佛学浅释. С. 3 (Су Синсань. Буддийское учение в простом изложении).

<sup>2</sup> См.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. С. 138-141.

<sup>3</sup> См.: 四分律卷第五十四p0968c19 // 大正新修大藏经 № 1428 (60 цз.) (Дхармагупта-виная).

<sup>4</sup> См.: 异部宗轮论p0015a20 // 大正新修大藏经 № 2031 (1 цз.) (Самая бхедопарачана чакра шастра).

социальным реформатором буддизма, выдвинувшего новые критерии святости. Согласно легенде, совершив три тяжких греха (убийство отца, матери и архата), он стал исповедовать буддизм, достиг определенных результатов и получил звание *архата* (высшая стадия духовного совершенствования в раннем буддизме), что дало ему повод выдвинуть пять новых положений: У архата могут быть ночные поллюции. У архата может быть незнание чего-либо. У архата могут быть сомнения. Архатство может быть определено другим. Практиковать просветление можно через произнесение слов.

Эти пять тезисов привели к разногласиям и в конечном итоге к расколу среди монахов и явились первой попыткой поставить под сомнение духовный статус и аксиологический ориентир раннего буддизма в лице архата в качестве конечной цели совершенствования.<sup>1</sup>

Сторонники Тхеравады придерживались принципов первоначального и раннего буддизма с весьма строгими регламентациями и правилами, определявшими по возможности полный уход из социального мира, строгую монашескую жизнь в сангхе и ориентацию на *архата* – аксиологический идеал совершенствования. Сторонники Махасангхики придерживались более мягких взглядов, определявших их жизнь в социальной среде.

Идеи махасангхиков отражали новые реалии социально-экономического и политического развития древнеиндийского общества. Это был период формирования крупного политического образования – империи Маурьев (ок. 317-180 гг. до н.э.),<sup>2</sup> объединившей царства Северной и Центральной Индии. Политическая централизация стимулировала экономику, наблюдался быстрый рост городов – центров торговли, ремесла, культуры.<sup>3</sup> Развивалась и социальная структура общества – в рамках варновой системы формируется кастовая система (джати).<sup>4</sup> Одновременно увеличивается социальная

---

<sup>1</sup> См.: 阿毗达磨大毗婆沙论卷第九十九p0510c // 大正新修大藏经 № 1545 (200 цз.) (Абхидхарма-вибхаша шастра). О дисциплинарных и доктринальных расхождениях сангхи также см.: Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С. 248-260.

<sup>2</sup> См.: Васильев Л.С. История Востока, т.1. С. 165-167.

<sup>3</sup> См.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.М. Индия в древности. С. 233.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 477.

мобильность в обществе, формируются новые социальные группы. В результате, перед буддизмом встали новые социально-идеологические задачи, отличающиеся от раннего буддизма.

Перед ранним буддизмом, возникшем в условиях перехода родо-племенной организации к государственной, первостепенной социально-идеологической задачей было практическое и теоретическое ниспровержение прежних социальных норм, мешавших дальнейшему развитию общества. В рамках буддийской сотериологии данная задача решалась через разрыв традиционных социальных связей и создание сангхи в качестве социальной альтернативы, а также опровержение теоретических концепций брахманизма, выступавшим защитником традиционных социальных порядков. В теоретическом и психическом аспектах на первый план выходила интроспективная рационализация жизнедеятельности, приводящая к полному самоконтролю, значительно уменьшавшему социальные противоречия и проблемы.

Постепенно в процессе социально-политического развития и формирования крупных государств данная задача потеряла свою актуальность. Развитие общества в рамках новой политической структуры требовало новых морально-нравственных критериев для социально-политических норм развитого и крупного государства. Социально-идеологической проблемой общества стало обоснование добродетельного поведения в рамках социальной деятельности в разнородной общественной среде, при сохранении сформировавшихся социальных отношений. Появление махасангхиков в полной мере отражает этап смены социально-идеологической задачи, стоявшей перед буддийским учением. Социальное окружение все более включалось в среду и условия совершенствования личности.

С течением времени эти два направления буддийской мысли (тхеравадины и махасангхики) также дифференцировались на школы и течения. При этом сторонники Тхеравады оказались более распространены на юге Индии, а сторонники Махасангхики - на севере. Помимо всех прочих

причин, это, вероятно, определялось и уровнем развития этих регионов, среди которых северные районы были более развиты и в экономическом, и в социально-политическом отношении. Впоследствии их теоретические расхождения все более усиливались, в результате чего сложились две буддийские традиции – южная (наньчуань, 南传) и северная (бэйчуань, 北传). Каждая традиция имела свою классификацию буддийских школ и направлений: южная традиция насчитывала 18 направлений, северная – 20. Названия направлений, их истоки и развитие также во многом расходились.<sup>1</sup>

Южная буддийская традиция первоначально охватывала юг Индии и остров Шри-Ланка, а позже проникла в Юго-Восточную Азию. Здесь в первом веке до новой эры тхеравадины окончательно сформировали свой канон - Трипитаку на языке пали. Этот канон, несмотря на определенное теоретическое развитие, считается наиболее отражающим идеи первоначального и раннего буддизма.

На севере Индии более популярны были идеи махасангхиков, адаптировавших идеи раннего буддизма к жизни в социальной среде. Здесь, с первого века новой эры начинают широко распространяться сутры *праджняпарамиты*, отражающие новый этап развития буддийской теоретической мысли как переход от рационализации раннего буддизма к интуитивизации содержания сознания адептов.<sup>2</sup>

Вехой данного перехода служит деятельность Нагарджуны (ок. 150-250 гг.), которого часть буддистов считает вторым Буддой.<sup>3</sup> Обосновав концепцию пустоты, Нагарджуна заложил теоретический фундамент нового направления буддизма, получившего среди своих сторонников название Великой колесницы - Махаяны. Наиболее интенсивным периодом появления махаянских сутр были II - IV вв. н. э.,<sup>4</sup> хотя собственно индийский махаянский канон в традиционном понимании наподобие хинаянского так и

---

<sup>1</sup> См.: 佛教. 小辞典. С. 3-4 (Буддизм. Малый словарь).

<sup>2</sup> См.: 佛学概论. С. 153 (Хунсюе. Обзор буддийского учения). Хотя первая праджняпарамитская сутра (Аштасахасрика – праджня-парамита сутра) относится к I в. до н.э. См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 49.

<sup>3</sup> См.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. С. 10.

<sup>4</sup> См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 64.

не сложился, поскольку шло непрерывное текстотворчество. В противопоставлении сторонникам Тхеравады, считавшим, что спасение доступно лишь узкому кругу монахов и придерживающихся строгих регламентаций монашеской жизни, сторонники Махаяны, утверждали, что спасение доступно широкому кругу людей, принявших буддизм и вставших на путь совершенствования.

В результате, социально-идеологической основой Махаяны выступило обоснование активной социальной позиции личности, а также ее добродетельная направленность. Отныне общественное окружение становилось главной средой и условием совершенствования личности.

В социально-аксиологическом плане *архат* уступает место *бодхисаттве* - просветленному существу (по другой версии - существу, стремящееся к просветлению), который отверг нирвану ради спасения и просветления других живых существ.<sup>1</sup> Данная направленность на других характеризует изменение аксиологии личности буддизма - узко эгоистичная цель спасения себя меняется на альтруистичную цель спасения других. Это повлекло изменение теоретического фундамента и практического содержания. В теории основной упор делался на концепцию пустоты и интуитивной мудрости (праджне), которые определяли обоснование очищения сознания от эмоционального и рационального содержания для более полного непосредственного проявления себя в социальных связях. При этом в Махаяне, в свою очередь, появились различные теоретические течения, важнейшими из которых были школа Мадхьямика (другое название - шуньявада) и школа Йогачара (другое название - виджнянавада). В реальности обе школы активно использовали теоретические наработки друг друга. В практике акцент был перенесен на совершенствование и осуществление парамит – методов практического совершенствования просветления.

Соответственно, для сторонников Махаяны тхеравадины представляли более низкий уровень развития теории и практики буддизма, который они,

---

<sup>1</sup> См.: Розенберг О.О. Труды по буддизму. С. 183.



впрочем, совсем не отрицали, а в определенные моменты и использовали. Поэтому учение раннего буддизма было названо *Малой Колесницей* – Хинаяной, хотя сами сторонники Тхеравады данного понятия не приемлют. Но поскольку в китайской буддологической и текстологической литературе сложились устойчивые понятия *Великая Колесница* (дачэн, 大乘) и *Малая Колесница* (сяочэн, 小乘) как направлений цельных теоретических концепций, нам представляется, что использование в методологическом плане понятий Махаяны и Хинаяны является вполне оправданным.

Буддизм Махаяны из Северной Индии получил распространение в княжествах Средней и Центральной Азии, а оттуда и на территорию Китая. Поэтому китайский буддизм в большей части принадлежит северной традиции, несмотря на то, что в южных районах Китая распространение получила южная традиция, проникшая туда из Южной Индии через Юго-Восточную Азию и исповедуемая в большей степени китайскими национальными меньшинствами.

В середине I тысячелетия на территории Индии в недрах Махаяны под большим влиянием местных религиозных традиций и, прежде всего, формирующегося индуизма, начинает складываться особая йогическая система, в основе которой лежала тантрическая практика. К VIII в. данная система практически полностью сформировалась и получила название Ваджраяны (Алмазная колесница).<sup>1</sup> Объявив себя высшим уровнем развития буддийской теории и практики, но не противопоставляя себя Хинаяне и Махаяне, Ваджраяна провозгласила свой особый путь достижения просветления, получивший в Китае название «Тайное учение» (мицзун, 密宗).<sup>2</sup> В этом учении сочетаются медитация и техника чтения особых заклинаний – тантр. Но поскольку в Китае к тому времени уже сложилась своя, собственно китайская версия буддизма, данное течение в Китае не пользовалось большой популярностью. «Тайное учение» хотя и сформировалось в качестве одной из школ китайского буддизма, но в

---

<sup>1</sup> См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 124-125.

<sup>2</sup> См.: 佛教各宗大义. С. 343-366 (У Синьжу. Великий смысл учения буддийских школ).

большей степени ассоциируется с тибетским буддизмом, где оно стало государственной религией и идеологией.

Когда Шакьямуни основал монашескую общину, его учение имело в большей степени практическое, а уже затем теоретическое содержание. Основное внимание уделялось практике совершенствования и, в первую очередь, психическому совершенствованию, в котором жизненный уклад сангхи имел прикладное значение. При этом все религиозные культы либо отбрасывались, либо отходили на задний план. Более того, провозгласив себя просветленным - Буддой, вышедшим из круговорота сансары, в онтологическом и космологическом аспектах Будда поставил себя выше всех богов. Боги, которые по теории буддистов еще вращались в круговороте сансары, зачастую, в различных сутрах рассматривались в качестве учеников Шакьямуни, слушавших его проповеди. Сам он выступал против религиозных культов, считая, что они не имеют особой пользы в деле просветления и спасения. Несмотря на все это, религиозные культы и верования проникали в жизнь сангхи в качестве остаточного явления социально-культурного окружения. По замечанию Г.М. Бонгард-Левина, «принятие прежних богов в новую религию объяснялось, видимо, двумя причинами: стремлением привлечь к себе тех, кто не был готов совсем отказаться от привычных верований и обрядов, а также желанием обратить старую систему в орудие торжества новой доктрины».<sup>1</sup> Тенденция адаптации и включения традиционных философско-религиозных элементов в качестве составных частей своей системы – наиболее характерная черта буддизма, придавшая ему огромную жизненную силу и обусловившая его распространение на огромной территории и среди различных культур.

После смерти Шакьямуни, постепенно, с расширением социальной базы и окружения сангхи, в буддийское учение стало проникать все больше религиозных элементов. Более того, в недрах самого буддизма начинают развиваться религиозные культы. В отношении Хинаяны это касается,

---

<sup>1</sup> Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. С. 165.

прежде всего, культа самого Будды Шакьямуни и всего, что было с ним связано, а также культа различных архатов. В отношении Махаяны к культу Будды Шакьямуни добавились культы других будд и различных бодхисаттв, которые обрели функции помощников, как в деле просветления, так и в обычных жизненных невзгодах.

В религиозном буддизме доминирует эмоциональная составляющая жизнедеятельности, поэтому главной задачей религиозной деятельности становится регуляция этой эмоциональной жизни людей. Данная регуляция должна была ввести адепта в рамки такой жизнедеятельности, которая соответствовала бы нормам буддийской этики, определяемой, в свою очередь, теорией буддийского учения, направленного против эмоциональной обусловленности, что подготавливало его к дальнейшей практике совершенствования. На первых порах существования буддизма противоречие между регуляцией и ликвидацией эмоциональной обусловленности было несущественным, поскольку средний уровень развития сознания адептов был достаточно высок. Но с расширением социальной базы данное противоречие оказало существенное значение для развития теории и практики Махаяны.

Китайский религиозный буддизм более характерен для народных низов по причине доминирования эмоционального уровня сознания адептов. По словам М.Е. Ермакова, «элитарный буддизм ученого монашества и популярный буддизм, исповедуемый в миру, явления неравнозначные (а в некоторых отношениях и противоположные), составляющие различные структурные уровни буддизма».<sup>1</sup> Несмотря на то, что религиозный уровень китайского буддизма также относится к Махаяне в целом, социальные и антропологические концепции философского и религиозного уровней во многом различаются. Поэтому в методологическом плане продуктивным будет выделение из единой системы китайского буддизма религиозного и философского уровней, которые во многом взаимообусловлены и взаимоопределяемы.

Концепция Хинаяны как отражение идей более раннего этапа буддизма

---

<sup>1</sup> Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. С. 131.

проникала в Китай наряду с концепцией Махаяны. Но в силу ряда причин, которые будут рассмотрены ниже, в отличие от Махаяны Хинаяна не получила широкого распространения в Китае, где наиболее популярными стали праджняпарамитские концепции, имеющие определенное соответствие с даосскими идеями. Хинаяна рассматривалась китайцами как более низкий уровень буддийской доктрины, идеи которой вполне вписывались в концепцию Махаяны. Поэтому рассмотрение идей Хинаяны продуктивно в плане анализа истоков и развития идей Махаяны и, прежде всего, ее философско-теоретических истоков.

В результате, в методологическом плане весьма эффективным будет выделение трех подсистем китайского буддизма – Хинаяны, китайского философского буддизма и китайского религиозного буддизма. Данная структуризация единого социально-культурного феномена, каким представляется китайский буддизм, вполне соответствует классификации буддизма, принятой среди части современных буддистов. Свое учение они подразделяют на *мирское учение* (шицзянь фа, 世间法) и *выводящее из мира учение* (чушицзянь фа, 出世间法), что соответствует религиозному и философскому уровню буддизма. В свою очередь, в *выводящем из мира учении* они выделяют Малую Колесницу и Большую Колесницу.<sup>1</sup> В каждом так называемом учении, представляющем не что иное, как подсистему единой теоретической системы, имеется свой набор категорий и концепций, определяющих относительно цельное мировоззренческое ядро. В то же время они являются органической частью цельной буддийской мировоззренческой картины, представленной на многих уровнях рефлексии.

Подобное выделение трех подсистем единого социально-культурного организма будет способствовать более тщательному анализу целостной системы китайского буддизма и более адекватному пониманию его различных функций, проявляющихся в различных сферах социальной жизни. В конечном итоге, это поможет более полно и многосторонне осветить такое

---

<sup>1</sup> См.: 佛学浅释 (Су Синсань. Буддийское учение в простом изложении).

сложное явление, как китайский буддизм.

Таким образом, формирование и развитие буддизма отражало социально-политические процессы трансформации древнеиндийского общества и, в соответствие с этим, определялось теми социально-идеологическими задачами, которые данные процессы ставили перед обществом. Формирование политической сферы и разрушение родоплеменной организации требовало идеологического опровержения прежних принципов социального устройства. Соответственно, ранний буддизм провозгласил духовное равенство людей, обосновывающее социально-политическую мобильность, и уход в сангху, разрушающий традиционные социальные отношения. Развитие политической структуры в рамках крупных централизованных империй расширяло социально-политическую мобильность, поднимало вопрос о морально-нравственных критериях поведения в разнородной социальной среде. Развитие буддизма полностью отражало данные процессы: в учении Махаяны социальное окружение включалось в среду и условия совершенствования личности, а концепция парамит выступила критерием морально-нравственного поведения. В конечном итоге, буддийское учение смогло справиться с социально-политическими вызовами и превратиться в мировую религиозно-философскую систему, служащей духовной опорой социальных отношений и определяющей направления развития человеческой цивилизации.

## 1.2. Начальный период проникновения буддизма в социально-культурную традицию Китая

Несмотря на то, что в научной литературе проблеме проникновения буддизма в социально-культурную традицию Китая уделяется достаточное внимание, сложность и многогранность данного вопроса, обусловленные переплетением и взаимообусловленностью исторических, социально-политических и философско-религиозных аспектов, оставляет широкое поле для дальнейших исследований.

Относительно времени первого появления буддизма в Китае у исследователей нет единого мнения, поскольку различаются критерии исследования. От того, под каким углом понимается «первое появление», под таким углом и определяется дата этого появления. Действительно, если считать первым появлением первое знакомство китайцев с буддизмом, то это будет одна дата, если начало распространения – другая дата. Но и в данном контексте нужно различать знакомство и принятие буддизма в качестве мировоззрения.

В соответствии с китайскими источниками первый контакт между буддистами и китайцами произошел в 243 г. до н.э. во время правления знаменитого Цинь Шихуана (秦始皇, 246-210 гг. до н.э.), основателя первой древнекитайской империи Цинь. Тогда 18 иноземных монахов во главе с Ши Лифаном (释利防) прибыли в Китай проповедовать буддизм.<sup>1</sup> В настоящее время неизвестным остается их путь в Китай – северный, из Центральной Азии, или южный, морем из Юго-Восточной Азии. Данная миссия не имела успеха, что было вполне закономерно вследствие социально-политической и духовной централизации, которую проводил Цинь Шихуан. Несмотря на всю мифологичность и неправдоподобие данного факта, определенные события, касающиеся буддийских проповедников, вполне могли произойти, поскольку именно к этому времени относятся буддийские посольства царя Ашоки. И

---

<sup>1</sup> См.: 历代三宝记卷第一p0023c21 // 大正新修大藏经 № 2034 (15 цз.) (Фэй Чанфан. Сведениях о трех сокровищах и исторических эпохах); 佛祖统纪卷第三十四p0328b24 // 大正新修大藏经 № 2035 (54 цз.) (Чжипань. Хроника о Буддах и патриархах); 破邪论卷下p0484c08 // 大正新修大藏经 № 2109 (2 цз.) (Фалинь. Опровержение ложных взглядов).

именно неблагосклонность Цинь Шихуана, придерживавшегося идеологии легизма, сказалась на результатах этого контакта.

Второе, более или менее достоверное знакомство китайцев с буддизмом произошло в 121 г. до н.э. по сведениям из *«Записей о Шакьямуни и Лао-цзы. Истории Вэй»* (Вэйшу, Шилао чжи, 魏书. 释老志), когда император Хань У-ди (武帝 140-86 гг. до н.э.) во время похода на сюнну обрел золотую статую Будды, которую поместил во дворце. Данное событие само по себе не являлось важным в деле взаимодействия буддизма с китайской культурой, поскольку, во-первых, шло через посредников небуддистов, во-вторых, имело минимальную информативность о буддизме. Но сам данный факт говорит, что информация о буддизме проникала в Китай и доходила до императора, особенно после установления во времена правления Хань У-ди «Шелкового пути»,<sup>1</sup> после чего начался активный торговый и культурный обмен между Китаем и западными княжествами. Этот обмен происходил более на низовом уровне, не отражавшимся в династийной и политической историографии. К этому времени относится и упоминание о Чжан Цяне (张骞), который в 126 г. до н.э. вернулся из посольства к Великим Ся и привез сведения об Индии.<sup>2</sup>

Данный период (конец II в. до н.э.) характеризуется повышенным вниманием китайских властей к Западному краю, как важному стратегическому региону в борьбе с сюнну, а также связующим звеном с Ферганой, где разводили породистых лошадей, незаменимых в войнах с кочевниками. Поэтому важнейшей политической задачей Китая стало установление контроля над торговыми путями, ведущими в данный регион, или так называемым «Шелковым путем». Соответственно, военно-политическая экспансия китайцев в этот отдаленный регион с неизбежностью требовала культурной поддержки. Уважение, проявленное императором к буддийскому учению, должно было показать заинтересованность китайцев к культурному достоянию Западного края.

---

<sup>1</sup> См.: Древние китайцы в эпоху централизованных империй. С. 125-130.

<sup>2</sup> См.: «魏书. 释老志» (История Вэй); «史记. 大宛传» (Сыма Цянь. Исторические записки).

Следующее упоминание о буддизме несет уже более достоверный характер, отраженный сразу в нескольких небуддийских источниках.<sup>1</sup> Во 2 г. до н.э. бошидицзы (博士弟子 – чиновничье звание) Цзин Лу (景卢) от посланника Великих Юэчжи (Кушанское царство) И Цуня (伊存) получил устные наставления о буддийских сутрах. К тому же имеются косвенные данные, что во времена императоров Чэн-ди (成帝, 32-6 гг. до н.э.) и Ай-ди (哀帝, 6-1 гг. до н.э.) династии Западной Хань (206 г. до н.э. – 9 г. н.э.) в Китае уже имелись буддийские сутры.<sup>2</sup> Данный факт в китайских научных кругах считается вполне реальным и принимается за начало проникновения буддизма в Китай.

В китайских буддийских кругах за начало проникновения буддизма в Китай принимается другое, несколько легендарное событие. Во времена правления императора Мин-ди (明帝) династии Восточной Хань (25-220 гг.) девиза «Вечное спокойствие» (юнпин, 永平 58-75 гг.) императору приснился золотой человек, летающий во дворце. Утром он спросил чиновников об этом, и один из них сказал, что, возможно, это Будда из Западной страны. Тогда император отправил посольство в количестве 18 человек к Великим Юэчжи (Кушанское царство). Там посольство встретило двух буддийских монахов - Кашьяпу Матангу (Цзяемотэн, 迦叶摩腾) и Дхармаратну (Чжуфалань, 竺法兰), которые и прибыли в столицу Лоян с сутрами и образами Будды, привезенными на белой лошади. Император выделил им место для постройки монастыря, получивший название «Монастырь Белой лошади» (Баймасы, 白马寺). Там они перевели или, по мнению части исследователей, составили «Сутру в 42 чжана» (Сышиэр чжан цзин, 四十二章经), являющейся первой буддийской сутрой на китайском языке.

Данное событие описано во многих источниках, среди которых много авторитетных для буддистов. Среди них уже упомянутая «Сутра в 42

---

<sup>1</sup> См.: «三国志. 魏志» (Записи о троестарствии); «魏书. 释老志» (История Вэй); «世说新语. 文学篇» (Новые слова мирских преданий).

<sup>2</sup> См.: 中国佛教, 第一辑. С. 3 (Китайский буддизм, т. 1).



чжана», «Трактат о разрешении сомнений» (Моу-цзы, Лихо лунь, 牟子. 理惑论), «Собрание сведений о переводах Трипитаки» (Чусаньцзан цзицзи, 出三藏记集), «Жизнеописание достойных монахов» (Гаосэн чжуань, 高僧传), из небуддийских источников можно упомянуть «Историю Поздней Хань» (Хоухань шу, 后汉书). Но определенная дата этого события указана в «Сведениях о трех сокровищах и исторических эпохах» (Лидай саньбао цзи, 历代三宝纪),<sup>1</sup> где сказано, что в 64 г. (седьмой год правления) императору приснился сон, а в 67 г. (десятый год правления) посольство вернулось в Лоян. В других источниках встречаются указания и на другие даты.<sup>2</sup>

Здесь необходимо отметить два нюанса. Во-первых, инициатива принятия буддизма исходила от самого императора, во-вторых, чиновники уже были осведомлены о Западной стране и Будде. Поэтому именно поддержка императоров и государственной власти, в большей степени в моральном плане, определило успех распространения буддизма в Китае. Примеры Цинь Шихуана и Мин-ди яркое тому доказательство. И в дальнейшем государственная власть не только поддерживала, но и создавала все условия для распространения буддизма – помогала в строительстве монастырей и обеспечивала переводчиков. Более того, по мере распространения буддизма многие императоры признавали Будду как объект почитания и активно участвовали в буддийских церемониях, хотя на первых порах почитание Будды имело традиционную китайскую форму в виде жертвоприношений.<sup>3</sup>

Легенда о Мин-ди имеет вполне реальную основу, поскольку к этому времени относится возобновление политической экспансии Китая в Западный край, выражающейся в поисках союзников в борьбе с сюнну.<sup>4</sup> Вследствие этого, заинтересованность императора и культурное взаимодействие явилось прямым результатом социально-политических потребностей китайского общества.

---

<sup>1</sup> См.: 历代三宝记卷第二p0032a24 // 大正新修大藏经 № 2034 (15 цз.) (Фэй Чанфан. Сведениях о трех сокровищах и исторических эпохах).

<sup>2</sup> См.: 中国佛教, 第一辑. С. 5 (Китайский буддизм, т. 1).

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 176.

<sup>4</sup> См.: 中国历史. С. 104 (История Китая).

Таким образом, со второй половины I в. буддизм начинает проникать в Китай, причем это проникновение имело различные формы. В первую очередь, следует указать на переводческую деятельность. Китайцы, обладавшие мощной культурой письменности, всегда с уважением относились к письменным источникам, поэтому их не мог не поразить колоссальный объем буддийской литературы, что, несомненно, придавало значительный вес буддизму в глазах образованной части китайского общества.<sup>1</sup> Более того, рациональная традиция конфуцианства обусловила социально-культурную установку китайского менталитета на восприятие через письменность. Поэтому именно письменность стала тем мостом, что соединил буддизм и китайскую культуру, в которой всегда преобладали рациональные формы рефлексии. По словам Л.Е. Янгутова, «История переводов буддийских сутр неотделима от истории распространения буддизма в Китае».<sup>2</sup> Характерно, что история переводов буддийских текстов всегда занимала ведущую позицию в изучении вопроса проникновения буддизма в Китай.<sup>3</sup>

Помимо переводческой деятельности активно велась проповедническая деятельность в форме толкований и разъяснений буддийских текстов.<sup>4</sup> Неразрывно связанная с первым аспектом, эта деятельность охватывала большие массы населения, куда входила и необразованная его часть. Впоследствии сюда добавилась и пропагандистская литература, написанная самими китайцами, ярким примером чего может служить первое, собственно китайское буддийское сочинение «Трактат о разрешении сомнений», о которой будет сказано ниже.

Проникновение буддизма в Китай происходило и в форме религиозной деятельности, куда входило почитание вотивных предметов (по определению М.Е. Ермакова, включающих свитки сутр, статуи Будд и бодхисаттв, ступы,

---

<sup>1</sup> См.: 弘明集卷第一p0001c27 // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).

<sup>2</sup> Янгутов Л.Е. Традиции Праздника парамиты в Китае. С. 21.

<sup>3</sup> См.: 中国佛典翻译史稿 (Ван Тецзюнь. История переводов буддийской литературы в Китае).

<sup>4</sup> См.: 中国佛教哲学要义. С. 13-16 (Фан Литянь. Основной смысл философии китайского буддизма).

мощи и др.),<sup>1</sup> а также благотворительная деятельность. Данная форма охватывала все слои китайского общества и была во многом обусловлена буддийской концепцией кармы. Желание повысить и упрочить свой социальный статус или обрести заслуги в этом и последующем перерождении, особенно в смутные времена, на которые и приходится время появления буддизма в Китае, заставляло китайцев принимать активное участие в религиозной деятельности. Активная первоначальная поддержка государственной властью монахов и строительства монастырей также во многом объясняется этим фактором.<sup>2</sup>

Первоначальные успехи распространения буддизма в Китае были обусловлены не только моральной и материальной поддержкой государственной властью, но и множеством объективных причин - социально-экономических, политических и духовно-психологических.

Из социально-экономических причин стоит отметить нарастающий с начала II в. кризис династии Восточная Хань (25-220 гг.). Концентрация земли в руках «сильных домов» привела к обнищанию громадных масс крестьян, увеличению числа лично зависимых и рабов. Это же явилось причиной уменьшения государственных доходов, что в свою очередь вело к увеличению налогов и повинностей для простого народа. Голод и нищета с одной стороны, роскошь и разнузданность с другой, как результат социального расслоения, породили массовое недовольство существовавшей социально-политической системой и, как следствие этого неустойчивость общества.

Из политических причин следует отметить коррупцию государственной структуры. Императоры практически были отстранены от государственных дел, перешедших в руки временщиков и их группировок из числа евнухов и родственников императриц. Вражда евнухов и «внешних родственников» привела к разложению политического порядка и игнорированию законов.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> См.: Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. С. 158.

<sup>2</sup> См.: Кравцова М.Е. Храмовое строительство в древнем и раннесредневековом Китае: факты и легенды (к социально-политической истории китайского буддизма).

<sup>3</sup> См.: 中国历史. С. 106-107 (История Китая); 中华五千年. С. 88-90 (Сюй Литин. Пять тысячелетий

Социально-политическая элита использовала всевозможные средства для личного обогащения и продвижения своих родственников. Наряду с социально-экономической нестабильностью все это приводило к огромным народным бедствиям.

Социально-экономический и политический кризис явился причиной грандиозного крестьянского восстания «Желтых повязок», охватившего практически всю страну. Восстание потерпело поражение, но отдельные очаги сопротивления властям существовали еще 20 лет. В результате восстания кризис только усилился, началась междоусобная война между ханьскими полководцами, которая погрузила Китай в пучину анархии и хаоса, превративших страну в огромное пепелище.<sup>1</sup> Народные бедствия достигли крайней степени, голод стал повсеместным явлением, наблюдались случаи людоедства.<sup>2</sup> В такой безнадежной ситуации именно буддизм, обещавший духовное спасение, стал психологической опорой для всех слоев общества.

Но наиболее существенными, на наш взгляд, причинами, определившими успех распространения буддизма в Китае, явились духовно-психологические.

Во-первых, в Китае отсутствовала монополизация духовной жизни. Ни одно учение не могло претендовать на роль единственно верной идеологии, что позволяло буддизму на равных соперничать с традиционными китайскими учениями, среди которых к моменту появления буддизма в Китае доминирующее положение занимали конфуцианство и даосизм.<sup>3</sup>

Во-вторых, политический кризис обусловил дискриминацию учения конфуцианства как идеологии чиновничьей среды, определявшей «лицо» политической власти. Коррупция и морально-нравственное разложение верхов показали неспособность конфуцианства сохранить и поддержать этические критерии в период социально-экономического и политического кризиса.

---

Китая).

<sup>1</sup> См.: История Китая. С. 148.

<sup>2</sup> См.: 中国历史. С. 120 (История Китая).

<sup>3</sup> См.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 16; Мартынов А.С. Государственное и этическое в императорском Китае.

В-третьих, поражение восстания «Желтых повязок», идеологией которого служила концепция «Великого равенства» даосского учения, обусловило ослабление социальных и идеологических позиций даосизма. Многие даосские лидеры были убиты, а неспособность установить «Великое равенство» вызвало сомнения в доктрине даосизма.

В-четвертых, многие философские концепции даосизма были близки буддизму, особенно его махаянскому направлению, что значительно облегчало принятие буддизма в китайской среде, которое на первых порах при переводах использовало даосские категории и, соответственно, воспринималось как одно из направлений даосизма. Это адаптировало буддийское учение для китайского восприятия, особенно в среде интеллигенции и грамотного населения.

В пятых, буддийское учение легко впитывало местные традиции, что позволяло ему приспособиться в различной культурной среде. В этом контексте буддийские миссионеры не стеснялись использовать эзотерические техники (лечение, заклинания, гадания) для привлечения адептов. Это во многом напоминало даосские эзотерические техники, и приближало буддизм к народным массам.<sup>1</sup>

И, наконец, социально-экономическая и политическая нестабильность способствовала обращению людей к духовным ориентирам и основам жизни, что в полной мере и предоставлял буддизм, обещавший индивидуальное спасение, освобождение от страданий и дававший надежду на лучшую долю.

Распространение буддизма в Китае заняло длительное время. Его традиционная периодизация соответствует китайской историографии по императорским династиям. Начальный период распространения, который в буддийских кругах рассматривается с императора Мин-ди, приходится на *Позднюю Хань* (хоухань, 后汉, 25 - 220 гг.). Поскольку все те немногочисленные события, связанные с буддизмом, что предшествовали данному периоду, упоминаются более в научной литературе, то при их

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教文化历程. С. 28 (Хун Сюпин. История культуры китайского буддизма).

рассмотрении, зачастую указываются лишь года. Хотя, говоря о первоначальном этапе, иногда используется понятие *Две Хань* (лянхань, 两汉 206 г. до н.э. – 220 г. н.э.).

Далее следует период *Троецарствие* (саньго, 三国, 220 – 265 гг.), который в буддийской историографии обозначается как *Вэй* (魏) по названию одного из царств, где в основном и протекала буддийская деятельность, впоследствии объединившего Китай. Затем *Западная Цзинь* (сицзинь, 西晋, 265 – 316 гг.) и *Восточная Цзинь* (дунцзинь, 东晋, 317 – 420 гг.), которые часто объединяются в период *Цзинь* или *Две Цзинь*. После этого следует период *Южных и Северных династий* (наньбэйчао, 南北朝, 420 – 581 гг.). Далее - период династии *Суй* (隋, 581 – 618 гг.) и период династии *Тан* (唐, 618 - 907 гг.), являющийся временем наивысшего развития китайского буддизма.<sup>1</sup> Одновременно это был период наивысшего развития средневековой китайской цивилизации.

Если началом распространения буддийского учения в Китае считать посольство Мин-ди (67 г.), то окончанием становления китайского буддизма, на наш взгляд, нужно считать деятельность Хуэйнэна (638-713 гг.). Именно Хуэйнэн, шестой патриарх школы Чань, знаменует собой становление собственно китайской формы буддизма, начавшейся формироваться еще с Хуэйюаня (334-416 гг.), хотя контакты между китайскими и западными буддистами продолжались вплоть до XI в. «*Сутра помоста шестого патриарха*» (Люцзу тань цзин, 六祖坛经), записанная учеником Хуэйнэна Фахаем, официально единственное собственно китайское сочинение, удостоившееся названия сутры, что прекрасно характеризует его статус среди прочих буддийских сочинений, отразила окончательное формирование китайского буддизма, ярчайшей формой которого выступила китайская буддийская школа Чань (禅).

После Хуэйнэна можно говорить уже не о проникновении и закреплении

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第一辑 (Китайский буддизм, т. 1).

буддизма в Китае, а о его развитии в русле китайской культуры. После «Золотого века» китайского буддизма, связанного с такими выдающимися буддийскими мыслителями, как Шэньхуэй (神会), Цзунми (宗密) и другие, уже не создавались оригинальные концепции, а все философствование велось вокруг сложившихся концепций и их классификаций. К этому времени относится и наивысший расцвет буддийской сангхи в Китае, после чего начинаются ограничения и гонения на нее государственной власти, что во многом сбалансировало ее положение среди других китайских идеологических систем и учений и окончательно оформило так называемый идеологический синкретизм конфуцианства, даосизма и буддизма.

После императора Мин-ди и вплоть до времени правления императора Хуань-ди (桓帝, 147-167 гг.) в источниках нет конкретных упоминаний о буддизме, что, впрочем, совсем не говорит об отсутствии контактов между буддизмом и китайской культурой.

Во второй половине II в. в китайских источниках появляются более конкретные и достоверные данные о проникновении буддизма в Китай, которое было обусловлено, в первую очередь, деятельностью переводчиков. Первоначально эти переводчики в качестве миссионеров прибывали в Китай из буддийских стран и уже в Китае со своими китайскими помощниками занимались переводческой деятельностью и пропагандой буддизма. Несомненно, что подобная деятельность иностранных миссионеров в бюрократическом Китае без моральной и, зачастую, материальной поддержки властей была бы просто невозможной, тем более в столице, где в основном и работали первые переводчики. И именно переводческая деятельность и ее характер определяли процесс проникновения и закрепления буддийского учения в социально-культурной традиции Китая.

Начало традиции переводческой деятельности в Китае заложил Ань Шигао (安世高), деятельность которого, в отличие от его предшественников, среди исследователей не подвергается сомнению. Наследный принц Парфии он, как и Шакьямуни, стал монахом и проповедником. В 148 г. он прибыл в

Китай в столицу Лоян, быстро освоил китайский язык и начал свою переводческую деятельность с группой китайских помощников. Считается, что Ань Шигао придерживался Хинаянского направления и особое внимание уделял практике медитации.<sup>1</sup> Свидетельством этого может служить его первая переведенная на китайский язык сутра «*Маха Анапана-сати сутра*» (Да-аньбань шоу-и цзин, 大安般守意经), где особое внимание уделяется практике медитации и технике дыхания.<sup>2</sup> До 171 г. Ань Шигао перевел достаточно большое количество буддийской литературы, точный объем которой сейчас трудно установить, поскольку часть переводов могла не сохраниться, а часть – сделана другими под его именем. В «*Жизнеописаниях достойных монахов*» сказано о 39 сутрах и шастрах.<sup>3</sup> В «*Сведениях и трех сокровищах и исторических эпохах*» сказано уже о 174 переведенных сочинениях.<sup>4</sup> В «*Заново составленной Трипитаки, изданной в годы Тайсё*» (Дачжэн синьсю дацзанцзин, 大正新修大藏经) в настоящее время насчитывается 53 сочинения, под которыми указан переводчик Ань Шигао.

Существует легенда, что из-за смут в столице Ань Шигао был вынужден бежать на юг, отчего именно в южном Китае были особо распространены как техника медитации, так и переводы Ань Шигао.<sup>5</sup>

Уже к концу деятельности Ань Шигао в Китай, в столицу Лоян, из Юэчжи (Кушанское царство) прибыл другой известный переводчик буддийской литературы Локакшема (Чжилоуцзянянь, 支娄迦讖 или Чжицянь, 支讖). По одним сведениям в последний год правления императора Хуань-ди (167 г.),<sup>6</sup> по другим – в годы правления императора Лин-ди (灵帝, 168-189 гг.).<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> См.: 佛教各宗大义. С. 11 (У Синьжу. Великий смысл учения буддийских школ).

<sup>2</sup> См.: 佛说大安般守意经 // 大正新修大藏经 № 602 (2 цз.) (Маха Анапана-сати сутра).

<sup>3</sup> См.: 高僧传卷第一p0323b10 // 大正新修大藏经 № 2059 (14 цз.) (Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов).

<sup>4</sup> См.: 历代三宝纪卷第二p0033a23 // 大正新修大藏经 № 2034 (15 цз.) (Фэй Чанфан. Сведения о трех сокровищах и исторических эпохах)..

<sup>5</sup> См.: 中国佛教, 第一辑. С. 6 (Китайский буддизм, т. 1).

<sup>6</sup> См.: Там же, 第二辑. С. 6.

<sup>7</sup> См.: 高僧传卷第一p0324b15 // 大正新修大藏经 № 2059 (14 цз.) (Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов).



Локакшема придерживался махаянского направления буддизма и особое внимание уделял *праджне* – интуитивной мудрости, одной из базовых категорий Махаяны. Его первыми переведенными сутрами были «*Аштасахасрика праджня-парамита сутра*» (Даосин божэ цзин, 道行般若经) в 10 цзюаней<sup>1</sup> и «*Пратьютпанна самадхи сутра*» (Баньчжоу саньмэй цзин, 般舟三昧经) в 3 цзюаня. Перевод этих сутр он закончил в 179 г.<sup>2</sup> В настоящее время в «*Заново составленной Трипитаки, изданной в годы Тайсё*» насчитывается 12 сочинений, под которыми указан переводчик Локакшема.

Наряду с этими двумя основоположниками буддийской переводческой деятельности в Китае переводом буддийских текстов занимались и другие, менее известные переводчики из буддийских стран, которые внесли свой вклад в дело распространения буддизма в Китае. Это такие переводчики, как Ань Сюань (安玄) из Парфии, Чжи Яо (支曜) из Кушанского царства, Чжу Фошо (竺佛朔) и Чжу Дали (竺大力) из Индии, Кан Мэнсян (康孟详) и Кан Цзюй (康巨) из Согдианы.<sup>3</sup> Все они в основном жили и работали в столице Лояне, что фактически показывает уровень социально-политической поддержки буддийского учения среди высших слоев китайского общества.

В это время наблюдаются активные социально-культурные контакты между Китаем и Западным краем. Так, во время миссионерской деятельности Локакшемы в Китай прибыло несколько сот переселенцев из Кушанского царства, что также сыграло определенную роль в деле распространения буддизма среди китайцев, поскольку все они были буддистами.<sup>4</sup>

С западными переводчиками работали китайские помощники, которые в основном и выполняли всю техническую работу – запись перевода и его редактирование. И хотя неясным остается степень добровольности и материального поощрения этих помощников, именно из их среды вышло большинство первых китайских буддистов. Такова специфика буддизма –

---

<sup>1</sup> О переводе этой сутры подробнее см.: Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. С. 29-34.

<sup>2</sup> См.: 中国佛教, 第二辑. С. 6 (Китайский буддизм, т. 2).

<sup>3</sup> См.: 高僧传卷第一p0324b // 大正新修大藏经 № 2059 (14 цз.) (Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов).

<sup>4</sup> См.: 中国佛教, 第二辑. С. 8 (Китайский буддизм, т. 2).

занимающийся им постепенно сам становится буддистом.

Первым китайским шраманерой (послушником) традиционно считается Янь Фодяо (严佛调). Принимая активное участие в переводе буддийских сутр, он принял учение от Ань Шигао. Но поскольку в то время система китайского буддийского монашества еще не была развита, тексты *Винаи* (монашеских уставов) не были достаточно известны, принятие буддизма без обетов являлось нерегламентированным и, относительно положений буддизма, такое принятие не считалось законным. Поэтому первые китайские буддисты, остригая волосы и надевая монашеские рясы, скорее подражали настоящим буддистам, чем являлись таковыми.

Ко времени конца династии Восточная Хань относится и первое собственно китайское буддийское сочинение автора Моу-цзы «Трактат о разрешении сомнений» (Моу-цзы, Лихо лунь, 牟子. 理惑论),<sup>1</sup> которое стало одной из первых попыток адаптации буддизма в китайской культурной среде. Именно в этом трактате проявляется наиболее характерная черта данной адаптации – не противопоставление, а приспособление к китайской традиции. Постоянная апелляция к китайской традиции и Лао-цзы должна была убедить китайскую аудиторию в единых идейных основах даосизма и буддизма. Описываемая Моу-цзы характеристика Будды во многом напоминала легендарных святых даосского учения: «В огне не горит, ступая по лезвию - не поранится, в грязи не замарается, в беде не расстраивается; желая переместиться, летит; когда сидит – испускает свет. Поэтому и называется Буддой».<sup>2</sup> И даже противоположение конфуцианства, которое сам даосизм не боялся противопоставить себе, Моу-цзы старался сгладить: «Пять трактатов (традиционный конфуцианский канон) – это пять вкусов, а буддийское учение – это пять злаков. После того как я услышал это учение, то словно

---

<sup>1</sup> См.: 弘明集卷第一p0001a-0007a // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).

<sup>2</sup> 弘明集卷第一p0002a11, 12 // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения); См.: Янгутов Л.Е. Трактат «Лихолунь» как источник по истории Китайского буддизма.

тучи рассеялись, и я увидел солнце».<sup>1</sup> Этим Моу-цзы хотел сказать, что конфуцианство хотя и является признанным учением, но не способно решить все вопросы и, обращая большое внимание на форму, во многом дает односторонние ответы, а буддизм объясняет сущность всего. Сам автор, весьма сведущий в традиционных китайских учениях, завершает свой трактат следующими словами: «Надеюсь принять пять обетов и стать упасакой (мирским последователем буддизма)».<sup>2</sup>

После падения династии Восточная Хань (220 г.) в Китае усилились внутренние смуты и междоусобицы, разорвавшие страну. Численность населения сократилась с 50-60 до 16-17 млн., ирригационная система пришла в упадок, города были разграблены или сожжены, торговая деятельность почти прекратилась.<sup>3</sup> Социально-экономический и политический кризис дополнялся идеологическим вакуумом, когда и конфуцианство и даосизм были не способны выдвинуть новые социально-культурные ориентиры и ценности в разлагающемся обществе.<sup>4</sup>

В этот период, называемый в китайской историографии *Троецарствие* (220-280 гг.), буддизм продолжал активное проникновение в Китай. Как и во времена династии Хань, центром переводческой деятельности была столица, теперь уже государства Вэй Лоян, хотя постепенно буддийские миссионеры стали распространяться по всему Китаю. Часть социально-политической элиты Китая, увидев в буддизме новые ориентиры для морально-нравственного оздоровления общества, активно поддерживало буддийское учение и переводчиков.

Ведущую роль среди буддийских переводчиков по-прежнему играли выходцы с Западного края или их потомки. Таковым являлся Чжицянь (支谦), потомок кушанских выходцев, родившийся в Китае и получивший китайское образование. Точная дата его жизни неизвестна, а его деятельность приходится на 223-253 гг., в течение которых он не только занимался

---

<sup>1</sup> Там же, p0005b27.

<sup>2</sup> Там же, p0007a22.

<sup>3</sup> См.: История Китая. С. 148.

<sup>4</sup> См.: 中国佛教文化历程. С. 27-28 (Хун Сюпин. История культуры китайского буддизма).

переводом, но и систематизировал ранние переводы, часть из них дополнил и поправил. В настоящее время в «*Заново составленной Трипитаки, изданной в годы Тайсё*» насчитывается 56 сочинений, где указан переводчик Чжицянь, хотя исследователи не сомневаются лишь в 29 его переводах, многие из которых весьма популярны и в настоящее время.<sup>1</sup>

В это же время в Китае появляются тексты *Винаи* (монашеского устава). Их первоначальное появление связано с именем Дхармакалы (Танькэцзяло, 曇柯迦罗), выходца из центральной Индии, который в период 249-254 гг. прибыл в Лоян. Увидев формализм китайских монахов, он перевел и адаптировал часть «*Махасангхика-винаи*» (Мохэ чжибу, 摩诃祇部), а также совместно с другими индийскими монахами стал проводить посвящение в монахи соответственно традиционному буддийскому уставу, отчего и считается первым патриархом китайской буддийской школы Уставов (люйцзун, 律宗).<sup>2</sup> В 255 г. из Парфии в Лоян прибыл другой миссионер *Винаи* Дхармасатья (Таньди, 曇帝), который перевел «*Дхармагупта-винаю*» (Сыфэнь люй, 四分律). Впоследствии этот текст также неоднократно переводили, и именно он считается основным уставом для китайских монахов.

Таким образом, в III в. происходит становление и окончательное оформление в соответствие с канонической буддийской традицией китайской сангхи. Первым китайским монахом, принявшим сан в соответствии с традиционными буддийскими нормами, считается Чжу Шисин (朱士行). В это время в Китае весьма популярными становятся праджняпарамитские сутры, особенно «*Аштасахасрика праджня-парамита сутра*» (Даосин божэ цзин, 道行般若经) в переводе Локакшемы. Неудовлетворенность этим переводом заставила Чжу Шисина в 260 г. отправиться на Запад в поисках санскритского оригинала этого текста. Тем самым Чжу Шисин открыл многовековую традицию для китайских буддистов путешествовать на Запад в

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第二辑. С. 9-10 (Китайский буддизм, т. 2).

<sup>2</sup> См.: Там же, т.1, 第一辑. С. 11.

поисках «чистого» буддизма, под которым, прежде всего, подразумевались буддийские тексты-первоисточники. В Западном крае Чжу Шисин нашел *«Панчавинсати сахасрика праджня-парамиту сутру»* (Фангуан божэ боломи цзин, 放光般若波罗蜜经), которая, как и *«Аштасahasрика праджня-парамита сутра»*, представляла собой часть *«Праджня-парамиты сутры»*, и в 282 г. переправил ее со своим учеником Пуньядаршей (Фужутань, 弗如檀) в Лоян. И только в 291 г. переводчик Мокшала (Учало, 无叉罗) перевел ее на китайский язык. Сам Чжу Шисин остался в Западном крае до конца своих дней.

Пример Чжу Шисина иллюстрирует повышенный интерес китайцев к концепции праджня-парамиты, представляемой ими некой эзотерической концепцией, которую западные переводчики или не хотят, или не могут полностью раскрыть. Поэтому поиски «чистого» учения праджня-парамиты, ради которого китайцы отправлялись в сложные и опасные путешествия, вскоре стало социально-культурной тенденцией для китайских буддистов.

Все вышеизложенное показывает, насколько порой трудным и сложным был путь буддизма в Китай. Большие расстояния, различие культур и менталитета, вытекавшие из этого трудности перевода - все это значительно затянуло сроки проникновения и адаптации буддизма в китайской социально-культурной среде. Войны, смуты и неурядицы также мешали распространению буддизма, поскольку многие переводы начального периода в эти времена были утеряны, а монахи вынуждены переезжать в более спокойные места, как, например Ань Шигао. Но, с другой стороны, все эти бедствия и вытекавшая из них жизненная неустойчивость способствовали обращению китайцев к духовной сфере. Многие начинали искать нетрадиционные методы регуляции и воздействия на жизненные процессы, думая, что поскольку традиционные китайские учения во многом дискредитировали себя, то возможно применение буддийских методов позволит сохранить или улучшить свое положение. Иначе говоря, отмечалось традиционное во все времена обращение к эзотерике в период смут и

неурядиц. Многие, не находя благополучия в этой жизни, искали утешение и счастье в потустороннем мире, надеясь на посмертное воздаяние, что и обещало им буддийское учение при условии следования буддийским нормам поведения. Многие просто искали убежища в буддийских монастырях, меркантильно уходя от голодной и небезопасной мирской жизни.

Объединение Китая под властью Западной Цзинь (265-316 гг.) не принесло ожидаемого спокойствия. Разврат и коррупция политической элиты, их соперничество выливалось неисчислимыми бедствиями простого народа и обуславливало слабость империи. С начала IV в. северные кочевые народы начинают активную экспансию на территорию Северного Китая. За полтора столетия на территории Северного Китая было образовано более 16 княжеств, которые, возникая и исчезая, вели непрерывные междоусобные войны. Китайцы массами переселялись на юг, за реку Яньцзы, где с 317 г. правила династия Восточная Цзинь (317-420 гг.).<sup>1</sup> Кризис китайской цивилизации, охвативший все сферы общественной жизни, только усиливался.

В эти беспокойные времена на основе предыдущих достижений проникновение буддизма в Китай и его распространение среди китайцев вышло на новый, более высокий и интенсивный уровень. Социально-экономическая и политическая нестабильность заставляла людей обращаться к духовным ориентирам, среди которых буддийское учение предлагало конкретные жизненные опоры и методы духовного спасения.

По-прежнему, основное внимание уделялось переводам буддийской литературы на китайский язык, причем наряду с западными миссионерами к этому активно начинают подключаться и сами китайцы. Переводческая деятельность помимо столицы начинает распространяться и в других китайских городах.

Самым известным переводчиком этого периода считается потомок кушанских переселенцев из местности Дуньхуан (敦煌) Дхармаракша (Таньмолоча, 曇摩罗察, 239-316 гг.), китайское имя Чжу Фаху (竺法护), чья

---

<sup>1</sup> См.: 中华五千年. С. 105-110 (Сюй Литин. Пять тысячелетий Китая).

переводческая деятельность относится к 266-308 гг., в течение которых он перевел более полутора сотни текстов. В *«Жизнеописаниях достойных монахов»* сказано, что он знал 36 иностранных языков с их письменностью, и у него было несколько тысяч учеников.<sup>1</sup> Среди его учеников были китайцы Не Чэн-юань (聂承远) и Не Даочжэнь (聂道真), отец и сын, которые впоследствии, хорошо освоив санскрит, сами переводили буддийские тексты на китайский язык. Также известными учениками Дхармаракши были Чжу Фачэн (竺法乘), Чжу Фасин (竺法行) и Чжу Фацунь (竺法存).

Одновременно с Дхармаракшей переводами буддийских текстов занимались и множество других переводчиков, как иностранных миссионеров, так и самих китайцев, среди которых можно выделить таких переводчиков, как Мокшала (Учало, 无叉罗), уроженца Западного края, и Бо Юаня (帛远). Последний представляет собой типичный пример буддиста-китайца раннего периода. Родившись в семье китайского интеллигента, он получил прекрасное традиционное образование. Впоследствии, встав на путь буддийского учения, проявил прекрасные способности и заслужил большой авторитет среди буддистов.<sup>2</sup> Таковыми были абсолютное большинство первых буддистов Китая из собственно китайской среды, имевших определенный авторитет в буддийском мире.

Проникновение в Китай иноземного учения, на равных конкурирующего с традиционными китайскими учениями и временами побеждающего их в теоретическом и культовом плане, явилось первым серьезным ударом по китаецентристскому мировоззрению китайцев. До этого Китай для китайцев представлялся центром вселенной, оплотом культуры и добродетели, который окружали варвары.<sup>3</sup> Естественно, что появление иноземного учения, в чем-то превосходившего китайские, было не только болезненно для самолюбия части китайской элиты, но и затрагивало основы их традиционного мировосприятия. Поэтому совсем не удивительным было

---

<sup>1</sup> См.: 高僧传卷第一p0326c // 大正新修大藏经 № 2059 (14 цз.) (Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов).

<sup>2</sup> См.: Там же, p0327a.

<sup>3</sup> См.: Кравцова М.Е. История культуры Китая. С. 105-108.

появление стойкого неприятия буддизма среди определенных слоев китайского общества. Это неприятие выражалось не только в категорическом отрицании нового учения, что всегда характерно для части консервативно настроенной духовной элиты, и что все труднее было осуществлять, поскольку буддизм все же распространялся среди китайцев, но и в несколько неэтичном унижении последнего в традиционно-теоретическом аспекте.

Поскольку в переводах буддийских текстов первого периода проникновения буддизма в Китай широко использовались традиционные китайские философские категории и понятия, особенно даосские, в силу того, что разветвленность и сложность буддийского понятийного аппарата, с одной стороны, и специфика китайского языка, с другой, при непосредственном переводе не дали бы возможность адекватного понимания основополагающих буддийских концепций, то теоретические концепции буддизма и даосизма во многом имели сходные моменты и воспринимались как ветви единого учения. Данное сходство поставило вопрос о теоретических истоках обоих учений, и в итоге китайские традиционалисты выдвинули тезис о вторичном и производном характере буддизма от даосизма.

В самом начале дискуссия не выходила за рамки спора о степени древности обоих учений, причем даосы могли ссылаться на легендарных первых священных мудрых императоров Китая, сроки жизни которых уходили в легендарную эпоху. Но поскольку теоретическое оформление даосизма приобрел только в трактате Лао-цзы «*Дао Дэ Цзин*» (道德经), то апелляция к легендарной древности теряла свою весомость, ибо буддисты отодвинули сроки жизни Шакьямуни к рубежу I тысячелетия до новой эры, а дата жизни Лао-цзы как старшего современника Конфуция была четко зафиксирована. Так, ссылаясь на «*Историю династии Чжоу*» (Чжоушу ицзи, 周书异记), дата рождения Будды определялась на 24 год правления чжоуского Чжао-вана (周昭王),<sup>1</sup> т.е. примерно в 1029 г. до н.э.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> См.: 佛祖统纪卷第二p0142c14 // 大正新修大藏经 № 2035 (54 цз.) (Чжипань. Хроника о Буддах и



В настоящее время трудно определить, кто начал этот спор и последовательность «ответов» оппонентов, по крайней мере, у Моу-цзы нет ссылок на дату жизни Будды. Но своего апогея этот спор приобрел именно в период Западной Цзинь, когда во время правления императора Хуэй-ди (惠帝 290-306 гг.) появился *«Канон о просвещении иноземцев Лао-цзы»* (Лао-цзы хуаху цзин, 老子化胡经, возможен также перевод *«Канон о перевоплощении Лао-цзы иноземцем»*). Автор этого канона даос Ван Фу (王浮) на основе преданий, имевших хождение с эпохи поздней Хань, описывает, что, уйдя на Запад, Лао-цзы попал в Индию, где просвещал иноземных царей, и более того, он явился отцом Сиддхартхи.<sup>2</sup> С китаецентристских позиций этот канон восхвалял даосизм и, можно сказать, несколько унижительно для индийцев показывал этап зарождения буддийской мысли, поэтому неудивительно, что в китайской буддийской среде он был воспринят крайне отрицательно.<sup>3</sup>

*«Канон о просвещении иноземцев Лао-цзы»* служит показательным примером непростого взаимоотношения буддийской и китайской традиций, где каждая из сторон пыталась использовать сильные стороны оппонента для пропаганды своих воззрений. Так, буддизм использовал традиционные китайские философские категории, понятия и даже концепции (например, развитие концепции сыновней почтительности) для развития и продвижения своего мировоззрения. Оппоненты буддизма применяли буддийские концепции и принципы для развития своего учения. В общем плане это отражало сложный процесс взаимодействия разных культурных традиций в аспекте китаизации буддизма и буддоизации Китая, что послужило прекрасной площадкой для дальнейшего развития китайского общества и его культуры в целом.<sup>4</sup>

---

патриархах); 破邪论卷上p0478b06 // 大正新修大藏经 № 2109 (2 цз.) (Фа Линь. Опровержение ложных взглядов).

<sup>1</sup> Аналогичную дату (1028 г. до н.э.) приводит и Л.Е. Янгутов на основе анализа *«Гуанхунминцзи»* (广弘明集). См.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 13-14.

<sup>2</sup> См.: 老子化胡经p1267b11 // 大正新修大藏经 № 2139 (Канон о просвещении иноземцев Лао-цзы).

<sup>3</sup> См.: 高僧传卷第一p0327b21 // 大正新修大藏经 № 2059 (14 цз.) (Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов).

<sup>4</sup> См.: 中国佛教文化论 (Лай Юнхай. Китайская буддийская культура).

Таким образом, к началу IV в. буддизм уже занял прочные позиции в духовной культуре Китая, функционируя на равных с традиционными китайскими идеологическими системами конфуцианства и даосизма, что обусловило появление концепции «Трех учений» (саньцзяо, 三教).<sup>1</sup> Период социально-экономического и политического кризиса благоприятствовал распространению буддийского учения, предлагавшего конкретные духовные опоры и ориентиры в жизни, а также направления и методы спасения. Одновременно, буддийские этические критерии начинают распространяться среди социально-политической элиты китайского общества, стимулируя его морально-нравственное очищение и оздоровление. В это время (начало IV в.), по сведениям Фалиня (法琳, 572-640 гг.), в двух столицах Западной Цзинь (Лоян и Чан-ань) было 180 буддийских монастырей, в которых проживало более 3700 монахов и монахинь, работало 13 переводчиков, переведших 73 текста.<sup>2</sup> При этом нужно обратить внимание, что буддийская деятельность вплоть до IV в. по большому счету протекала в столицах. Это свидетельствует о той роли, которую играла государственная власть и социально-политическая элита в деле распространения буддизма в Китае.

В этом распространении основополагающее значение имела переводческая деятельность, первоначально определяемая западными переводчиками. Отсутствие определенной системы перевода и текстовое разнообразие начального периода характеризовали попытку представить все стороны буддийского учения и его разнообразные концепции, среди которых китайцев наиболее привлекала концепция праджня-парамиты. В конечном итоге, все это заложило прочные основы дальнейшего закрепления буддизма в китайской социально-культурной среде и послужило фундаментом его дальнейшего развития и китаизации, определившего становление собственно китайского буддизма.

---

<sup>1</sup> См.: Зельницкий А.Д. Концепция единства «трех учений» как основа позднесредневекового религиозного синкретизма в Китае.

<sup>2</sup> См.: 辯正論卷第三p0502c // 大正新修大藏經 № 2110 (8 цз.) (Фа Линь. Диспуты об истине).

### 1.3. Становление китайского буддизма

Периоды Восточной Цзинь, Южных и Северных династий, приходящиеся на IV-VI вв., явились временем наиболее интенсивного развития и становления китайского буддизма. Одновременно это был наиболее сложный период в истории китайской цивилизации, стоявшей на грани выживания. Внешняя экспансия северных и западных кочевых народов наряду с усилившимся внутренним кризисом, проявлявшимся в экономическом упадке и социально-политической дезорганизации, а также в явном морально-нравственном разложении элиты и в бесконечных междоусобицах, могли уничтожить древнюю культуру, как это произошло с римской империей в то же самое время. Но китайская цивилизация смогла не только выстоять в этой непростой ситуации, но найти потенциал нового развития, «переварив» экспансию кочевников и создав к середине VII в. крупнейшую державу раннего средневекового мира – империю Тан. На наш взгляд, потенциал этого нового развития имел буддийские корни, которые заложили основы морально-нравственного обновления китайского общества и, как следствие этого, его социально-политическую устойчивость.

Именно в это время (IV-VI вв.) буддизм в Китае превратился в «существенный и необходимый фактор культурной, общественной и политической жизни этой страны».<sup>1</sup> Так, за 104 года правления династии Восточная Цзинь в Китае уже было 1768 монастырей, в которых проживало 24 тысячи монахов и монахинь, работало 27 переводчиков, переведших 263 текста.<sup>2</sup> По сравнению с предыдущими цифрами, видно, что все показатели значительно увеличились.

В это время Китай практически был разделен на две части – «варварский» север и «китайский» юг, границей между которыми была река Янцзы. Как на юге, так и на севере наблюдался глубокий экономический, социально-политический и духовный кризис. Повсеместно вспыхивали крестьянские восстания и голодные бунты. На севере Китая хозяйничали

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 16.

<sup>2</sup> См.: 辯正論卷第三p0503a // 大正新修大藏經 № 2110 (8 цз.) (Фа Линь. Диспуты об истине).

княжеские династии северных кочевых народов, между которыми шли непрерывные междоусобные войны, и которые постепенно, перенимая китайскую культуру, ассимилировались среди китайцев. Тем не менее, первоначально являясь чуждым элементом, кочевая правящая верхушка нуждалась в политической и идеологической поддержке своего правления, которую она получила в лице буддизма, призывавшего к политическому смирению и идеологической терпимости. Неудивительно, что политическая элита северного Китая всеми силами содействовала распространению буддизма среди населения. Северные правители соперничали между собой не только на поле брани, но и по числу призванных миссионеров и количеству построенных монастырей.

В свою очередь, имея определенное влияние на элиту, буддийские миссионеры по мере возможности старались смягчить их дикие нравы и через идеологическое воздействие на них облегчить жизнь простого народа. Видя в буддийских миссионерах своих защитников, простой народ также более активно обращался к буддизму.

К этому времени количество переведенной буддийской литературы достигло такого показателя, когда на первый план вышла проблема качества перевода. Использование даосской и традиционной китайской философской терминологии для перевода и объяснения буддийских понятий, получившее название *гэ-и* (格义), уже исчерпало себя.<sup>1</sup> По словам Л.Е. Янгутова, «практика использования терминов традиционной китайской философии зачастую приводила к тому, что одно и то же буддийское понятие передавалось различными даосскими понятиями, а одно и то же даосское понятие могло обозначать несколько различных терминов буддизма».<sup>2</sup> Естественно, что это весьма негативно сказывалось на адекватном понимании буддийского учения, воспринимавшемся на первых порах через

---

<sup>1</sup> Л.Е. Янгутов переводит понятие *гэ-и* как *стандартизованный смысл*, означающий «метод приведения смысла (значения) к определенному стандарту», и отмечает, что «метод «гэ-и» по сути своей представлял собой не столько метод перевода буддийских текстов с использованием даосской терминологии, ... сколько метод постижения этих текстов на базе традиционного китайского (в первую очередь - даосского) мировосприятия». См.: Янгутов Л.Е. Традиции Праздникапарамиты в Китае. С. 40.

<sup>2</sup> См.: Там же.

китайскую традицию в качестве одного из течений даосизма. В результате, неудовлетворенность существующими переводами заставляла китайских буддистов искать новые средства и формы перевода. Характерным явлением в истории распространения буддизма в Китае стала практика повторных переводов буддийских текстов, причем некоторые тексты переводились многократно.

Подобная тенденция в полной мере отражала основополагающее значение переводческой деятельности в процессе становления буддизма в китайской социально-культурной традиции. После представления основных концептуальных понятий и положений, буддийское учение в китайской социально-культурной среде начинает переосмысливаться в соответствии с принципами традиционного китайского менталитета. Поэтому переведенная буддийская литература стала проходить определенную фильтрацию, обуславливающее значение в которой приобрело не простое переложение смысла, а форма и стиль буддийского текста, ясность изложения, а также соответствие традиционной форме китайского литературного и философского текста. В этом аспекте на первый план вышла методология и техника перевода буддийских текстов.

Существенную роль в реформировании методологии перевода и улучшении качества китайских буддийских текстов сыграла деятельность выдающегося китайского буддиста Даоаня (道安, 312-385 гг.). Уже в юности он освоил конфуцианское *Пятикнижие* (И-цзин, 易经; Ши-цзин, 诗经; Шу-цзин, 书经; Ли-цзин, 礼记; Чуньцю, 春秋) и перешел к изучению буддийских текстов. Традиционное образование стало фундаментом для переосмысления буддийских текстов. Под руководством учителя Буддачинги (Фотудэн, 佛图澄, ум. 348 г.) Даоань сам стал известным буддийским учителем, имевшим несколько тысяч последователей.<sup>1</sup> Его деятельность проходила в северном Китае, последние годы жизни (379-385 гг.) - в Чан-ане, где он организовал и возглавил группу переводчиков и комментаторов

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第一辑. С. 20 (Китайский буддизм, т.1).

буддийских текстов. Проведя огромную исследовательскую работу, сравнивая и анализируя различные переводы, Даоань отбирал наиболее удачные способы передачи буддийских понятий и концепций на китайский язык. Даоань составил первый каталог буддийской литературы на китайском языке (Цзунли чжунцзин мулу, 综理众经目录), который не сохранился до настоящего времени, но который сыграл огромную роль в продвижении и упорядочении буддийских переводов, заложив дальнейшую традицию составления подобных каталогов с анализом приводимых текстов. В своем предисловии к «Праджне-парамите сутре» он резюмировал все проблемные моменты переводческой деятельности, сформулировав так называемые *пять отклонений от оригинала* (ушибэнь, 五失本) и *три трудности* (саньбу-и, 三不易) перевода.<sup>1</sup> В дальнейшем эти положения стали руководящими принципами для переводчиков буддийской литературы.

Помимо нормирования принципов перевода, Даоань ввел единый фамильный знак для всех китайских буддийских монахов. Если до него принявшие постриг монахи брали фамилию своего учителя, то, начиная с Даоаня, фамилией монахов стала первая морфема от транскрипции имени Шакьямуни (Шицзямоуни, 释迦牟尼) Ши (释).<sup>2</sup> Таким образом, полное имя Даоаня звучит как Ши Даоань (释道安). Впоследствии этот фамильный знак зачастую опускался, хотя и подразумевался.

С именем Даоаня также связано распространение религиозного культа будущего Будды Майтреи (Милэфо, 弥勒佛) и создание собственной буддийской школы «Изначального отсутствия» (бэньуцзя, 本无家). Начиная с этого времени, когда буддизм в Китае уже получил достаточное распространение и развитие, и многие буддийские концепции среди разных учителей имели неоднозначную трактовку, в Китае появляются различные буддийские школы и направления. В частности, конец IV в. характеризуется

---

<sup>1</sup> См.: 出三藏记集序卷第八p0052b23 и далее // 大正新修大藏经 №2145 (15 цз.) (Сэн-ю. Собрание сведений о переводах Трипитаки). Также см.: Введение в буддизм. С. 275-279.

<sup>2</sup> См.: 中国佛教, 第二辑. С. 23 (Китайский буддизм, т.2).

наличием «Шести школ и семи направлений» (люоцзя цидзун, 六家七宗), расходившиеся в понимании и трактовке понятия *пустоты* (кун, 空).<sup>1</sup>

Методологическими основами перевода буддийских текстов, заложенных Даоанем, в полной мере воспользовался его младший современник, выдающийся буддийский деятель и переводчик Кумараджива (Цзюмолошэнь, 鳩摩罗什, 343-413 гг.). В своих переводах Кумараджива использовал все то лучшее, что накопилось к этому времени в китайской буддологической традиции. Начиная с его переводов, в китайских буддийских текстах системно и комплексно применяются собственно буддийские понятия и категории в их китайской транскрипции. Недаром в истории распространения буддизма в Китае деятельность Кумарадживы считается переломной вехой, когда буддизм переходит на новый этап своего развития, на котором происходит становление и усиление собственно китайских тенденций формирования китайского буддизма и начало постепенного ослабления внешнего влияния.

В «Заново составленной Трипитаки, изданной в годы Тайсё» в настоящее время насчитывается 55 сочинений, под которыми указан переводчик Кумараджива, некоторые из этих текстов имеют большой объем. Среди переведенных текстов много известных и популярных до настоящего времени сутр, представляющих собой текстологический фундамент китайского буддизма, например, «Маха-праджняпарамита сутра» в 27 цзюаней (Далинь божэ цзин, 大品般若经), «Алмазная сутра» в 1 цзюань (Цзиньган божэ боломи цзин, 金刚般若波罗蜜经), «Лotosовая сутра» в 7 цзюаней (Мяофа лянхуа цзин, 妙法莲华经), «Дашабхумика сутра» в 4 цзюаня (Шичжу цзин, 十住经), «Амитабха сутра» в 1 цзюань (Фошо амито цзин, 佛说阿弥陀经), «Вималакирти сутра» в 3 цзюаня (Вэймоцзе сошо цзин, 维摩诘所说经), «Сурангама сутра» в 2 цзюаня (Фошо шоулэн-янь саньмэй цзин, 佛说首楞严三昧经) и другие.

---

<sup>1</sup> См.: Там же, т.1, 第一辑. С. 25. Также см.: Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. С. 76-84.

Особое положение в его переводах занимают произведения основоположника Махаяны Нагарджуны (Луншу, 龙树), среди которых выделяются «*Мадхьямака-шастра*» в 4 цзюаня (Чжун лунь, 中论), «*Шастра двенадцати врат*» в 1 цзюань (Шиэрмэнь лунь, 十二门论), «*Маха-праджня-парамита-шастра*» в 100 цзюаней (Дачжиду лунь, 大智度论). Также он перевел текст Арьядевы (Шэнтипо, 圣提婆) «*Шата-шастру*» в 2 цзюаня (бай лунь, 百论) и другие основополагающие шастры Махаяны. Если до Кумарадживы в Китае в основном переводились буддийские сутры, то именно с него начинают в большом количестве переводить буддийские шастры, что отражает общую тенденцию усиления внимания к теоретическим нюансам буддийского учения.

У Кумарадживы было три тысячи учеников,<sup>1</sup> наиболее известные из которых Сэнчжао (僧肇), Сэнжуй (僧睿), Даожун (道融) и Таньин (昙影). Эти ученики не только помогали в переводческой деятельности, но и занимались переосмыслением и развитием буддийской теории, что и характеризует новый этап развития китайского буддизма и превращения его в неотъемлемую часть китайской социально-культурной традиции.

Наиболее преуспел в этом Сэнчжао (384?-414 гг.). Он не только составил комментарии к переводам Кумарадживы «*Маха-праджня-парамита сутры*» (Дапинь божэ цзин, 大品般若经), «*Вималакирти сутры*» и «*Шата-шастры*», но и написал собственные сочинения, которые вошли в «*Сочинения Сэнчжао*» (Чжао лунь, 肇论).<sup>2</sup> В этих сочинениях Сэнчжао провел анализ махаянской категории *пустоты* через такие китайские понятия, как *изначальное отсутствие* (бэнь-у, 本无), *истинный образ* (шисян, 实相), *природа дхармы* (фасин, 法性), *пустота природы* (синкун, 性空). Характеризуя эту категорию, Сэнчжао выдвинул тезис «не наличие и не

<sup>1</sup> См.: 高僧传卷第二p0332c20 // 大正新修大藏经 № 2059 (14 цз.) (Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов).

<sup>2</sup> «*Праджня не имеет знания*» (Божэ учжи лунь, 般若无知论), «*О неистинности пустоты*» (бучжэнькун лунь, 不真空论), «*О неизменности вещей*» (Убуцянь лунь, 物不迁论), «*О безымянности Нирваны*» (Непань умин лунь, 涅槃无名论), «*Изначальный смысл учения*» (Цзунбэнь-и, 宗本义).



отсутствие» (фэйю фэйу, 非有非无), показывающий, что пустота это не отсутствие, и в то же время не наличие чего-либо.<sup>1</sup> В дальнейшем это положение оказало огромное влияние на теоретическое развитие китайского буддизма.

В своих произведениях Сэнчжао не только широко использовал даосские понятия и категории, но и открыто копировал форму изложения даосских трактатов. Так, его произведение *«Трактат о сокровищах Трипитаки»* (Баоцзан лунь, 宝藏论) начинается следующими словами: «Пустота, которая может быть обозначена как пустота, не есть истинная пустота. Форма, которая оформлена, не есть истинная форма. Истинная форма бесформенна. Истинная пустота безымянна. Безымянное - это отец имени. Отсутствие формы - это мать формы. Они являются истоком всех вещей и родоначальниками Неба и Земли».<sup>2</sup> Что почти полностью копирует начальные слова знаменитого даосского трактата *«Дао Дэ Цзин»*: «Дао, которое может быть обозначено как Дао, не есть постоянное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное - это начало неба и земли, обладающее именем - мать всех вещей».<sup>3</sup> Такие явления в истории китайского буддизма характеризуют не только то воздействие, которое оказывал даосизм на понятийный аппарат буддизма, но и в целом ракурс восприятия буддийского учения в Китае как доктринальную ветвь даосского учения.

В это же время на юге Китая проходила деятельность другого известного китайского буддиста, ученика Даоаня Хуэйюаня (慧远, 334-416 гг.). Являясь крупнейшим буддийским проповедником того времени, Хуэйюань собрал вокруг себя большую общину последователей в горах Лушань (庐山), где был основан монастырь. Основная его заслуга заключается в том, что он приблизил и адаптировал религиозную практику буддизма к запросам простых китайцев, сыграв огромную роль в деле популяризации буддизма в

---

<sup>1</sup> См.: 佛教哲学. С. 26 (Фань Литянь. Буддийская философия).

<sup>2</sup> 宝藏论p0143b // 大正新修大藏经 № 1857 (1 цз.) (Сэнчжао. Трактат о сокровищах Трипитаки).

<sup>3</sup> 道德经, 1 (Дао Дэ Цзин).

низовой среде.<sup>1</sup> В частности, с его участием в 402 г. был проведен культ Будды Амитабхи, что в дальнейшем явилось одной из идейных основ создания китайской буддийской школы «Чистой Земли», наиболее популярной школы религиозного буддизма среди простого народа.

Также Хуэйюань принял участие в обсуждении насущной проблемы - должен ли монах оказывать полные почести (кланяться на коленях) императору. Эта полемика вспыхнула еще в 340 г., и тогда правительство решило не принуждать буддийских монахов становиться на колени перед императором,<sup>2</sup> но данный вопрос по инициативе императорской власти периодически поднимался перед китайской сангхой. На этот раз Хуэйюаню также удалось убедить власть в особом социальном статусе буддийском монахов.<sup>3</sup> По этому поводу Хуэйюань написал особый трактат «*Монах не поклоняется государю*» (Шамэнь буцзинванчжэ лунь, 沙门不敬王者论),<sup>4</sup> пятая глава которого называлась «*О неуничтожимости души*» (Синцзинь шэньбуме, 形尽神不灭, дословно – *Тело конечно, душа не уничтожима*). Эта проблема отразила непростые взаимоотношения между усиливавшейся сангхой и политической властью, стремящейся к централизации политического управления обществом.

Проблема неуничтожимости души также являлась основополагающей проблемой, сконцентрировавшей на себе культурно-теоретические противоречия традиционно китайского и буддийского мировоззрений. Несмотря на то, что в философско-теоретическом плане буддизм изначально провозглашал принцип «не-я» (уво, 无我, отсутствие какой-либо неизменной сущности, лежащей в основе личности), в простонародной форме буддизма сложилось представление о *душе* (шэнь, 神), переходящей от одного рождения к другому в круговороте сансары. На это положение, которое

---

<sup>1</sup> О биографии и религиозной деятельности Хуэй-юаня См.: Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. С. 188-222.

<sup>2</sup> См.: 弘明集卷第十二p0079b12 и далее // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).

<sup>3</sup> См.: Там же, p0083c02 и далее.

<sup>4</sup> См.: 弘明集卷第五p0029c - p0032b // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).

защищали буддисты, и было направлено острие критики китайских традиционалистов. В тесной связи с концепцией души разрабатывалась концепция трех миров сансары (прошлого, настоящего и будущего), а также концепция воздаяния и кармы. По этому поводу Хуэйюань написал трактаты «О воздаянии в трех мирах» (Саньбао лунь, 三报论) и «О прояснении воздаяния» (Мин бао-ин лунь, 明报应论).<sup>1</sup>

Таким образом, основные теоретические разработки Хуэйюаня не выходили за рамки двух фундаментальных вопросов. Во-первых, это унификация буддийских и традиционно китайских социально-политических концепций, во-вторых, обоснование основополагающей для простонародного понимания кармы и воздаяния концепции души.<sup>2</sup>

Огромный вклад в развитие теоретической мысли китайского буддизма внес младший современник Хуэйюаня Даошэн (竺道生, 355-434 гг.). Его учителями были Чжу Фатай (竺法汰), от которого он взял свою фамилию, Хуэйюань и Кумараджива. Переосмысливая и развивая буддийское учение, Даошэн внес в него существенный элемент традиционного китайского менталитета, а именно, рациональный прагматизм и акцент на эту жизнь. В частности, он защищал положение, что в каждом живом существе, независимо от его степени омрачения и заблуждения, имеется *природа Будды* (фосин, 佛性). Даже самый *закоренелый грешник* (ичаньти, 一阐提, санскрит - иччхантика) содержит в себе эту природу и в потенции может стать Буддой. Данное положение Даошэн выдвинул после анализа текста «*Нирваны сутры*» (Непань цзин, 涅槃经), где первоначально было сказано, что все, кроме *иччхантики*, обладают *природой Будды*. Старейшины сангхи решили, что Даошэн выступает против смысла сутры, и выгнали его из сангхи, но после появления нового текста «*Нирваны сутры*», где прямо постулировалось положение о том, что и *иччхантики* также обладают *природой Будды*, его

---

<sup>1</sup> См.: Там же.

<sup>2</sup> См.: 中国哲学史. С. 228-232 (История китайской философии).

реабилитировали и вернули в сангху.<sup>1</sup>

Исходя из положения о наличии природы Будды в каждом живом существе, Даошэн выдвинул новое положение, отсутствующее в четком изложении в индийском буддизме и отражавшее именно китайский подход к жизни, о том, что каждый человек уже в этой жизни может достичь полного просветления и стать Буддой.<sup>2</sup> Данное положение, получившее название концепция *мгновенного просветления* (дунь-у, 顿悟), позже оказало огромное влияние на формирование собственно китайской формы буддизма в лице буддийской школы Чань, где оно заняло центральную позицию.

Наряду с теоретическим переосмыслением и развитием буддизма в Китае активно продолжалась и переводческая деятельность, которая требовала новые буддийские тексты. К этому времени усилился поток китайцев, путешествующих на Запад и в Индию за буддийскими источниками. Так, один из самых известных буддийских путешественников Фасянь (法显, ? – ок. 422 г.) за 15 лет с 399 по 413 гг. через Среднюю Азию совершил паломничество в Индию и вернулся в Китай через Юго-Восточную Азию. Помимо множества буддийских текстов, привезенных из этого паломничества, Фасянь написал «*Записи о путешествии в Индию*» (Ли-ю тяньчжу цзичжуань, 历游天竺记传).

Таким образом, вторая половина IV в. и первая половина V в. характеризуется активным подключением китайских мыслителей к процессу переосмысления и развития буддийского учения в Китае. В основном все эти китайские мыслители имели традиционное образование, определявшее направление развития теоретической и практической линии буддийского учения в Китае. Соответственно, данное развитие происходило как на философском, так и на религиозном уровне, что отражало масштаб распространения буддизма в Китае среди различных слоев населения и его закрепления в китайской социально-культурной традиции.

Следующая эпоха Южных и Северных династий (420-581 гг.) является

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第二辑. С. 48-49 (Китайский буддизм, т.2).

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 50.

периодом наиболее интенсивного проникновения и развития буддизма в Китае. По историческим сведениям, носящим несколько легендарный характер, в это время на территории Китая находилось более 40 тысяч больших и малых монастырей, с более чем 4 миллионами монахов и монахинь.<sup>1</sup> К этому времени буддизм уже охватил экономическую и политическую сферу общественной жизни Китая и проник во все сферы культурной жизни. Соответственно, перед буддизмом стояла задача не столько расширить сферы своего функционирования, сколько закрепиться на достигнутом уровне. Вследствие этого, китайский буддизм начинал все более позиционировать себя как отдельное и самостоятельное явление, имеющее собственную специфику и ни в чем не уступающее традиционным китайским учениям.

Подобное позиционирование было бы невозможным без поддержки государственной властью и политической элитой, от которой в большей степени и зависело становление и развитие буддизма в Китае. В определенные периоды поддержка буддийской сангхи достигала огромных размеров, что обуславливало экономическую самодостаточность монастырей и, как следствие этого, более независимую идеологическую позицию буддийской сангхи.

Формирование китайской сангхи совпало по времени с формированием китайского феодализма. В период сильной централизованной власти династий Цинь и Западной Хань, когда государственная собственность на землю была неоспоримой, а государственный контроль над населением охватывал все стороны жизни, образование китайской сангхи было невозможным. Данная тенденция сохранилась и в период Восточной Хань, когда буддийские монастыри в основном обслуживали западных гостей, выполняя функцию зарубежных представительств, а китайцам запрещалось становиться монахами и уходить в монастырь.<sup>2</sup> Но с ослаблением центральной власти, особенно после восстания «Желтых повязок», уже ничто

---

<sup>1</sup> См.: 中华五千年. С. 114 (Сюй Литин. Пять тысячелетий Китая).

<sup>2</sup> См.: 中国佛教基础知识. С. 197-198 (Основные сведения по китайскому буддизму).

не препятствовало китайцам уходить в сангху. Поэтому, начиная с конца II в., буддийская сангха в Китае, первоначально включавшая только буддистов с западного края, постепенно стала пополняться китайцами.

С усилением всестороннего общественного кризиса поток китайцев в сангху значительно усилился. Монастыри, как место обитания сангхи, приобретали все более социально-экономических функций: получая в качестве подаяний земельные надель, они впитывали избыток голодного населения, привлекая их к труду. Одновременно, имея ограниченное внутреннее материальное потребление, монастыри жертвовали избыток продукции для голодающих, смягчая социальные противоречия.<sup>1</sup>

Наиболее существенную материальную поддержку буддийская сангха получила в период правления императора Лян У-ди (梁武帝, 502-549 гг.). Тенденцию развития буддизма на юге Китая в конце V - начале VI в. показывают следующие цифры: если в период династии Сун (宋, 420-479 гг.) было 1913 монастырей с 36 тысячами монахов и монахинь, в период династии Ци (齐, 479-502 гг.) - 2015 монастырей с 32500 монахами и монахинь, то уже в период династии Лян во времена императора У-ди - 2846 монастырей с более чем 82700 монахами и монахинь.<sup>2</sup> Сам император, первоначально исповедовавший даосизм, на третий год своего правления принял буддизм, и в течение всей своей жизни принимал активное участие в жизни сангхи, всячески способствуя развитию буддизма. Четыре раза он уходил в монастырь и только за огромную сумму «выкупа» сангхе соглашался вернуться назад. Возможно, данные уходы являлись не только способами помощи сангхе, но и мерами борьбы с богатыми и, как вследствие этого, излишне самостоятельными феодалами и чиновниками. Также по инициативе У-ди в соответствии с «Маха-паринирвана сутрой» (Дабаньнепань цзин, 大般涅槃经), которую император весьма почитал и даже написал к ней комментарии, китайские буддийские монахи перестали

---

<sup>1</sup> См.: 中国历史. С. 133 (История Китая).

<sup>2</sup> См.: 中国佛教, 第一辑. С. 30-31 (Китайский буддизм, т.1).

употреблять «чистое мясо».<sup>1</sup> По этому поводу У-ди написал трактат «*О прекращении употребления вина и мяса*» (Дуаньцзюжоу вэнь, 断酒肉文), который выступил в качестве регламента для китайской буддийской сангхи.<sup>2</sup>

Ко времени правления императора У-ди относят появление в Китае Бодхидхармы (Путидамо, 菩提达摩, ? – 536 г.), считающимся патриархом и основателем китайской буддийской школы Чань (禅) - наиболее влиятельной и китаизированной буддийской школы. По легенде, Бодхидхарма встретился с императором У-ди, и когда император спросил у него, насколько много он заработал заслуг строительством буддийских храмов, написанием буддийских текстов, подаяниями и прочей религиозной деятельностью, Бодхидхарма ответил, что в этом нет заслуг, поскольку это дела с намерением (ювэйчжи ши, 有为之事).<sup>3</sup> Это полностью соответствовало традиционно даосскому пониманию добродетели, описанному еще в «*Дао Дэ Цзине*»: «Человек высшей добродетели не добродетелен, поэтому обладает добродетелью. Человек низшей добродетели не утрачивает добродетели, поэтому не обладает добродетелью. Человек высшей добродетели не действует и не имеет намерений. Человек низшей добродетели не действует, но имеет намерения».<sup>4</sup> Другими словами, понимание добродетели и религиозных заслуг Бодхидхармы совпало с таковым пониманием даосов - если человек добродетелен ради добродетели (имеет намерение быть добродетельным), то он не обладает истинной (высшей) добродетелью.

Неудивительно, что школа Чань стала наиболее китаизированной школой китайского буддизма, имеющей большую китайскую специфику как в теории, так и практике, куда собственно буддизм внес технику медитации. Это хорошо иллюстрирует процесс китаизации буддизма, когда среди обилия буддийских понятий и концепций в китайской среде оставались и

---

<sup>1</sup> «Чистое мясо» – это мясо, приготовленное в соответствие с тремя правилами: человек не видел, как убивают животное; человек не слышал, как убивают животное; человек не сомневается, что животное убили не ради него.

<sup>2</sup> См.: 中国佛教基础知识. С. 180 (Основные сведения по китайскому буддизму).

<sup>3</sup> См.: 六祖大师法宝坛经p0351c25 и далее // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста шестого патриарха).

<sup>4</sup> См.: 道德经, §38 (Дао Дэ Цзин).

закреплялись те, которые не только соответствовали китайскому менталитету, но и имели прямые аналоги в традиционной китайской философии. Именно эта тенденция отражалась в деятельности Даошэна, Хуэйюаня, Бодхидхармы, а также в деятельности других буддийских переводчиков, проповедников и прочих известных и безызвестных буддийских деятелей.

Несмотря на процесс китаизации, буддизм оставался самодостаточным явлением, имеющим собственный мировоззренческий каркас, что с неизбежностью вело к теоретическим и идеологическим разногласиям с представителями традиционных китайских учений. При этом буддизм подвергался нападкам как со стороны конфуцианцев, так и со стороны даосов. Теоретические и идеологические споры приводили к обоюдному идейному обогащению, акцентировали внимание не только на расхождениях, но и на схожих моментах. Причем, если китайские традиционалисты большее внимание уделяли несхожести буддизма и китайских традиционных учений, то буддисты, напротив, старались искать общие точки соприкосновения.

В начале VI в. наиболее острый спор разгорелся по поводу существования души (шэнь, 神). Данная проблема стояла в центре разногласий с момента появления буддизма в Китае, провозгласившим принцип *круговорота* жизни и смерти (луньхуэй, 轮回). На религиозном уровне признавалось переселение души от одного тела к другому, и это являлось базовым положением, на основе которого строились другие концепции, в частности - кармы и воздаяния. Именно на эту центральную религиозную концепцию буддийского учения было направлено острие критики китайских традиционалистов.

Спор о душе вспыхивал с регулярной периодичностью. В упомянутом нами трактате Хуэйюаня «*Монах не поклоняется государю*», эта тема уже была обсуждена, но как оказалось не полностью. На этот раз инициатором спора выступил канцлер южной династии Ци по имени Сяо Цзылян (萧子良), который организовал в 489 г. диспут, куда был приглашен известный противник теории кармы Фань Чжэнь (范缜, ок. 450 – 515 гг.). Фань Чжэнь



блестяще опроверг все аргументы, в результате чего ученые-буддисты потерпели поражение. Сяо Цзылян продолжил идейную борьбу, призвав других известных монахов и даже пытаясь подкупить Фань Чжэня, но безуспешно. В результате споров в 507 г. Фань Чжэнь издал трактат «*Об уничтожимости души*» (Шэньме лунь, 神灭论).<sup>1</sup> Этот трактат в 1855 иероглифов является ярким образцом той идейной борьбы, которая проходила между китайскими традиционалистами и буддистами. В нем Фань Чжэнь, исходя из материалистических позиций, говорит, что душа есть свойство тела, без тела нет и души.<sup>2</sup>

После появления этого трактата по приказу императора У-ди была организована «кампания» по опровержению Фань Чжэня. В этой кампании приняло участие 65 человек, которые написали 75 опровержений.<sup>3</sup> Можно с полной уверенностью сказать, что данная «кампания опровержений» является определенной вехой закрепления буддизма на территории Китая.

Несмотря на то, что буддизм в Китае имел уже прочные позиции, переводческая деятельность несколько не спадала, но наоборот продолжалась вестись на том же интенсивном уровне, что и в предыдущий период. В Китае продолжали прибывать переводчики из буддийских стран, также и в Китае велась подготовка местных переводчиков.

Обилие переводов и текстов обусловило появление *каталогов* буддийских текстов (чжунцзин мулу, 众经目录). Так, только в начале VI в. было составлено три каталога: Сэншао (僧绍) изданный в 515 г., Баочана (宝唱), изданный в 518 г., и Сэн-ю (僧祐), изданный в 519 г. До нашего времени дошел только каталог Сэн-ю «*Собрание сведений о переводах Трипитаки*» (Чусаньцзан цзицзи, 出三藏记集), являющийся бесценным историческим источником.

На севере Китая в это время наблюдались сходные процессы, но имелись

---

<sup>1</sup> См.: 中华五千年. С. 115 (Сюй Литин. Пять тысячелетий Китая).

<sup>2</sup> (是以形存则神存。形谢则神灭也) См.: 弘明集卷第九p0055a // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).

<sup>3</sup> См.: Там же, 卷第九, 十.

и свои особенности. В конце IV в. сяньбийские племена тоба основали династию Северная Вэй (Бэйвэй, 北魏), которая к 439 г. объединила северный Китай. Тобийская аристократия активно перенимала китайскую культуру, а с 490 г., после перенесения столицы в Лоян, закрепила процессы ассимиляции на законодательном уровне.<sup>1</sup> Буддизм как наднациональная идеология способствовал сближению тобийской и китайской культур, поэтому имел широкую поддержку властей. Монастыри превратились в крупных земельных собственников, имеющих огромные материальные богатства и ведущих обширную хозяйственную деятельность. Множество людей уходило в монастыри от беспокойной мирской жизни.

Такое положение продолжалось до императора Тай У-ди (太武帝, 423-452 гг.), ведшего активную внешнюю политику по объединению северного Китая. Это требовало больших людских и материальных ресурсов, восполнить которые император решил за счет буддизма. В 438 г. император приказал всем монахам моложе 50 лет вернуться к мирской жизни, и большинство из них было призвано на военную службу. Гонения на буддизм усилились, когда в одном из монастырей Чан-аня были обнаружены запасы оружия, и монахи были заподозрены в поддержке мятежников. Монастыри были разрушены, монахи скрывались. Данные события явились первым гонением на буддизм в Китае.

Наследник Тай У-ди Вэнь Чэн-ди (文成帝, 452-465 гг.), в отличие от отца, поддерживал буддизм, поэтому он быстро восстановил свои позиции. Последующие императоры также оказывали буддизму всевозможную поддержку, в результате чего к середине VI в. на территории северного Китая было более 30 тысяч больших и малых монастырей, где проживало более 2 миллионов монахов и монахинь.<sup>2</sup> Такая тенденция продолжалась и в последующие годы.

В 534 г. династия Северная Вэй раскололась на Восточную Вэй, позже

---

<sup>1</sup> См.: 中华五千年. С. 113 (Сюй Литин. Пять тысячелетий Китая).

<sup>2</sup> См.: 中国佛教, 第一辑. С. 43 (Китайский буддизм, т.1).

перешедшую в династию Северная Ци (Бэйци, 北齐, 550-577 гг.), и Западную Вэй, которая позже перешла в династию Северное Чжоу (Бэйчжоу, 北周, 557-581 гг.), объединившую под собой весь северный Китай. Объединение осуществлял император У-ди (武帝, 560-578 гг.). Подобно предшествовавшему объединителю северного Китая Тай У-ди император У-ди также решил воспользоваться людскими и материальными ресурсами буддийских монастырей. В результате этого в 577 г. более 40 тысяч монастырей было закрыто, около 3 миллионов монахов вернулись к мирской жизни.<sup>1</sup> Но последующие императоры Сюань-ди (宣帝, 578-579 гг.) и Цзин-ди (静帝, 579-581 гг.) к буддизму относились более благосклонно, что позволило буддизму восстановиться, хотя и не в таких крупных масштабах, как прежде.

Таким образом, процессы политической централизации ограничивали социально-экономическое положение буддийских монастырей и, вследствие этого, их политическое влияние. Но, несмотря на это, духовное влияние буддийского учения на китайское общество продолжало усиливаться.

В это время в Китае продолжает активно развиваться такая специфически буддийская форма существования учения, как различные школы и направления.<sup>2</sup> Отсутствие в буддийской догматике понимания ереси как таковой привело к появлению множества «ортодоксальных» буддийских школ, которые, никоим образом не отрицая учение других школ, объявляли их более низким уровнем буддийского, и, соответственно, своего учения. Такое «включение» требовало серьезной теоретической аргументации и практической очевидности, что способствовало развитию, как теории, так и практики буддизма. Подобное теоретическое и практическое соперничество внутри буддизма, наряду с идеологической борьбой с традиционными китайскими учениями, не давало буддизму застыть на одном месте, требовало от него новых подходов и решений, заставляло его проявлять

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 44.

<sup>2</sup> См.: Лепехов С.Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации. С. 8.

гибкость по многим вопросам и, в конечном счете, искать новые возможности развития.

Уже через век после возникновения «Шести школ и семи направлений» в Китае начинают появляться структурно и теоретически оформленные буддийские школы. Формально-теоретическое различие этих школ определялось уже не собственным подходом к одной проблеме, как это было с их предшественниками, а целым набором теоретических положений, свойственных только данной школе, а также своим, определенным направлением теоретических изысканий.<sup>1</sup> Оформление и развитие китайских буддийских школ продолжалось не одно столетие. Этот процесс характеризовался дифференциацией, развитием, упадком, последовавшим исчезновением старых школ и появлением новых школ. В общем и целом данный процесс отражал определенные этапы структурного развития такой сложной и целостной системы, какой представлял собой китайский буддизм.

Таким образом, несмотря на сходные процессы закрепления и утверждения буддизма в китайской социально-культурной среде на юге и севере, характеристика этих процессов различалась не только в политической плоскости, о чем было сказано, но и в теоретико-практическом ракурсе. Если на юге большее значение имел теоретический аспект взаимодействия буддизма и традиционной китайской культуры, при относительно небольшом количестве монастырей и монахов, то на севере данное взаимодействие имело в большей степени практический аспект, когда количество монастырей и монахов на порядок превышало подобные цифры южного Китая. Поэтому неудивительно, что буддизм оказался напрямую вовлеченным в те политические процессы, которые происходили в то время в северном Китае.

Объединение Китая при династии Суй имело благоприятное воздействие на процесс закрепления позиций буддизма в Китае. Помимо прекращения междоусобных войн, в которых погибало огромное количество буддийских текстов и других памятников, и которые мешали взаимодействию монахов,

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第一辑. С. 33-37, 46-50 (Китайский буддизм, т.1). Также см.: Янгутов Л.Е. Традиции Праздника парамиты в Китае. С. 94-116.

благоволившая буддизму централизованная власть императоров представляла собой стимулирующий фактор для развития буддизма.

Так, император Вэнь-ди (文帝, 581-604 гг.) приказывал строить монастыри, создавать статуи Будд и переписывать буддийские тексты. В годы его правления в 40 округах были построены буддийские ступы для почитания мощей Будды, создано более 106 тысяч различных статуй и отреставрировано более 1,5 миллиона статуй, переписано более 132 тысяч цзюаней буддийских текстов.<sup>1</sup>

Его преемник Ян-ди (炀帝, 605-616 гг.) также благопритствовал буддизму, продолжая политику Вэнь-ди по строительству монастырей, созданию и реконструкции статуй, переписке буддийских текстов. В конце правления династии Суй в Китае было 3985 монастырей, где проживало более 236 тысяч монахов и монахинь.<sup>2</sup>

В то же время политика общей административной централизации не обошла стороной и буддизм. Император Вэнь-ди наряду с реформированием государственного аппарата попытался упорядочить и административный контроль над буддийской сангхой. В частности, в столице Чан-ане был учрежден буддийский центр, куда пригласили известных буддийских деятелей. Они были распределены по пяти общинам (чжун, 众), соответствующим основным направлениям буддизма того времени.<sup>3</sup> Во главе каждой буддийской общины стоял руководитель. Данная система копировала знаменитую «пятиворку» - деревенскую административную единицу, что в целом отражало усилившийся процесс подчинения буддийской сангхи государственной власти.

Император Ян-ди также придерживался подобного политического курса. В 607 г. издается приказ, по которому монахи должны были оказывать полные почести императору. А в 609 г. по приказу императора все «недобродетельные» монахи должны были вернуться к мирской жизни.

---

<sup>1</sup> См.: 辯正论卷第三p0509b // 大正新修大藏经 № 2110 (8 цз.) (Фалинь. Диспуты об истине).

<sup>2</sup> См.: Там же, 卷第三p0509c.

<sup>3</sup> См.: 中国佛教, 第一辑. С. 55 (Китайский буддизм, т.1).

Данные мероприятия отчетливо показали, что буддизм в Китае уже упрочил свои социально-экономические позиции и, более того, стал реальной политической силой, с которой необходимо было считаться. В результате, наряду с духовно-материальной поддержкой власти, начала появляться система административно-политических сдержек и противовесов, призванная удержать и вовлечь буддизм в рамки существующей государственной структуры.

По мере развития и закрепления буддизма в китайской социально-культурной среде буддийские концепции и понятия все более подвергались переосмыслению в соответствии с традиционным китайским менталитетом. Иначе говоря, буддизм приспособлял свою теорию и практику к привычному для китайцев способу мышления и практики совершенствования. Это приспособление было не только внешним, в формальном плане, представляющем пышные религиозные ритуалы и развитие буддийских школ, но и внутренним, в содержательном плане, включающем наполнение буддийских концепций и понятий новым, специфически китайским содержанием. Эти два аспекта приспособления были неразрывно связаны и взаимно обусловлены – изменение и развитие одного аспекта влекло за собой изменение и развитие другого.

Поэтому неудивительно, что по мере закрепления буддизма в Китае появлялось все больше китайских мыслителей, выдвигавших оригинальные концепции, позволявшие буддизму становиться гибче и жизнеспособнее в китайской культурной среде. В период династии Суй можно выделить по крайней мере трех таких мыслителей, оказавших существенное влияние на дальнейшее развитие китайского буддизма: Хуэйюаня, Чжи и Цицзана.

Хуэйюань (慧远, 523-592 гг.), принявший такое же буддийское имя, как и знаменитый буддийский деятель династии Восточная Цзинь. Основные его идеи нашли отражение в трактате «Смысл Махаяны» (Дачэн и чжан, 大乘义章) в 20 цзюаней, где он соотносит такие понятия буддизма, как *Алая-виджняна* (алие-ши, 阿梨耶识), *природа Будды* (фосин, 佛性) и

*сознание-хранилище Татхагаты* (жулайцзан-синь, 如来藏心) встречающиеся в различных буддийских текстах. Данный трактат выражает тенденцию к систематизации и резюмированию целостного буддийского учения, что стало характерным явлением для большинства выдающихся китайских буддийских мыслителей. Через систематизацию и резюмирование, рассматривая буддизм с начальных его концепций и подводя к концептуальным положениям своего направления или школы, эти мыслители пытались не только доказать «высший уровень» этой школы, но и подвести свое учение к системной целостности и законченности. Позже, основные положения Хуэйюаня заложили теоретическую базу школы Хуаянь, самой теоретизированной школы китайского буддизма.<sup>1</sup>

Чжи (智顓, 538-597 гг.) являлся фактическим основателем школы Тяньтай (天台), несмотря на то, что по традиции считается ее четвертым патриархом после Нагарджуны, Хуэйвэнь (慧文) и Хуэйсы (慧思, 515-577 гг.). Такие его сочинения, как *«Сокровенный смысл сутры Лотоса Благого Закона»* (Фахуа цзин сюань-и, 法华经玄义), *«Письмена и фразы сутры Лотоса Благого Закона»* (Фахуа цзин вэньцзюй, 法华经文句) и *«Великое созерцание»* (Мохэ чжигуань, 摩诃止观) считаются основополагающими текстами школы Тяньтай, отражающие ее теорию и практику. Особое значение имели его положения о созерцании, дословно *прекращение и медитация* (шаматха и випашьяна), представляющие ядро всего комплекса тяньтайских доктрин.<sup>2</sup> Помимо многочисленных работ самого Чжи, множество текстов по его словам составил его ученик Гуаньдин (灌顶, 561-632 гг.).

Цзицзан (吉藏, 549-623 гг.), потомок парфянских переселенцев, считается создателем школы Саньлунь (三论). Цзицзан считается автором более 40 сочинений, из которых наиболее известными являются *«Сокровенный смысл трех шастр»* (Саньлунь сюань-и, 三论玄义), *«Сокровенный смысл*

---

<sup>1</sup> См.: Янгутов Л.Е. Философское учение школы Хуаянь.

<sup>2</sup> См.: Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. С. 109-110.

*Махаяны*» (Дачэн сюань-и, 大乘玄义) и «*Смысл двух истин*» (Эрди и, 二谛义). Не все его сочинения дошли до наших дней, в «*Заново составленной Трипитаки, изданной в годы Тайсё*» в настоящее время насчитывается 21 сочинение Цицзана. Несмотря на то, что в трех основополагающих шастрах школы Саньлунь содержались концепции индийского направления мадхьямиков, Цицзан в своих сочинениях развивал буддийские концепции с позиций традиционно китайского менталитета.<sup>1</sup>

Эти три представителя китайской буддийской элиты являются ярким примером беззаветного служения миссии буддийского просвещения. Их комментарии к сутрам, собственные сочинения и проповеди внесли неоценимый вклад в дело развития и закрепления буддизма на китайской почве. Каждый из них имел множество учеников, продолжавших деятельность своих учителей по распространению буддизма в Китае.

В период династии Суй уже китайский буддизм начинает активно проникать в Корею и Японию, где он впервые появляется соответственно в IV и в VI вв. Интенсификация распространения китайского буддизма на соседние территории доказывает, что буддизм уже стал неотъемлемой частью китайской культуры, поскольку и в Корее, и в Японии он воспринимался именно через призму культуры Китая, проникая в эти страны вместе с китайской письменностью и традициями.

Следующий период правления династии Тан (618 - 907 гг.) является временем наивысшего развития китайского буддизма. Именно в этот период образовалась та структура китайского буддизма, которая в дальнейшем просуществовала более тысячелетия. В этот период окончательно оформились основные буддийские школы со своими правилами и традициями, сформировалась их теоретическая база и практический аспект совершенствования. И, наконец, более или менее устойчиво, по крайней мере до неоконфуцианского ренессанса XI в., сложилось взаимодействие буддизма и традиционных китайских учений в рамках так называемого синкретизма

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 106.



буддизма, даосизма и конфуцианства.

Тенденция усиления контроля государственной власти над буддийской сангхой, проявившаяся во времена правления династии Суй, продолжилась и в период правления династии Тан, официальной идеологией которой было конфуцианство. Так, уже на второй год после установления своей власти император Гао-цзу (高祖, 618-627 гг.) приказал организовать «Совет десяти добродетельных» (шидадэ, 十大德), который управлял всеми монахами. В дальнейшем императорская власть также пыталась ограничить чрезмерное увеличение количества монастырей и монахов. Но в целом отношение государства к буддизму было благожелательным, что обусловило непрерывный рост влияния буддизма в Китае. За полтора столетия, к середине VIII в., количество монастырей увеличилось вдвое.<sup>1</sup> Во многом это было связано с общим экономическим и культурным процветанием Танского Китая, в котором после мятежа Ань Лушаня (安禄山) в 755-762 гг. постепенно стало проявляться все больше кризисных явлений.

Наиболее выдающиеся результаты в процессе развития и закрепления буддизма в период династии Тан были показаны в переводческой деятельности. Казалось бы, абсолютное большинство буддийских текстов уже переведено на китайский язык и все основные понятия и концепции буддизма представлены китайцам, но именно новые переводы буддийской литературы вдохнули новые силы в китайский буддизм и послужили мощным стимулом для его дальнейшего развития и адаптации.

Новые достижения в переводческой деятельности во многом обязаны поддержке государственной власти, при чьей помощи был открыт «переводческий центр», где работали все известные переводчики того времени, просуществовавший с 629 по 811 гг. За время правления династии Тан в общей сложности было переведено 372 текста объемом в 2159 цзюань.<sup>2</sup> Но наиболее известными переводчиками, с чьими именами и связан новый этап переводов, были Сюаньцзан (玄奘, 600-664 гг.), Ицзин (义净, 635-713 гг.)

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第一辑. С. 62 (Китайский буддизм, т.1).

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 64.

и Букун (Амогхаваджра, 不空, 705-774 гг.).

Сюаньцзан по праву считается самым выдающимся переводчиком буддийской литературы в Китае. В период с 629 по 645 гг. он совершил свое знаменитое паломничество в Индию, где обучался у знаменитых буддийских учителей, в том числе в одном из крупнейших центров индийского буддизма в монастыре Наланда. Сюаньцзан не только прекрасно освоил санскрит, но и получил обширные познания в буддизме, отмеченные самими индийскими учителями. По возвращению в Китай он по приказу императора написал трактат в 12 цзюаней о своем путешествии *«Записки о Западном крае, составленные во времена Великой Тан»* (Датан синой цзи, 大唐西域记), содержащий бесценные сведения по многим отраслям.

Привезя с собой из Индии огромное количество буддийской литературы, Сюаньцзан занялся ее переводами. По объему переведенной литературы – 75 текстов объемом в 1335 цзюаней<sup>1</sup> - Сюаньцзан превзошел всех переводчиков, работавших до и после него. Из всего корпуса переведенной литературы по своему объему особо выделяется *«Маха праджня-парамита сутра»* в 600 цзюаней (Дабожэ цзин, 大般若经).<sup>2</sup> Обширна и тематика переведенных текстов, касающаяся всех основных направлений буддийской теоретической мысли, хотя большинство текстов относились к Абхидхарме, Йогачаре и Праджняпарамите.

Но основная заслуга Сюаньцзана заключалась не в объеме переведенной литературы, а в качестве перевода. Сюаньцзан ввел новые принципы транскрипции санскритских слов и унифицировал терминологический аппарат.<sup>3</sup> Многие из переведенных им текстов переводились неоднократно и до него, но неудовлетворенность этими переводами заставляла его переводить их заново, упорядочивая и систематизируя понятийный аппарат этих текстов.

Все переводы самого Сюаньцзана, а также других переводчиков,

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第二辑. С. 125 (Китайский буддизм, т.2).

<sup>2</sup> См.: 大正新修大藏经 № 220 (Заново составленная Трипитака, изданная в годы Тайсё).

<sup>3</sup> См.: Введение в буддизм. С. 293-297.

работавших после него и использовавших его методы перевода, получили название «Новые переводы» (синь-и, 新译). Переводы, сделанные до Сюаньцзана, стали называться «Старые переводы» (цзю-и, 旧译).

Ицзин также входит в когорту самых выдающихся китайских переводчиков. Подобно Сюаньцзану он совершил паломничество в Индию с 673 по 689 гг., только по южному морскому пути, и также описал свои путешествия. Количество переведенных им текстов составляет 61 объемом в 239 цзюаней.<sup>1</sup> Основное внимание он уделял текстам Винаи и Йогачары и многое сделал для упорядочивания транскрипции мантр.

Букун (Амогхаваджра) перевел 110 текстов объемом в 143 цзюань.<sup>2</sup> Основное внимание он уделял популярным в те времена текстам Ваджраяны, и его считают патриархом «Тайного учения» (мицзяо, 密教) - китайской буддийской школы направления Ваджраяны.

Кроме этого, в период правления династии Тан работало множество других переводчиков, китайцев и выходцев из буддийских стран, которые внесли свою лепту в развитие буддизма в Китае. В результате деятельности всех этих переводчиков к IX в. в целом завершается формирование китайского буддийского канона, который никогда не характеризовался окончательной завершенностью и постоянно пополнялся.

Тексты, вошедшие в китайский буддийский канон, отражены в многочисленных буддийских каталогах периода династии Тан, наиболее влиятельным из которых является «Буддийский каталог эпохи Кайюань» (Кайюань шицзяо лу, 开元释教录) в 20 цзюаней, созданный Чжи-шэном (智升) в 731 г. В частности, в нем сказано, что за период в 664 года (с 68 по 731 гг.) работало 176 переводчиков, было переведено 2278 текстов объемом в 7046 цзюаней.<sup>3</sup> В этом же каталоге перечислено 1076 сохранившихся текстов, входивших в китайский буддийский канон того времени.

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第二辑. С. 160 (Китайский буддизм, т.2). Хотя в других источниках приводятся другие цифры.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 216.

<sup>3</sup> См.: 开元释教录卷第一p0477a // 大正新修大藏经 № 2154 (20 цз.) (Каталог буддизма эпохи Кай-юань).

Танский период в истории развития китайского буддизма характеризуется и глубокими теоретическими разработками китайских буддистов. Как уже было сказано, на этот период приходится окончательное оформление всех основных школ китайского буддизма, в том числе наиболее популярных и самых китаизированных школ Цзинту (淨土) и Чань (禪).

Популяризация и развитие школы Цзинту, дословно - *Школа чистой земли*, во многом обязана Шаньдао (善導, 613-681 гг.), считающимся вторым патриархом этой школы после Хуэйюаня, жившего в эпоху Южных и Северных династий. Акцент на религиозный культ и поклонение Будде Амитабхе, что должно было привести к перерождению в Чистой земле этого Будды, обусловило популярность этого направления китайского буддизма среди простого народа, поскольку не требовала глубокой теоретической подготовки и сложной практики самосовершенствования.

Формирование теоретических и практических аспектов школы Чань связано с именем шестого патриарха этой школы Хуэйнэна (慧能, 638-713 гг.). Несмотря на то, что первым патриархом школы считается Бодхидхарма, именно Хуэйнэн достаточно аргументировано обосновал тезис о мгновенном просветлении как познании *собственной природы* (цзысин, 自性), она же *природа Будды* (фосин, 佛性). Примечательно, что сам Хуэйнэн не знал письменности, поэтому его аргументация в большей степени опиралась на собственное интуитивное понимание просветления, чем на концептуальные положения буддийских канонов. Последователи Хуэйнэна образовали так называемую южную школу Чань в противовес северной школе учителя Шэньсю (神秀, 606-706 гг.), где придерживались взглядов о постепенном просветлении. Сам факт раскола является ярчайшим примером неоднозначного понимания порой основополагающих концепций буддийского учения среди китайцев и той духовной атмосферы, когда ученики одного учителя могли кардинально расходиться во мнениях по определенным теоретическим положениям.

Ученик Хуэйнэна Шэньхуэй (神會, 668-760 гг.) многое сделал для

пропаганды взглядов своего учителя, и с его именем связан расцвет южного направления Чань. Поскольку он жил в монастыре Хэцзэ (荷泽), то его школа получила одноименное название.

В этот же период времени трудился другой известный теоретик буддизма, третий патриарх школы Хуаянь Фацзан (法藏, 643-712 гг.) с именем и деятельностью которого связан расцвет этой самой теоретизированной школы китайского буддизма. Фацзан написал более 100 цзюаней различных работ, в основном представляющих идеи из «Сутры Хуаянь».<sup>1</sup>

Но наиболее влиятельным буддийским мыслителем этого периода, несомненно, был Цзунми (宗密, 780-841 гг.), пятый патриарх школы Хуаянь и одновременно четвертый патриарх чаньской школы Хэцзэ. В своем сочинении «О началах человека» (Юаньжэнь лунь, 原人论) он уже традиционно сводит все буддийские учения под единую концепцию школы Хуаянь и, более того, вводит в свою теоретическую систему традиционные китайские учения конфуцианства и даосизма. Являясь автором многочисленных сочинений (около 200 цзюаней), Цзунми поднял на новую высоту развитие теоретической мысли китайского буддизма.

По иронии судьбы в год смерти Цзунми на престол взошел император У-цзун (武宗, 841-846 гг.), с именем которого связаны третьи, самые большие и жесткие гонения на буддизм. К этому времени буддийские монастыри сконцентрировали у себя огромное количество земли, значительно увеличилось количество монахов и монахинь, многие из которых просто бежали в монастыри от тяжелого деревенского труда. Все это негативно сказывалось на экономике страны. В результате, к 845 г. было закрыто более 4,6 тысяч крупных и более 40 тысяч мелких монастырей. Более 260 тысяч монахов и монахинь было возвращено к мирской жизни.<sup>2</sup> Многие буддийские тексты и статуи были уничтожены, экономическая основа сангхи была подорвана. Данные гонения значительно ослабили позиции буддизма в Китае

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第二辑. С. 117 (Китайский буддизм, т.2).

<sup>2</sup> См.: Там же, 第一辑, т.1. С. 63.

и во многом остановили его дальнейшую культурную экспансию.

Приемник У-цзуна Сюань-цзун (宣宗, 847-859 гг.) прекратил гонения на буддизм, но уже никогда буддизм не достигал такого уровня своего влияния, каким он обладал в первый период правления династии Тан, хотя и в дальнейшем у него были периоды расцвета. Но этот процесс протекал уже в русле развития собственно китайской культуры, неотъемлемой частью которой и стал буддизм. По словам Е.А. Торчинова, «к концу IX века буддийская традиция в Китае сложилась окончательно и пережила свой расцвет», следствием чего «буддийская мысль конца танского периода отражает максимально зрелый этап эволюции китайского буддизма».<sup>1</sup>

Таким образом, процесс проникновения и закрепления буддизма в Китае, вживания его культурных традиций в консервативное древо китайской культуры занял около 7 столетий. По времени этот процесс совпал с формированием феодальной социально-политической структуры китайского общества, во многом определив его морально-нравственные и духовные критерии. Соответственно, успех становления китайского буддизма во многом связан с теми возможностями развития человека и личности, которые несло буддийское мировоззрение в форме своего учения о человеке и обществе. Иначе говоря, именно учение о человеке и его освобождении, как основа морально-нравственного здоровья общества, а не сложные онтологические концепции, обусловило успех буддизма в Китае и способствовало окончательному оформлению китайского буддизма.

---

<sup>1</sup> См.: Религии Китая. Хрестоматия. С. 307.

#### **1.4. Социально-антропологические концепции в китайском буддийском каноне**

Учение о человеке и его совершенствовании в социальной практике лежит в основе буддизма, раскрывающего в своих теориях и концепциях многочисленные стороны и аспекты этого учения. Это в полной мере относится и к китайскому буддизму, который опирается на многочисленную литературу, состоящую из сутр, шастр, трактатов, различного рода комментариев и толкований, обобщающих и узко специализированных текстов, а также сочинений китайских буддистов, представляющих их собственное понимание буддийского учения. Часть этих текстов является каноном многочисленных буддийских школ и направлений, акцентирующих внимание на определенных сторонах общего учения. Никакое еще философско-религиозное учение в мире не может сравниться с буддизмом по количеству канонических сочинений. Подобное текстовое обилие представляет собой особую специфику буддийского учения и обуславливает определенную трудность во всестороннем и адекватном его понимании. Вместе с тем вся литература китайского буддизма существует на китайском языке, особенность которого и определяет характер работы с основными источниками.<sup>1</sup>

Абсолютное большинство первоисточников китайского буддизма написано на китайском раннесредневековом литературном языке, который в силу естественных законов развития языка в настоящее время не понятен простым китайцам.<sup>2</sup> Помимо собственной проблемы понимания древнего языка добавляется проблема полисемантичности и абстрактности китайских иероглифов. Поэтому даже имеющие специальную подготовку китайцы часто затрудняются с переводом отдельных фрагментов, особенно имеющих абстрактно-философский характер, что приводит к разночтениям и разногласиям и обуславливает неоднозначное понимание древних и

---

<sup>1</sup> Гуревич И.С., Зограф И.Т. Хрестоматия по истории китайского языка III–XV вв.

<sup>2</sup> См.: Крюков М.В., Хуан Шу-ин. Древнекитайский язык.

средневековых китайских текстов самими китайцами.<sup>1</sup> По этой причине многие переводы ранних текстов на современный китайский язык имеют значительные расхождения. Соответственно, и переводы ранних китайских текстов на иностранные языки также имеют значительные расхождения. Как заметил известный китайский философ Фэн Юлань: «Перевод, в конечном счете, есть всего лишь интерпретация»,<sup>2</sup> особенно это касается переводов с древнего и средневекового китайского языка, в котором краткость высказывания и абстрактность категорий достигает весьма высокого уровня. В результате, понимание средневекового буддийского текста, а тем более в стихотворной форме – гатхе, весьма часто встречающейся в буддийских сутрах, характеризуется большой субъективностью.

Зачастую перевод историка значительно отличается от перевода философа, имеющего свою методологию и понятийный аппарат. Поэтому использование переводов (которые значительно облегчают работу исследователя) на иностранный или современный китайский язык необходимо дополнять опорой на первоисточники, чтобы не попасть в ловушку чужой субъективности. Неслучайно многие буддийские тексты в Китае переводили по несколько раз, и в настоящее время существует несколько вариантов перевода одного и того же текста.

Поскольку китайский буддизм представляет собой идейно разноплановое явление, где отдельные концепции могут прямо противоречить друг другу, при этом, оставаясь в рамках единой мировоззренческой парадигмы, возникает проблема выбора источников, способных наиболее адекватно отразить концептуальные положения китайского буддизма. Различные школы и направления китайского буддизма опираются на относительно небольшое каноническое собрание текстов, которые, акцентируя внимание на определенные концепции и теоретические положения, оставляют широкие возможности и варианты в общем буддийском теоретико-мировоззренческом плане, что обусловило феномен заимствования различными буддийскими

---

<sup>1</sup> См.: 中学生文言文阅读辞海 (Хрестоматийный словарь Вэньян для школьников).

<sup>2</sup> Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. С. 35.



школами определенных идей друг у друга.

Поэтому различные аспекты буддийского учения о человеке и социальной практике его совершенствования в многочисленных текстах китайского буддийского канона представлены не равномерно. Тем не менее, данная неравномерность не позволяет игнорировать отдельные тексты, где, казалось бы, совсем нет социально-антропологических теорий. И в сложных онтологических концепциях абхидхармы, и в разбивающих строгое логическое мышление положениях праджняпарамиты, а также в религиозных текстах о Будде Амитабхи раскрываются различные стороны буддийского учения о человеке, его сущности и природе, различных путях его совершенствования. Все эти положения и составили многочисленные и разнообразие тексты, вошедшие в китайский буддийский канон.

Китайский буддийский канон (Дацзанцзин, 大藏经) начал формироваться с I в., с момента появления первых переводов буддийских текстов, и с тех пор постоянно пополнялся новыми текстами. Основными источниками по буддийскому канону являются каталоги буддийской литературы, из которых многие не дошли до нашего времени. До периода правления династии Северная Сун (Бэйсун, 北宋, 960 – 1127 гг.) китайский буддийский канон составляли тексты, написанные от руки.<sup>1</sup> В период расцвета буддизма переписка буддийских текстов среди грамотного населения считалась благим делом и осуществлялась как централизованно, при поддержке государства, так и самостоятельно. К середине VII в. объем буддийской литературы составлял более 2 млн. цзюаней.<sup>2</sup> В силу сложности переписывания и дороговизны текстов буддийский канон того времени не представлял какого-либо цельного корпуса текстов, а являлся лишь уникальным в своем роде собранием буддийских текстов. Только с появлением печатной техники можно говорить о буддийском каноне как о структурно целостном собрании буддийских текстов.

В 971-983 гг. был издан первый напечатанный канон «Кайбао» (开宝藏),

---

<sup>1</sup> См.: 佛学概论. С. 139 (Хунсюе. Обзор буддийского учения).

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 140.

куда вошло 1076 текстов соответственно «Буддийскому каталогу эпохи Кайюань» 731 г. (см. выше). Во многом развитие книгопечатания в Китае определялось потребностями буддийской сангхи в буддийской литературе. До 1322 г. было издано 6 канонов, последний из которых содержал 1532 текста.<sup>1</sup>

В 1290 г. вышел буддийский канон эпохи Юань (元藏), содержащий 1422 текста объемом 6017 цзюаней. В период правления династии Мин (明, 1368-1644 гг.) вышло несколько печатных канонов. В 1417 г. было закончено южное издание канона (Наньцзан, 南藏), содержащее 1625 текста объемом 6331 цзюань. В 1440 г. было закончено северное издание канона (Бэйцзан, 北藏), содержащее 1657 текста объемом 6361 цзюань. В 1584 г. в северное издание вошло дополнение объемом 41 цзюань. С 1589 по 1677 гг. печаталось издание канона «Цзясин» (嘉兴藏), названное так по имени монастыря, где завершалось печатание. Это издание содержало уже 2141 текст объемом 12600 цзюаней.<sup>2</sup>

В период правления династии Цин (清, 1644-1911 гг.) на основе северного издания Канона эпохи Мин вышло издание канона «Цяньлун» (乾隆版大藏经, также известное, как «Лунцзан», 龙藏, 1738 г.), которое содержало 1662 текста объемом 7168 цзюаней.

В 1909-1913 гг. вышел канон «Пиньцзя» (频伽藏) в 414 томах, содержащих 1916 текстов объемом 8416 цзюаней. В 40-х гг. XX в. была попытка издать 100-томный канон «Пухуэй» (普慧藏), но он не был завершен.

Помимо этих, наиболее известных изданий, печатались и другие издания буддийских канонов, менее известные и распространенные. Также буддийские тексты на китайском языке печатались в Корее и Японии, куда буддизм проникал из Китая.

Именно в Японии в 1924-1934 гг. было издано самое известное на сегодня и наиболее полное собрание буддийских текстов на китайском языке в 100

---

<sup>1</sup> См.: 佛教. 小辞典. С. 473 (Буддизм. Малый словарь).

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 474-475.

томах, получившее название *«Заново составленная Трипитака, изданная в годы Тайсё»* (Дачжэн синьсю дацзанцзин, 大正新修大藏经). В него вошло 2920 текстов различной тематики (85 томов) и различные изображения (12 томов). Общий объем канона составил 13520 цзюаней. Данное издание оказало неоценимую услугу для всех буддистов и особенно для исследователей буддизма. С появлением электронной версии этого издания многочисленные буддийские тексты на китайском языке стали легкодоступными для всех желающих.<sup>1</sup>

С 1982 г. в Китае началась работа по изданию *«Китайской большой Трипитаки»* (Чжунхуа дацзанцзин, 中华大藏经). По плану это издание должно включать в себя различные тексты из прежних канонов на китайском, тибетском, монгольском и маньчжурском языках и состоять из 220 томов, содержащих более 4200 различных текстов объемом более 23000 цзюаней. В 1997 г. вышло 106 томов китайского издания *«Китайской большой Трипитаки»*, включающих 1939 текстов. Несмотря на всеохватывающий характер этого канона, по крайней мере, таковым провозглашенный его составителями, его книжная версия пока малодоступна из-за своей цены, электронная версия в формате PDF трудночитаема и не идет ни в какое сравнение с электронной версией *«Заново составленной Трипитаки, изданной в годы Тайсё»*.

Соответственно, в настоящее время основными первоисточниками всех исследований, касающихся китайского философского и религиозного буддизма, служат тексты из *«Заново составленной Трипитаки, изданной в годы Тайсё»*, как наиболее полного и авторитетного собрания буддийских сочинений на китайском языке. Большинство буддийских исследований опирается именно на сочинения из этого собрания с указанием тома, номера сочинения и страницы фрагмента.

Среди огромного объема буддийских сутр в Китае количество наиболее известных насчитывает примерно два десятка, часто переиздаваемых и

---

<sup>1</sup> Режим доступа: <http://www.fodian.net>

имеющих широкое распространение в прошлом и в настоящем. Е.А. Торчинов данные тексты подразделяет на 3 группы: «праджняпарамитские сутры, девициональные сутры, связанные с культурами махаянских Будд и бодхисаттв, и тексты, непосредственно связанные с религиозно-философской мыслью китайской буддийской традиции».<sup>1</sup>

Так, серия *«Лучшие книги буддизма»* (Фоцзяо вэньхуа цзинхуа цуншу, 佛教文化精华丛书) насчитывает десять сутр. Это *«Алмазная сутра»* (Цзиньган цзин, 金刚经), *«Лotosовая сутра»* (Фахуа цзин, 法华经), *«Сутра совершенного просветления»* (Юаньцзюе цзин, 圆觉经), *«Сутра основных обетов бодхисаттвы Дицзан»* (Дицзан пуса бэньюань цзин, 地藏菩萨本愿经), *«Сутра помоста шестого патриарха»* (Люцзу тань цзин, 六祖坛经), *«Ланкаватара сутра»* (Лэнцзя цзин, 楞伽经), *«Сурангама сутра»* (Лэн-янь цзин, 楞严经), *«Амитабха сутра»* (Амито цзин, 阿弥陀经), *«Сутра Амитауса»* (Уляншоу цзин, 无量寿经), *«Сутра созерцания Будды Амитауса»* (Гуань уляншоу цзин, 观无量寿经). Среди одиннадцати сутр сборника *«Избранное из буддийского канона»* (Фодянь цзинсюань, 佛典精选) помимо вышеуказанных входят *«Сутра бодхисаттвы Гуаньшинь»* (Гуаньинь цзин, 观音经), являющаяся главой из *«Лotosовой сутры»*, *«Сутра сердца праджняпарамиты»* (Синь цзин, 心经), *«Сутра обетов практики бодхисаттвы Самантабхадры»* (Пусянь син-юань пинь цзин, 普贤行愿品经), *«Сутра ста притч»* (Байюй цзин, 百喻经). Если к ним добавить первую буддийскую сутру в Китае – *«Сутру в 42 чжана»* (Сышиэр чжан цзин, 四十二章经) и еще несколько не вошедших в данный список (например, *«Аватамсака сутра»* (Дафангуанфо хуаянь цзин, 大方广佛华严经) и *«Вималакирти нирдеша сутра»* (Вэймоцзе цзин, 维摩诘经), весьма популярная у мирских последователей буддизма), то данные сутры в своем большинстве и представят канонический стержень китайского буддизма,

---

<sup>1</sup> Избранные сутры китайского буддизма. С. 15.

хотя преуменьшать значение других сутр здесь не уместно – любая сутра для буддиста священна. Другое дело, что в определенные периоды и в определенном регионе, а также для отдельных людей значение определенных сутр было различным.

Помимо буддийских сутр важное место в китайском буддизме занимают и шастры. Если сутра является текстом, передающим непосредственные слова Будды и поэтому несущим сакральный смысл буддийского учения, хотя и имеются исключения, в частности *«Сутра помоста шестого патриарха»*, то шастра является текстом - комментарием к определенной сутре. Соответственно, на различных уровнях учения значение текстов неоднозначно. В религиозном буддизме примат сутр несомненен. Не только их декламация, но и переписывание, и распространение считаются благим делом, приносящим благодное воздаяние. Шастры по своему значению более популярны на философском уровне буддизма, поскольку имеют большее теоретическое содержание. В связи с определенным теоретическим расхождением школ буддизма, связанным с акцентированием на отдельные стороны и моменты буддийского учения, а также с неоднозначным пониманием методов и способов совершенствования, значение различных шастр в буддийских школах различается.

Несомненный доминирующий авторитет имеет *«Трактат о пробуждении веры в Махаяну»* (Дачэн цисинь лунь, 大乘起信论), чье авторство и происхождение вызывают дискуссии в научных кругах. Существует версия о китайском происхождении этого текста.<sup>1</sup> По словам Е.А. Торчинова, этот трактат «оказал огромное влияние на все собственно китайские буддийские школы, прежде всего на Хуаянь и Чань, и уже вскоре после своего создания стал одним из самых (если не самым) часто комментируемых и изучаемых в Китае, Корее и Японии буддийских трактатов».<sup>2</sup> Из существующих двух переводов трактата Парамартхи в 1 цзюань и Шикшананды в 2 цзюаня

---

<sup>1</sup> См.: Абаев Н.В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шрадхотпада-шастре». С. 24-25.

<sup>2</sup> См.: Трактат о пробуждении веры в Махаяну. С. 3.

наиболее распространенным и популярным является перевод Парамартхи.<sup>1</sup>

Важное значение для буддистов имеет «*Энциклопедия Абхидхармы*» или «*Абхидхармакоша*» (Апидамо цзюйшэ лунь бэньсун, 阿毗达磨俱舍论本颂). Этот трактат первоначально был написан Васубандху в стихотворной форме,<sup>2</sup> впоследствии он же написал к нему расширенные комментарии (Абхидхармакоша-бхашья). В 563-567 гг. «*Абхидхармакоша-бхашья*» была переведена Парамартхой (22 цзюаня), а в 651-654 гг. – Сюаньцзаном (30 цзюаней), чей перевод стал наиболее известным и распространенным.<sup>3</sup> Несмотря на то, что этот трактат написан с позиций школ Хинаяны *Вайбхашики* и частично *Саутрантики*, он представляет собой фундаментальный учебник по теории буддизма. В его 9 разделах представлены учения о классах элементов, факторах доминирования в психике, мире, карме, аффектах, пути Благой личности, чистом знании, йогическом созерцании и уничтожении концепции «Я».<sup>4</sup>

Обычно каждая школа и направление китайского буддизма имеет свой набор сутр и шастр. Ниже мы перечислим базовые тексты всех основных 10 школ китайского буддизма.<sup>5</sup>

2 школы Хинаяны хотя и не получили большого распространения в Китае, но в силу большего акцента на теорию *Абхидхармы*, представленной в «*Энциклопедии Абхидхармы*» Васубандху и «*Рассуждениях о постижении истины*» (*Сатья-сиддхи шастре*, Чэнши лунь, 成实论) Харивармана, сконцентрировали вокруг себя теоретиков этих двух трактатов. Соответственно, первая «Школа Абхидхармакоши» (цзюйшэцзун, 俱舍宗) опирается на первый трактат, уже указанный нами. Вторая «Школа Постижения истины» (чэншицзун, 成实宗) опирается на второй трактат в

---

<sup>1</sup> См.: 大乘起信论 // 大正新修大藏经 № 1666 (1 цз.) (Трактат о пробуждении веры в Махаяну).

<sup>2</sup> См.: 阿毗达磨俱舍论本颂 / 玄奘译 // 大正新修大藏经 № 1560 (1 цз.) (Абхидхармакоша).

<sup>3</sup> См.: 阿毗达磨俱舍论 // 大正新修大藏经 № 1558 (30 цз.) (Абхидхармакоша-бхашья).

<sup>4</sup> См.: Классическая буддийская философия. С. 28-29.

<sup>5</sup> На основе: 1. 佛教各宗大义 (У Синьжу. Великий смысл учения буддийских школ), 2. 中国佛教 (Китайский буддизм), 3. 佛学浅释 (Су Синсань. Буддийское учение в простом изложении).

переводе Кумарадживы.<sup>1</sup> Помимо этого названные школы опираются на сутры «*Дигха-никая*» (Чан ахань цзин, 长阿含经, 22 цзюаня, № 001),<sup>2</sup> «*Маджджхима-никая*» (Чжун ахань цзин, 中阿含经, 60 цзюаней, № 0026), «*Самьютта-никая*» (Цза ахань цзин, 杂阿含经, 50 цзюаней, № 0099) и «*Ангуттара-никая*» (Цзэн-и ахань цзин, 增一阿含经, 51 цзюань, № 0125), которые входят в традиционный канон Хинаяны.

Школа Саньлунь или «Школа трех трактатов» (саньлуньцзун, 三论宗) получила свое название от трех базовых трактатов, на которые опираются адепты этой школы. Это «*Трактат о срединном видении*» (*Мадхьямака шастра*) Нагарджуны (Чжун лунь, 中论, 4 цзюаня, № 1564), «*Шастра двенадцати врат*» Нагарджуны (Шиэр мэнь лунь, 十二门论, 1 цзюань, № 1568) и «*Шата шастра*» Арьядевы (Бай лунь, 百论, 2 цзюаня, № 1569) представленные в переводе Кумарадживы. Эти трактаты отражают основные идеи школы мадхьямиков.

Школа Фасян (фасянцзун, 法相宗), Дхармалакшана или Образа дхарм, она же «Школа Сострадания и милосердия» (цы-эньцзун, 慈恩宗), она же «Школа только сознания» (вэйшицзун, 唯识宗). Базовыми для этой школы являются 3 сутры. Это «*Аватамсака сутра*» (Дафангуанфо хуаянь цзин, 大方广佛华严经, 80 цзюаней, № 0219) в переводе Шикшинанды, хотя имеются также переводы Праджни в 40 цзюаней и Буддхабхадры в 60 цзюаней. «*Сутра понимания глубокой тайны*» (*Сандхинир-мочана сутра*, Цзешэньми цзин, 解深密经, 5 цзюаней, № 0676) в переводе Сюаньцзана, хотя имеется перевод Бодхиручи тоже в 5 цзюаней. «*Ланкаватара сутра*» (Лэнцзя абадоло бао цзин, 楞伽阿跋多罗宝经, 4 цзюаня, № 0670) в переводе Гунабхадры, хотя имеются переводы Бодхиручи в 10 цзюаней и Шикшананды в 7 цзюаней.

Базовой для школы Фасян является «*Йогачара-бхуми шастра*» (Юйцзя

---

<sup>1</sup> См.: 成实论 // 大正新修大藏经 № 1646 (16 цз.) (Трактат о постижении истины).

<sup>2</sup> Номера текстов указаны по 大正新修大藏经 (Заново составленная Трипитака, изданная в годы Тайсё).

шиди лунь, 瑜伽师地论, 100 цзюаней, № 1579) в переводе Сюаньцзана. Помимо этого адепты данной школы опираются на «*Виджняпти-матрата сиддхи шастра*» (Чэнвэйши лунь, 成唯识论, 10 цзюаней, № 1585) также в переводе Сюаньцзана. Этот трактат представляет из себя 10 комментариев, в основе которых лежит комментарий Дхармапалы (Хуфа, 护法) на трактат Васубандху «*Тримшика Виджняпти-матра шастра*» (Вэйши саньши лунь, 唯识三十论), и отражает основные идеи школы йогачаров. Трактат сконцентрировано излагает положения 10 шастр, которые также почитаются в качестве основополагающих в школе Фасян.<sup>1</sup>

Школа Хуаянь (хуаяньцзун, 华严宗), Дхармадхату (фацзецзун, 法界宗) или «Школа Святого руководителя» (сяньшоуцзун, 贤首宗, по прозвищу Фацзана, третьего патриарха школы). Название этой школы произошло от базового текста - «*Аватамсака сутра*», по-китайски «*Хуаянь цзин*», о которой уже было сказано. Также в этой школе опираются на «*Трактат о сутре 10 ступеней*» (*Даша-бхумика сутра шастра*, Шиди цзин лунь, 十地经论, 12 цзюаней, № 1522) Васубандху в переводе Бодхиручи. Этот трактат затрагивает многие базовые теоретические проблемы буддизма, такие как 10 ступеней бодхисаттвы, 3 тела Будды и другие, что в полной мере соответствует высокому теоретическому уровню этой школы.

Школа Тяньтай (тяньтайцзун, 天台宗), получившая свое название по горе Тяньтай, где жил Чжии - фактический основатель этой школы, своим базовым текстом считает «*Лotosовую сутру*» или «*Сутру Лотоса благого закона*» (Мяофа лянхуа цзин, 妙法莲华经, 7 цзюаней, № 0262) в переводе Кумарадживы, хотя имеется и перевод Дхармаракши в 10 цзюаней. Также эта школа опирается на «*Нирвана сутру*» (*Маха паринирвана сутра*, Дабаньнепань цзин, 大般涅槃经), существующей в двух переводах. Первый перевод Дхармакшемы (Таньучэнь, 昙无讖) в 40 цзюаней, называемый

---

<sup>1</sup> 百法明门论, 五蕴论, 显扬圣教论, 摄大乘论, 杂集论, 辨中边论, 唯识二十论, 唯识三十颂, 大乘庄严经论, 分别瑜伽论.



северный текст. Второй – Хуэйяня (慧严) в 36 цзюаней, называемый южный текст (соответственно №№ 0374, 0375). Основывается эта школа и на «*Маха праджня-парамита сутру*» (Мохэ божэ боломи цзин, 摩诃般若波罗蜜经, 27 цзюаней, № 0223) в переводе Кумарадживы. Базовой шастрой для этой школы является «*Маха праджня-парамита шастра*» (Дачжиду лунь, 大智度论, 100 цзюаней, № 1509) Нагарджуны в переводе Кумарадживы.

Школа Уставов (люйцзун, 律宗) или школа Виная особое внимание уделяет буддийским заповедям и предписаниям, которые составляют особую часть буддийского канона – *Виная-питака*. В основе китайской школы Уставов лежат 4 текста *Винаи* и 5 трактатов по *Винаи* различных направлений буддизма. Среди 4 текстов *Винаи* доминирующее положение занимает «*Четыре части Винаи*» (*Дхармагупта Виная*, Сыфэнь люй, 四分律, 60 цзюаней, № 1428) в переводе Буддхаяшаса и Чжу Фояня. Далее следуют «*Великое множество монашеских обетов*» (*Сангхика Виная* или *Махасангха*, Мохэ сэнци люй, 摩诃僧祇律, 40 цзюаней, № 1425) в переводе Буддхабхадры и Фасяня, «*Десять речений Винаи*» (*Сарвастивада Виная*, Шисун люй, 十诵律, 61 цзюань, № 1435) в переводе Пуньятары и Кумарадживы и «*Пять частей Винаи*» (*Махишасака Виная*, Уфэнь люй, 五分律, 30 цзюаней, № 1421) в переводе Буддхадживы и Чжу Даошэна.

К 5 трактатам по Винаи относится «*Виная-матрика шастра*» (Пиниму лунь, 毗尼母论, 8 цзюаней, № 1463), «*Сарвастивада Виная матрика*» (Модэлэцзя лунь, 摩得勒伽论, 10 цзюаней, № 1441), «*Самантапасадика*» или «*Сударшана вибхаша Виная*» (Шаньцзянь лунь, 善见论, 18 цзюаней, № 1462), «*Сарвастивада Виная вибхаша*» (Саподо лунь, 萨婆多论, 9 цзюаней, № 1440), «*Виная дваимсати прасаннартха шастра*» (Минляо лунь, 明了论, 1 цзюань, № 1461).

Школа Тайного учения (мицзун, 密宗) или школа Истинных слов (чжэньянь цзун, 真言宗) представляет китайское буддийское направление Ваджраяны. Особую роль в этом направлении имеют буддийские учителя

(ламы), а также техника чтения заклинаний - мантр. Религиозный уровень рефлексии является доминирующим в Ваджраяне. Базовыми текстами китайского Тайного учения считаются 3 сутры и 2 трактата. 3 сутры - это «*Маха-вайрочана сутра*» (Дажи цзин, 大日经, 7 цзюаней, № 0848) в переводе Субхакарасимхи, «*Ваджра-секхара сутра*» (Цзиньгандин цзин, 金刚顶经, 3 цзюаня, № 0865) в переводе Букуна (Амогхаваджры) и «*Сусиддхи тантра*» (Сусиди цзин, 苏悉地经, 3 цзюаня, № 0893) в переводе Субхакарасимхи. 2 трактата - это 2 текста Нагарджуны: «*Разъяснение смысла Махаяны*» (Ши мохэянь лунь, 释摩诃衍论, 10 цзюаней, № 1668) и «*Цзиньгандин цзун фапутисинь лунь*» (金刚顶宗发菩提心论, 1 цзюань, № 1665).

Школа Чистой земли (цзинтуцзун, 净土宗) является самой религиозной школой китайского буддизма. Для этой школы базовыми являются 3 сутры и 1 трактат. 3 сутры - это «*Амитабха сутра*» (*Малая Сукхавати-вьюха сутра*, Амито цзин, 阿弥陀经, 1 цзюань, № 0366) в переводе Кумарадживы, «*Сутра Амитауса*» (*Большая Сукхавати-вьюха сутра*, Уляншоу цзин, 无量寿经, 2 цзюаня, № 0360) в переводе Сангхавармана и «*Сутра созерцания Будды Амитауса*» (Гуань уляншоу цзин, 观无量寿经, 1 цзюань, № 0365) в переводе Калаяшаса. Базовым трактатом для этой школы служит текст Васубандху «*Трактат о будущем рождении*» (Ваншэн лунь, 往生论, 1 цзюань, № 1524) в переводе Бодхиручи.

Школа Чань (чаньцзун, 禅宗) или «Школа Медитации» - самая большая и популярная школа китайского буддизма, имеющая различные направления. Несмотря на то, что в этой школе распространен принцип «не опираться на знаки и письма», школа Чань также имеет свои «любимые» тексты. Это «*Ланкаватара сутра*» (Лэнцзя цзин, 楞伽经, 4 цзюаня, № 0670) в переводе Гунабхадры, «*Алмазная сутра*» (Цзиньган цзин, 金刚经, 1 цзюань, № 0235) в переводе Кумарадживы, «*Сутра совершенного просветления*» (Юаньцзюэ цзин, 圆觉经, 1 цзюань, № 0842) в переводе Буддхатраты, «*Сутра помоста*

*шестого патриарха»* (Люцзу тань цзин, 六祖坛经, 1 цзюань, № 2008) и некоторые другие из упомянутых нами популярных сутр.

Абсолютное большинство наиболее популярных и распространенных сутр китайского буддизма в своей массе почитаются двумя школами: школой Чистой земли и школой Чань, которые являются самыми китаизированными и популярными в Китае, что обусловило доминирование в китайской культуре именно их теоретических концепций и практических установок. Примечательно, что обе школы перекрывают собой как религиозный (школа Чистой земли), так и философский (школа Чань) уровни буддийского учения. Именно мировоззрение и мировосприятие этих школ, а также их культовая практика во многом определяют лицо китайского буддизма в целом.

Соответственно, концептуальное ядро социально-антропологического учения китайского буддизма отражено именно в этих перечисленных текстах, определяющих теорию, ориентир и практику развития личности. При этом функциональное значение буддийских текстов значительно различается. Так, популярные сутры ретушируют социально-антропологическое учение в сторону культовой практики, стирающей теоретические и структурные тонкости общего учения. Поэтому трактаты, которые несут сложные структурообразующие теоретические конструкции и являются сложными для понимания, имеют чистое теоретическое значение для специального изучения.

Если методологически выделить в антропологической проблематике 3 пункта: что такое человек, каким должен быть человек и как стать таким человеком, то корпус популярных сутр основной упор делает на второй и третий пункты. *«Лотосовая сутра»* (Фахуа цзин, 法华经), *«Сутра помоста шестого патриарха»* (Люцзу тань цзин, 六祖坛经), *«Ланкаватара сутра»* (Лэнцзя цзин, 楞伽经), *«Сурангама сутра»* (Лэн-янь цзин, 楞严经), *«Аватамсака сутра»* (Дафангуанфо хуаянь цзин, 大方广佛华严经), *«Вималакирти нирдеша сутра»* (Вэймоцзе цзин, 维摩诘经), *«Сутра ста притч»* (Байной цзин, 百喻经) основное внимание уделяют праджне в

качестве психологического качества человека, проявлению сострадания и милосердия, подчеркивают относительность всего сущего и вытекающую из этого непривязанность к любым явлениям и концепциям, спонтанность и интуитивность поведения.

«Сутра помоста шестого патриарха» (Люцзу тань цзин, 六祖坛经), «Сутра совершенного просветления» (Юаньцзюе цзин, 圆觉经), «Сутра основных обетов бодхисаттвы Дицзан» (Дицзан пуса бэньюань цзин, 地藏菩萨本愿经), «Сутра обетов практики бодхисаттвы Самантабхадры» (Пусянь син-юань пинь цзин, 普贤行愿品经) акцентируют внимание на практику совершенствования личности и культивирования мудрости-праджни, вводят нормы с одной стороны самоограничения, с другой – проявления сострадания и милосердия.

Особое положение занимают сутры «Чистой земли» «Амитабха сутра» (Амито цзин, 阿弥陀经), «Сутра Амитауса» (Уляншоу цзин, 无量寿经) и «Сутра созерцания Будды Амитауса» (Гуань уляншоу цзин, 观无量寿经), призывающие к религиозному культу и соблюдению обетов, в результате чего человек должен получить благое воздаяние и перерождение в Западном краю.

В результате, многие теоретические, методологические и конкретно практические вопросы остаются за рамками содержания популярных сутр и представлены уже теоретическими трактатами, которые акцентируют внимание на первый и третий пункты. «Трактат о срединном видении» (Чжун лунь, 中论), «Шастра двенадцати врат» (Шиэр мэнь лунь, 十二门论), «Шата шастра» (Бай лунь, 百论) представляют концепцию пустоты, как изменение подхода к сущности человека, развившегося далее в трактатах «Йогачара-бхуми шастра» (Юйцзя шиди лунь, 瑜伽师地论), «Маха праджня-парамита шастра» (Дачжиду лунь, 大智度论), являющихся своего рода энциклопедическим собранием теории Махаяны, и «Виджняпти-матрата сиддхи шастра» (Чэнвэйши лунь, 成唯识论), обосновывающих понятия *собственная (изначальная) природа* (цзысин, 自

性), она же *природа Будды* (фосин, 佛性).

Методы совершенствования представлены в *«Трактате о сутре 10 ступеней»* (Шици цзин лунь, 十地经论), а также во всех текстах *Винаи*, описывающих до мельчайших подробностей правила поведения и нормы социального регулирования и совершенствования. Помимо этого, можно выделить такие сутры как *«Сутра сердца праджняпарамиты»* (Синь цзин, 心经), *«Алмазная сутра»* (Цзиньган цзин, 金刚经) и *«Сутра в 42 чжана»* (Сышиэр чжан цзин, 四十二章经), имеющие относительно небольшой объем и сконцентрировано излагающие основные понятия и концепции буддийского учения, где антропологическая проблематика вплетена в общие буддийские положения.

В отличие от антропологической проблематики социальное учение китайского буддизма в вышеперечисленных текстах не представлено настолько обстоятельно. Лишь *«Абхидхармакоша»* (Апидамо цзюйшэ лунь бэньсун, 阿毗达磨俱舍论本颂) и соответственно *«Абхидхармакоша-бхашья»* представляют экспозицию социогенеза и буддийской политической теории в контексте концепции чакравартина (чжуаньлуньван, 转轮王). Прочие сутры и трактаты по социально-политической проблематике занимают обособленное положение. Выделяются небольшие по размеру *«Сутра о благодарности родителям»* (фуму энчжун цзин, 父母恩重经) и *«Сутра о сыновней почтительности»* (фошо сяоцзы цзин, 佛说孝子经), где четко проводится идея о том, что лишь следуя буддийскому учению можно спасти и отблагодарить своих родителей.

Политическая проблематика в буддийских текстах представлена несколько шире. Так, *«Праджня-парамита сутра о гуманном правителе»* (фошо жэньван божэ боломи цзин, 佛说仁王般若波罗蜜经) имеет форму традиционного поучения, заодно представляет и основные положения буддийского учения. Также можно выделить регламентационные правила китайской сангхи *«Чистые правила Байчжана»* (Байчжан циньгуй, 百丈清

规), знаменующие окончание процесса формирования китайской буддийской сангхи.

Таким образом, социально-антропологические концепции отражены в весьма многочисленных текстах, составляющих китайский буддийский канон. Отражение этих концепций в различных текстах представлено неравномерно и зависит от их вида (сутра, шаstra, комментарий и т.д.), уровня направленности (философский или религиозный), направления учения (абхидхарма или праджняпарамита), а также задачи (представить развернутое или сжатое описание, доказательство, опровержение или объяснение). Соответственно, использование этих текстов требует понимания целостной картины буддийского учения, разнообразные стороны и аспекты которого раскрываются и объясняются в многочисленной литературе китайского буддийского канона.

## ГЛАВА 2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА О ЧЕЛОВЕКЕ

### 2.1. Основные концептуальные понятия в китайском буддизме

Основателем буддийского учения является человек, при жизни получивший почетное имя Будда (фо, 佛), которое означает *прозревший* или *просветленный*. Это тот, кто познал сущность человеческой жизни и всех явлений, кто постиг абсолютную истину. После своего прозрения Будда проповедовал постигнутую им истину другим людям, чтобы все смогли совершенствоваться в соответствии с учением Будды, освободиться от всех страданий и обрести радость жизни.<sup>1</sup> Постигнутая Буддой истина получила название *Дхарма* (фа, 法), которая, будучи проповеданной в различных формах и различными методами, и представляет собой буддийское учение.

Обычно, когда в буддизме говорят о Будде, то имеют в виду Будду Шакьямуни (Шицзямоуни, 释迦牟尼). Будда Шакьямуни – это реальный человек из племени шакьев (шицзя, 释迦) по имени Сиддхартха (Сидадо, 悉达多) по фамилии Гаутама (Цяодамо, 乔达摩), живший в северной Индии. Имя Шакьямуни означает мудрец из шакьев. Существуют различные датировки жизни Будды. Наиболее распространенной является датировка соответственно южной традиции (Хинаяне): 623-543 гг. до н.э., от которой (от года ухода Будды в паринирвану) буддисты ведут свое летоисчисление. Так, 2000 год от рождения Христа по буддийскому календарю являлся 2544 годом.

По северной традиции, которой придерживаются китайцы, годы жизни Шакьямуни определяются с 566 по 486 гг. до н.э. Данные цифры получились следующим образом. В 489 г. в Китае была переведена одна из книг *Винаи* «Самантапасадика Виная» (Шаньцзянь пипоша люй, 善见毗婆沙律). Эта книга являлась реликвией одной из буддийской школ Северной Индии и, согласно традиции, восходила к самому Шакьямуни. После смерти

---

<sup>1</sup> См.: 佛学浅释. С.2 (Су Синсань. Буддийское учение в простом изложении).

Шакьямуни каждый год 15 июля по лунному календарю адепты этой школы проводили церемонию почитания и воскурения, после чего в конце книги ставили точку. Таким образом, каждый год без перерыва, от патриарха к патриарху велся счет годам. Когда эта книга попала в Китай и была переведена на китайский язык в 489 г., в конце книги было 975 точек. Соответственно, дата смерти Шакьямуни выходила на 486 г. до н.э. А поскольку, согласно традиции, Шакьямуни прожил 80 лет, то дата его рождения приходилась на 566 г. до н.э.<sup>1</sup>

По другой версии, на которую также ссылается северная традиция, в соответствии с записями, находившимися на Шри-Ланке, воцарение Ашоки произошло на 218 год после смерти Шакьямуни, что также приблизительно соответствует указанным цифрам.<sup>2</sup> Но большинство исследователей считают все эти даты жизни Будды завышенными.<sup>3</sup>

Биография Шакьямуни известна весьма подробно и описана во многих источниках. Но многие сведения в них имеют легендарную форму, поэтому не могут быть восприняты в качестве реальных исторических фактов. Эдвард Томас провел критический обзор этих источников и попытался обобщить биографические сведения о Будде, которые все же укладываются в общую схематическую линию.<sup>4</sup> Ниже приводится краткая китайская версия жизнеописания Шакьямуни.

Отца Сиддхартхи звали Шуддходана (Цзинфань Ван, 淨飯王), он был царем в княжестве Капилавасту (Цзяпиловэй, 迦毗羅衛). Мать Сиддхартхи Майя (Мое, 摩耶) умерла через семь дней после родов. Поэтому царевича воспитывала его тетя по матери Праджапати (Пошэпоти, 波闍波提). Днем рождения Сиддхартхи по лунному календарю считается 8 апреля.<sup>5</sup> В 16 лет Сиддхартха женился на Яшодхаре (Ешудоло, 耶輸多羅), которая родила ему

---

<sup>1</sup> См.: 佛学概论. С. 5 (Хунсюе. Обзор буддийского учения).

<sup>2</sup> См.: Там же.

<sup>3</sup> Подробно о проблеме датировки нирваны Будды см.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. С. 460-465.

<sup>4</sup> См.: Томас Э. Будда: История и легенды.

<sup>5</sup> Даты из жизни Шакьямуни даны по 中国佛教诸神 (Ма Шутянь. Все божества китайского буддизма).



сына, названного Рахулой (Лохоуло, 罗睺罗).

В 29 лет Сиддхартха покинул дом (по лунному календарю 8 февраля) и 3 года изучал учения других мудрецов. Еще 3 года он совершенствовался в познании истины, а в 35 лет после просветления (по лунному календарю 8 декабря) начал проповедовать свое учение. Все это время Шакьямуни проводил в проповеди своего учения. Не имея постоянного места жительства и никакой собственности, он скитался по территории северной Индии, ведя праведный образ жизни и питаясь подаяниями. В 80 лет через 45 лет проповеднической деятельности Сиддхартха, известный уже как Будда Шакьямуни, скончался (вошел в паринирвану). Дату ухода Будды в паринирвану буддисты отмечают 15 февраля по лунному календарю.

Основные вехи жизни Шакьямуни в основном не вызывают принципиальных споров исследователей, лишь в некоторых биографиях различается датировка. Так, часть биографий определяет уход Шакьямуни из дома в 19 лет, после чего было 6 лет обучения и 6 лет самостоятельных поисков истины. Соответственно, прозрение Шакьямуни наступило в 31 год, а проповедническая деятельность продолжалась 49 лет.<sup>1</sup> Последняя версия распространена мало. В одной из наиболее популярных сутр палийского канона - *«Махапаринирване сутре»* (Дигха Никая, 16) сказано, что Шакьямуни покинул дом в 29 лет и 51 год «шествовал в безмерных областях Блаженства и Истины».<sup>2</sup> Более того, на первом всемирном буддийском конгрессе, проходившем на Шри-Ланке в 1950 г., официально было признано, что Будда покинул дом в 29 лет, а абсолютную истину (просветление) он постиг в 35 лет.<sup>3</sup>

Буддийское учение говорит нам, что в истории было много людей, которые смогли стать Буддами. До Будды Шакьямуни было еще 6 Будд. Это Випашьин (Пипоши, 毗婆尸), Шикхин (Шици, 尸弃), Вишвабху (Пишэпо, 毗舍婆), Кракуччханда (Цзюйлоусунь, 拘楼孙), Канакамуни (Цзюйнахань,

---

<sup>1</sup> См.: 佛学浅释. С. 2 (Су Синсань. Буддийское учение в простом изложении).

<sup>2</sup> Сутра великого освобождения (Махапариниббана сутта), 5, 62.

<sup>3</sup> См.: 佛学入门手册. С. 3 (Основы буддийского учения).

拘那含) и Кашьяпа (Цзяе, 迦叶). Помимо этого в буддизме Махаяны почитают и других многочисленных будд.

Биография Будды Шакьямуни в китайской литературе ничем особым не отличается от общей буддийской традиции, поскольку основывается на переведенную литературу, хотя и наблюдается тенденция к «удревнению» времени жизни Шакьямуни. Так, в *«Сведениях о трех сокровищах и исторических эпохах»* рождение Шакьямуни относится к десятому году правления Чжуан-вана (686 г. до н.э.).<sup>1</sup> Выше уже говорилось, что в *«Истории династии Чжоу»* дата рождения Будды определялась на 24-й год правления чжоуского Чжао-вана, т.е. примерно в 1029 г. до н.э., хотя подобные сведения применялись более для оппонентов и для пропаганды буддизма среди простого народа. Так же, в зависимости от источников, варьируются и даты событий из жизни Шакьямуни. Многие из этих событий имеют легендарную форму, вызывающую сомнение в их исторической реальности.<sup>2</sup>

В любой религиозной традиции биография основателя представляет аксиологический и сотериологический ориентир для своих адептов, и в этом отношении буддизм является наиболее ярким примером. Можно сказать, что все философско-теоретические положения буддийского учения имеют лишь разъяснительную функцию для того образа жизни, который вел Будда, и того образа мышления, который имел Будда.

Соответственно, интерес представляют те общие положения, дающие в наиболее абстрактной форме наиболее общую характеристику буддизма как комплексного учения, без выделений концепций Хинаяны и Махаяны, которые лишь конкретизируют отдельные случаи и нюансы, а также место и роль буддизма в жизни общества. Только после ознакомления и понимания этих основных моментов, на наш взгляд, можно переходить к конкретному анализу основополагающих концепций и теорий различных направлений

---

<sup>1</sup> См.: 历代三宝记卷第一p0024a08 // 大正新修大藏经 № 2034 (15 цз.) (Фэй Чанфан. Сведениях о трех сокровищах и исторических эпохах).

<sup>2</sup> См.: 释迦牟尼佛传 (Жизнеописание Будды Шакьямуни).

буддизма.

Говоря о буддизме, китайские исследователи в первую очередь определяют его сферу, место и роль в общественной жизни. И уже в этом существует такое разнообразие мнений, порой взаимоисключающих друг друга, что привести их к какому-либо общему знаменателю не представляется возможным. Поэтому в данном вопросе мы изложим позицию одного из самых авторитетных исследователей буддизма в Китае - профессора Фан Литяня (方立天, род. в 1933 г.), который выделяет три уровня буддизма: *фоцзяо* (佛教), *фофа* (佛法) и *фосюе* (佛学). На русский язык все три понятия можно перевести как *буддизм* или *буддийское учение*, а значение вторых составляющих, имеющих общее семантическое поле, на современном китайском языке дословно означает *обучать* (цзяо - 教), *закон* (фа - 法) и *изучать* (сюе - 学).

Так, под *фоцзяо* Фан Литянь подразумевает «комплекс сложного содержания, включающий в себя основателя учения, вероучение, организацию верующих, заповеди и обеты, систему обрядов и чувственные переживания»<sup>1</sup>. Особый упор здесь сделан на так называемые три сокровища (саньбао, 三宝): *Будду* (фо, 佛) как основателя учения, *Дхарму* (фа, 法 - учение) и *Сангху* (сэн, 僧 - монашескую общину). В общем, данное понятие означает буддизм как комплексный социально-культурный феномен.

*Фофа* Фан Литянь объясняет как «различные догматы (вероучения) и доктрины (учения)», которые включают в себя такие традиционные аспекты буддийского учения, как *учение* (цзяофа, 教法), *теорию* (лифа, 理法), *учение о практике* (синфа, 行法) и *учение о результате* (гофа, 果法),<sup>2</sup> подразумевающих соответственно положения о вере, понимании, деятельности и достижении.<sup>3</sup> Как видно, данное понятие имеет более узкое значение, чем *фоцзяо*, и несет в большей степени религиозно-теоретическое

---

<sup>1</sup> 佛教哲学. С. 5 (Фань Литянь. Буддийская философия).

<sup>2</sup> См.: 大乘本生心地观经卷第二p0299b // 大正新修大藏经 № 0159 (8 цз.) (Сутра Махаяны созерцания изначального сознания).

<sup>3</sup> См.: 佛教哲学. С. 6 (Фань Литянь. Буддийская философия).

содержание учения.

*Фосюе* у Фан Литяня означает «знание об обетах (цзе, 戒), сосредоточении (дин, 定) и мудрости (хуэй, 慧)»<sup>1</sup>. Как можно догадаться, данное понятие несет в большей степени религиозно-практическое содержание учения.

К сожалению, в анализе Фан Литяня не нашлось места для понятия *фоцзя* (佛家) как религиозно-философского идеологического направления духовной жизни общества, сосуществующего наряду с конфуцианством (жуцзя, 儒家) и даосизмом (даоцзя, 道家). Возможно, это понятие он отождествляет с первым понятием *фоцзяо*.

Близкую позицию занимает Хунсюе (弘学, в миру Ли Ин-у 李英武),<sup>2</sup> что отражает общее понимание этих понятий в научной и религиозной среде, имеющих в последнее время тенденцию к сближению.

Если в научной среде буддизм рассматривается как сложный социально-культурный комплекс, где можно вычлениить философский и религиозный уровни, то в самой буддийской среде имеется тенденция рассматривать буддизм как целостное и единое явление, можно сказать, самостоятельную форму общественного сознания, имеющего самостоятельное значение и противостоящего философии и религии. Но и здесь наблюдается расхождение во взглядах. Так, если Оуян Цзин-у (欧阳竟无, 1871~1943 гг.) считал, что буддизм это не религия и не философия, то Тайсюй (太虚, 1889~1947 гг.) относил буддизм как к религии, так и к философии, что сближает его позицию с научной.<sup>3</sup> Интересной представляется и позиция Су Синсяня (苏行三), который сближает буддизм с наукой, но отделяет его от религии и философии.<sup>4</sup>

В целом, анализируя позицию ученых-буддистов, которые в настоящее время занимают доминирующее положение в исследовании и пропаганде

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 6.

<sup>2</sup> См.: 佛学概论 (Хунсюе. Обзор буддийского учения).

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 18.

<sup>4</sup> См.: 佛学浅释. С. 4-8 (Су Синсянь. Буддийское учение в простом изложении).

буддизма, необходимо признать, что в их позиции имеется тенденция преувеличивать роль и значение буддизма в общественном сознании. Говоря о буддизме, они вполне обоснованно подчеркивают его комплексную структуру, включающую и теорию, и практику, что дает им основание выделять буддизм в качестве самостоятельного социально-культурного феномена, хотя и имеющего определенные элементы религии, философии и науки, но не соотносящегося с этими формами общественного сознания.

На наш взгляд, проблема заключается в том, что, являясь сложным мировоззренческим и социально-культурным комплексом, буддизм функционирует на многих уровнях сознания, которые соотносятся с моралью, искусством, религией, философией и даже наукой. Буддизм никоим образом не противостоит этим формам общественного сознания, ибо состоит из них. Поэтому те элементы морали, искусства, религии, философии и науки, которые по своей сути являются буддийскими, не могут противопоставляться абстрактным понятиям морали, искусства, религии, философии и науки, поскольку являются конкретно буддийскими моралью, искусством, религией, философией и наукой.

Таким образом, можно констатировать, что буддизм, провозглашая свой исключительный статус, принимает на себя особые и исключительные функции. В данном случае мы будем говорить не о тех функциях религии и философии, которые описаны в соответствующих учебниках, а о тех, которые буддизм выдвигает в качестве цели своего существования. Данные принципы являются своего рода «введением в проблему», решением которой и занимается буддизм, и они имеют непосредственное отношение к человеческой жизни и, соответственно, представляют каркас буддийского учения о человеке.

Своей основополагающей целью буддизм ставит следующий принцип: *Отбросить заблуждение и достичь просветления. Избавиться от страданий и обрести радость* (чжуаньми кай-у, лику дэлэ, 转迷开悟, 离苦得乐). Первое предложение также имеет вариант *уничтожить заблуждение*

(поми, 破迷).

В этом принципе мы видим две противостоящих друг другу группы понятий. Первая группа включает в себя такие понятия, как *заблуждение* (ми, 迷) и *страдание* (ку, 苦), вторая – *просветление* (у, 悟) и *радость* (лэ, 乐). Данные понятия являются базисными, закладывающие основы буддийского миропонимания, поэтому требуют определенного растолкования.

*Страдание* является атрибутом человеческой жизни. В своей самой первой проповеди Будда определяет страдание следующим образом: «И рождение страдание, и старость страдание, и болезнь страдание, и смерть страдание, и печаль, стенания, боль, уныние, отчаяние – страдание. С нелюбимым связь – страдание, с любимым разлука – страдание, и не получать то, чего хочется – страдание».<sup>1</sup> В данном контексте счастье рассматривается как источник страдания, поскольку оно не может длиться вечно, и прекращение счастья является страданием. Соответственно, состояние страдания характеризует существование всех людей, независимо от их материального и социального положения. Более того, чем больше человек пользуется всевозможными благами, тем больше он привязывается к ним, все глубже погружаясь в состояние страдания.

*Заблуждение* как непонимание смысла жизни является основной причиной страдания. Именно незнание смысла и цели своего существования толкает человека к внешним явлениям, в которых он ищет утешение для своей *жажды*, лежащей в основе страдания. Получив одно, человеку нужно уже другое, и так до бесконечности. Говоря современным языком психологии, буддизм четко отметил, во-первых, что именно потребности обуславливают всю деятельность человека, во-вторых, что потребности подчиняются закону качественного и количественного развития. Поэтому, если человек стремится удовлетворить все свои многочисленные потребности, он никогда не сможет этого осуществить, что способствует, возвращаясь к буддийской терминологии, увеличению страдания человека.

---

<sup>1</sup> Сутра запуска колеса дхармы (Дхамма-чакка-паваттана-сутта).

Синонимом заблуждения является понятие *неведение* (умин, 无明), имеющее то же семантическое поле.

Близкое к понятию *страдание* стоит понятие *омрачение* (фаньнао, 烦恼, санскрит - клеша), как состояние заблуждающегося сознания, которое получает страдание. Атрибутами *омрачения* выступают *алчность* (тань, 贪), *гнев* (чэнь, 瞋) и *невежество* (чи, 痴).

*Просветление* имеет противоположный *заблуждению* смысл осознания, понимания смысла буддийского учения. Поскольку смысл буддийского учения достаточно глубокий, *просветление* может иметь несколько уровней. В частности, Хуэйинэн - шестой патриарх школы Чань - указывает, что сам он «просвещался» 2 раза. В первый раз, будучи мирянином, впервые услышав во дворе гостиницы «Алмазную сутру».<sup>1</sup> Во второй раз, когда Хунжэнь, пятый патриарх, читал ему все ту же «Алмазную сутру», во время чтения которой он обрел *великое просветление*.<sup>2</sup> В первом случае, когда буддийское учение принимается в качестве мировоззрения, часто используется понятие *прозрение* или *пробуждение* (цзюе, 觉), а во втором случае, когда достигается высшая истина - понятие *наивысшее совершенное и полное просветление* (ушан чжэндэн чжэнцзюе, 无上正等正觉 или аноудоло саньмяосаньпути, 阿耨多罗三藐三菩提). Этим двум уровням осознания также соответствует понятие *просветление-бодхи* (пути, 菩提).

*Радость* является атрибутом *просветления*, но в отличие от простого человеческого счастья, как следствия удовлетворения определенной жажды, и в силу своей кратковременности, относящейся к страданию, *радость* у буддистов понимается скорее как устойчивое и постоянное радостное умиротворение, спокойствие души. Данное понятие более присуще религиозному уровню и характеризует эмоциональную привлекательность буддизма для обычных людей.

Некоторым соответствием *радости* на философском уровне, более

---

<sup>1</sup> См.: 六祖大师法宝坛经p0348a // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста шестого патриарха).

<sup>2</sup> См.: Там же, p0349a.

конкретным и теоретически аргументированным понятием, выступает понятие *мудрость* (чжихуэй, 智慧) или *мудрость-праджня* (божэ, 般若), также как атрибут просветления. Несмотря на то, что многие исследователи и сами буддисты стараются разграничить указанные понятия, соотнося понятие *мудрость-праджня* к более высокому уровню, подобная дифференциация понятий не является существенной и, зачастую, в канонической литературе просто игнорируется.

Рассмотренные понятия представляют теоретическое ядро буддийского учения. Его практического ядро составляют следующие принципы:

Не совершать зло (Все злое не делать) (чжу э мо цзо, 诸恶莫作).

Осуществлять добро (Все доброе принимать и осуществлять) (чжу шаньфэн син, 诸善奉行).

Все мысли чисты (Из чистоты все мысли) (цзы цзин ци и, 自净其意).

Это учение всех Будд (ши чжу фо цзяо, 是诸佛教).

Практическая направленность является характерной чертой буддийского учения, и неудивительно, что оно не укладывается в одну форму общественного сознания. Самосовершенствование выступает центральным звеном практики буддизма, которая направлена, прежде всего, на избавление от страдания или, другими словами, на выход из *сансары*, представляющей собой непрекращающийся круговорот жизней и смертей. *Сансаре* противостоит *нирвана* как состояние полного успокоения и умиротворения, подразумевающее прекращение дальнейшего рождения и являющееся конечной целью практики буддизма. Вышеизложенные принципы полностью отражают этот практический аспект буддийского учения, который может быть несколько прояснен следующей притчей:

Одного чаньского учителя спросили о сущности буддийского учения, и когда он перечислил вышеназванные принципы, собеседник разочарованно сказал: «И трехлетний ребенок сможет это полностью понять». На что чаньский учитель ответил: «И восьмидесятилетний старик не сможет это полностью осуществить».



Таким образом, центральным звеном буддийского учения является достижение полного просветления и освобождения от страдания этого мира. А это ни что иное, как описание процесса совершенствования личности в контексте буддийского миропонимания. Соответственно, учение о человеке, его сущности и природе как фундамента совершенствования представляется тем базисом, на который накладываются все онтологические и сотериологические концепции. Они конкретизируются уже на отдельных уровнях буддийского учения, в частности, по классификации самого буддизма в *мирском учение* (шицзянь фа, 世间法), соответствующего религиозному уровню, и *выводящем из мира учение* (чушицзянь фа, 出世间法), соответствующего философскому уровню, который, в свою очередь, подразделяется на *Малую Колесницу* (сяочэн, 小乘) и *Большую Колесницу* (дачэн, 大乘).<sup>1</sup>

В свою очередь, учение о *Колесницах* или уровнях буддизма в Китае имеет свою структуру и определенную целостность. Существует несколько концепций, которые подразделяют буддизм на одну, две, три, четыре или пять *Колесниц*, но наиболее распространенной является концепция трех *Колесниц*. Данная концепция представлена в школе Фасян и подразделяет учение буддизма на три уровня, каждому из которых соответствует свой уровень понимания и достижения учения.

Первая *Колесница* - это уровень *шраваков* (шэнвэнь, 声闻, дословно - внимающие голосу Будды), относящийся к *Малой Колеснице*. Уже само понятие *шравака* подразумевает, что им можно стать, только услышав проповедь буддийского учения (подразумевается первоначальное учение) и приняв его в качестве руководства для своей жизни. Данный уровень соотносится с первой проповедью Будды, которая представляет 4 благородные истины (сышэнди, 四圣谛):

1. Жизнь является страданием (куди, 苦谛).
2. Страдание имеет причину (цзиди, 集谛).

---

<sup>1</sup> См.: 佛学浅释 (Су Синсань. Буддийское учение в простом изложении).

3. Стрaдание может быть прекращено (меди, 灭谛).
4. Есть путь для прекращения страдания (даоди, 道谛), так называемый благородный восьмеричный путь (бачжэндао, 八正道):
  - правильное понимание (чжэнцзянь, 正见),
  - правильная решимость (чжэнсывэй, 正思惟),
  - правильная речь (чжэньюй, 正语),
  - правильное действие (чжэн-е, 正业),
  - правильный образ жизни (чжэнмин, 正命),
  - правильное усилие (чжэнцзинцзинь, 正精进),
  - правильная осознанность (чжэннянь, 正念),
  - правильное сосредоточение (чжэндин, 正定).<sup>1</sup>

Сотериологическим и аксиологическим идеалом этого уровня учения выступает *архат* (алохань, 阿罗汉) как конечная цель совершенствования шраваков, имеющей направленность на сугубо личное спасение.

Вторая *Колесница* - это уровень *пратьека-будд* (пичжифо, 辟支佛), также относящийся к *Малой Колеснице*. Понятие *пратьека-будда* имеет двойной смысл, что и соответствует двум китайским понятиям. Первое понятие *ду-цзюе* (独觉) можно перевести как *самостоятельно (индивидуально) прозревший* относится к тому, кто мог и не слышать о буддийском учении, но он вполне духовно созрел и глубоко осознал причины страдания в этом мире и через разрушение причины достиг освобождения от страданий. Второе понятие *юань-цзюе* (缘觉), дословно - *прозревший при соответствующих условиях* относится к тому, кто, услышав проповедь Будды о причинно-зависимом происхождении, также отбросил причину страдания и достиг освобождения от него.<sup>2</sup> Указанная концепция *причинно-зависимого происхождения* (пратитьясамутпада, шиэр иньюань, 十二因缘) играет

---

<sup>1</sup> См.: Сутта запуска колеса дхаммы (Дхамма-чакка-паваттана-сутта).

<sup>2</sup> См.: 大智度论卷第十八p0191b // 大正新修大藏经 № 1509 (100 цз.) (Нагарджуна. Маха праджня-парамита шаstra).

важную роль в буддийском учении, показывая причину и следствие нашего существования. Цепь причинно-зависимого происхождения состоит из двенадцати компонентов, где предыдущий является причиной последующего. Каждое звено этой цепи определяется благодаря преобладанию соответствующей дхармы и в целом выглядит следующим образом:

*Неведение* (умин, 无明) порождает *стремления* (син, 行). *Стремления* - *сознание* (ши, 识). *Сознание* - *имя и форму* (минсэ, 名色). *Имя и форма* - *6 чувственных опор* – глаз, уха, носа, языка, тела и ума (лючу, 六处). *Чувственные опоры* обуславливают *соприкосновение* с внешними объектами (чу, 触). *Соприкосновение* порождает *ощущение* (шоу, 受). *Ощущения* - *жажду* (ай, 爱). *Жажда* - *привязанность* (цюй, 取). *Привязанность* обуславливает *существование* (ю, 有). *Существование* - *рождение* (шэн, 生), которое в свою очередь обуславливает *старость и смерть* (лаосы, 老死).<sup>1</sup>

Таковыми представляются буддистам 12 звеньев цепи причинно-зависимого происхождения, которая держит людей в круговороте сансары. Понимание и принятие ее в определенной степени разрушает неведение - первое звено этой цепи, и при созревании необходимых условий и надлежащей практики самосовершенствования приводит человека к избавлению от страданий. Но направленность на сугубо личное спасение и пренебрежение «судьбами» других людей, по мнению приверженцев Махаяны, объединяет шраваков и пратьека-будд в рамках *Малой Колесницы* и не дает им полного и окончательного освобождения, но лишь в качестве метода совершенствования подводит их к учению *Большой* или *Великой Колесницы*.

Третья *Колесница* - это уровень *бодхисаттв* (пуса, 菩薩), относящийся уже к *Большой Колеснице*. *Бодхисаттва* означает *просветленное существо* (по другой версии – *существо, стремящееся к просветлению*), который отверг нирвану ради спасения и просветления других живых существ. На

---

<sup>1</sup> См.: Вопросы Милинды (Милиндапаньха). С. 97.

этом уровне на первый план выходит концепция *парамит* (поломи, 波罗蜜) - методов практического совершенствования просветления. Само понятие *парамита* означает *достижение другого берега* (даобиань, 到彼岸).<sup>1</sup> Наиболее популярной в Китае является концепция 6 парамит:

1. Парамита даяния (буши, 布施) означает передача другим того, что человек имеет сам. Даяние подразделяется на *материальное подаяние* (цайши, 财施) – подаяние денег или материальных вещей нуждающимся, *подаяние бесстрашия* (увэйши, 无畏施) – моральная и физическая поддержка того, кто находится в страхе, опасности или каком-либо затруднительном положении, *подаяние Учения* (фаши, 法施) – проповедь учения Будды всевозможными методами и средствами.

2. Парамита соблюдения обетов (чицзе, 持戒) означает не совершение греховных деяний, а также соблюдение обетов и правил соответствующего уровня, на котором находится адепт.

3. Парамита терпения (жэньжу, 忍辱) означает неустанное почитание родителей и трех сокровищ (Будды, Дхармы и Сангхи), а также безропотное принятие унижений, укрощение гнева и терпимость к голоду и холоду.

4. Парамита усердия (цзинцзинь, 精进) означает неустанное усердие в самосовершенствовании и исправлении своих ошибок, а также в совершении добродетели.

5. Парамита созерцания (чаньдин, 禅定) означает сосредоточение и спокойное умиротворение сознания.

6. Парамита мудрости-пруджни (чжтхуэй, 智慧 или божэ, 般若), венчающая собою и в какой то мере заключающая в себя все прочие парамиты, означает интуитивную мудрость как проявление чистоты содержания сознания.<sup>2</sup>

Эти три колесницы и в теоретическом, и в практическом аспектах не

---

<sup>1</sup> Об этимологии слова парамита см.: Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С. 99.

<sup>2</sup> См.: 大乘起信论p0581c // 大正新修大藏经 № 1666 (1 цз.) (Трактат о пробуждении веры в Махаяну).

противоречат друг другу, а составляют единый комплекс различных методов совершенствования. В китайском буддизме они образно сравниваются с повозками, запряженными, соответственно, бараном (ян, 羊), оленем (лу, 鹿) и быком (ню, 牛). Как методы совершенствования эти уровни представляют собой единый путь к освобождению, который зависит лишь от возможностей и способностей практикующихся. Поэтому различие этих уровней условно, и они лишь отражают многообразие методов буддийского учения, которые на самом деле представляют *Единую Колесницу*. Данное положение образно представлено в «*Лотосовой сутре*» и характеризует понимание методов и средств совершенствования у тех китайских буддийских школ, которые возникли в Китае и в которых сильны собственно китайские традиции. Это такие школы, как Хуаянь, Тяньтай и Чань.

Одновременно в Китае распространена концепция *5 Колесниц*: *Колесница людей*, опирающаяся на 5 обетов мирянина, *Колесница богов*, опирающаяся на 10 добрых деяний, вышеописанные *Колесницы* шраваков и пратьека-будд, а также бодхисаттв и Будд.<sup>1</sup>

Несколько особое положение в этом теоретическом ряду уровней совершенствования занимает мирское учение, соотносящееся с религиозным уровнем буддизма и во многом совпадающее с *Колесницами людей и богов* в концепции *5 Колесниц*. Имея направленность не на рациональное осмысление, а на эмоциональную жизнь в большей степени простого, неграмотного народа, мирское учение не использует сложные абстрактные категории и концепции. В его арсенале простые и наглядно-образные методы воздействия на сознание своих адептов. В то же время проведение четкой грани между «низовым» и «элитарным» буддизмом является весьма условным, поскольку даже весьма эрудированные и теоретически подкованные адепты буддизма признавали эту эмоционально-образную форму буддийского учения и сами активно использовали религиозные понятия и концепции. В первую очередь, необходимо отметить концепцию перерождения как адаптированной версии

---

<sup>1</sup> См.: 佛法要义. С. 21-26 (Чэнь Яньчжу. Основной смысл буддизма).

концепции причинно-зависимого происхождения.

Данная концепция не являлась сугубо буддийской, а принадлежала к индийской культуре в целом, откуда буддизм черпал религиозные образы. Буддизм лишь теоретически окрасил традиционные индийские верования, добавив свои определенные положения и придав традиционным концепциям форму буддийского учения.

В соответствии с этим учением весь наш мир подразделяется на *вещественный мир* (ци шицзянь, 器世间) и *чувственный мир* (юцин шицзянь, 有情世间). *Вещественный* – это мир неживой природы, а *чувственный* – это мир живых существ. *Чувственный мир* подразделяется на две сферы или два мира *простых живых существ* (фаньцзе, 凡界) и *святых* (шэнцзе, 圣界). Мир *простых живых существ* подразделяется на *три сферы* или мира (тридхата, саньцзе, 三界) - *страстей* (юйцзе, 欲界), *форм* (сэцзе, 色界), *не-форм* (усэцзе, 无色界). Мир *святых* подразделяется на *земли архатов* (алоханьту, 阿罗汉土), *земли пратьека-будд* (пичжифоту, 辟支佛土), *земли бодхисаттв* (пусату, 菩萨土), *земли Будд* (фоту, 佛土).

Тысяча обычных миров составляет *малую тысячу миров* (сяоцянь шицзе, 小千世界), тысяча *малых тысяч миров* составляет *среднюю тысячу миров* (чжунцянь шицзе, 中千世界), тысяча *средних тысяч миров* составляет *великую тысячу миров* (дацянь шицзе, 大千世界), что в количественном показателе равняется 1 миллиону обычных миров. 3 тысячи таких *великих тысяч миров* составляет *3 тысячи великих тысяч миров* (саньцянь дацянь шицзе, 三千大千世界) или 3 миллиарда обычных миров. Все они существуют параллельно с нашим миром, но временные периоды в них не совпадают: одновременно существуют миры, которые только оформляются, и миры, которые завершают цикл своего существования.

В свою очередь, в каждом обычном мире *мир страстей* подразделяется на 6 форм существования (людао, 六道) – *ад* (диюй, 地狱), *преты* или *голодные духи* (эгуй, 饿鬼), *животные* (чушэн, 畜生), *люди* (жэньцзянь, 人

间), *асуры* (асюло, 阿修罗), *боги* или *небесная форма* (тяньшан, 天上). Иногда асуров объединяют с богами, получая 5 форм существования, но иногда их отождествляют с претами или голодными духами. *Ад* и *небесная форма* также подразделяются на различные уровни. Причем, если уровни ада в различных источниках описываются по-разному (обычно *ад Авичи* - самый ужасный, и по 8 холодных и горячих адов), то небесное существование имеет 6 уровней. Миры форм и не-форм также имеют многоуровневую структуру, которая используется в практике медитации и созерцания.

В религиозной практике подобная структура мира имеет весьма большое значение: не только социально-политический статус и материальное положение человека зависят от его религиозных заслуг, но и форма будущего существования, что являлось очень мощным стимулом для накопления добродетели и весомым ограничителем для греховных деяний. В этом аспекте основополагающее значение приобретает практика обетов, которые обычно подразделяются на 5 обетов мирянина и 10 добрых деяний.

5 обетов мирянина включают следующие положения: не убивать (бушашэн, 不杀生), не воровать (бутоудао, 不偷盗), не прелюбодействовать (бусеинь, 不邪淫), не лгать (буван-юй, 不妄语), не употреблять алкоголь (буиньцзю, 不饮酒).

10 добрых деяний являются расширением 5 обетов мирянина и включают в себя такие положения: не причинять вреда живым существам, не брать не принадлежащее себе, не прелюбодействовать, не лгать, не ругаться (грубить), не лицемерить (сплетничать), говорить просто (не словоблудничать), не жадничать, не гневаться (раздражаться) и не иметь ложных (злых) воззрений.

Если низшие уровни структуры мира служили для эмоционально-чувственного воздействия на обычных людей, боявшихся перерождения в аду или среди животных, то высшие уровни – для психической практики медитации «продвинутых» адептов. Это служило общим объединяющим моментом для религиозного и философско-теоретического уровней буддийского учения.

Таким образом, многообразие и многоуровневость теоретических положений и концепций, разнообразие практик совершенствования буддийского учения обусловило то, что любой человек с любым уровнем способностей и возможностей мог реально поставить перед собой соответствующую ему цель совершенствования. Это могло быть повышение своего материального благополучия, социального статуса или достижение состояния нирваны и, соответственно, каждый мог найти для себя подходящий метод и путь совершенствования. Все это определялось высоким теоретическим уровнем развития учения о человеке, его сущности, природе и потенциальных возможностях, что привлекало к буддизму самые различные слои населения, и что, в конечном итоге, сделало буддизм одной из ведущих идеологических систем Китая.



## 2.2. Сущность и значение метафизических и антропологических концепций в буддийском учении

Учение Будды представляло собой цельную мировоззренческую систему с комплексным набором понятий и положений, в котором учение о человеке, раскрывающееся в концепциях о его сущности и природе, месте в мире, способностях и возможностях, смысле и цели существования, а также о путях совершенствования, имело основополагающее значение. Можно сказать, что буддизм возник именно как учение о человеке или, иначе говоря, как антропологическая концепция, что в полной мере определяется проблематикой четырех благородных истин, выраженной в самой первой проповеди Шакьямуни. Человек страдает и нужно избавить его от страдания. Для этого нужно знать, что представляет собой человек как явление и, уже исходя из этого, предлагать конкретные методы и средства избавления его от страдания. И поскольку человек является социальным существом и живет в обществе, то социальные связи с необходимостью включались в сферу рассмотрения буддийской сотериологии. Все прочие метафизические вопросы, не входящие в общую антропологическую проблему, первоначально признавались излишними и ненужными.

Позиция Шакьямуни в отношении метафизических проблем прекрасно показана в *«Малой сутре о Малункье»* (Маджджхима Никая, 63), где ученик Будды Малункья (если точнее, то сын Малункьи) рассуждает следующим образом: «Есть вопросы из области мнений, которые Благословенный оставил без ответа, не разъяснил, отклонил: вечен мир или не вечен; имеет мир границу или не имеет; одно ли и то же душа и тело, или тело – одно, а душа – другое; существует ли Татхагата<sup>1</sup> после смерти или не существует; или ни существует, ни не существует. На все это Благословенный не отвечал». <sup>2</sup> Придя к Будде с подобным заявлением, Малункья услышал следующее: «Представь ... что человека ранило пропитанной ядом стрелой и друзья-знакомые, кровные родственники привели к нему врача, хирурга. А

---

<sup>1</sup> Одно из имен Будды.

<sup>2</sup> Малая сутра о советах Малункье.

человек этот скажет: "Не дам я до тех пор вынуть эту стрелу, пока не узнаю, что за человек меня ранил: кшатрий ли он, брахман ли, вайшья ли, шудра ли; пока не узнаю как его имя, кто он родом, пока не узнаю, чернокожий ли он, смуглокожий ли или с кожей золотистого цвета; пока не узнаю, из какого меня ранили лука ...; пока не узнаю, что за тетива на луке ...; пока не узнаю, какое у стрелы древко ...; пока не узнаю, что за оперение у стрелы ...; пока не узнаю, какой жилой оно примотано ...; пока не узнаю, что за наконечник ...". Не успеет человек все это узнать, как умрет он. Вот так же ... и с этими вопросами: не успеет Татхагата все это объяснить, как человек умрет».<sup>1</sup> И далее, объясняя свою позицию по поводу этих вопросов, Будда поясняет: «В этом нет смысла, это не служит брахманскому житию, отвращению, бесстрастию, пресечению, умиротворению, постижению, просветлению, успокоению, потому это мной не разъяснено. А вот что ... мной разъяснено: вот страдание, вот причина страдания, вот прекращение страдания, вот путь, ведущий к прекращению страдания. Почему ... это мной разъяснено? В этом есть смысл, это служит брахманскому житию, отвращению, бесстрастию, пресечению, умиротворению, постижению, просветлению, успокоению, потому это разъяснено. Потому ... не разъясненное и знайте как неразъясненное, разъясненное мною знайте как разъясненное».<sup>2</sup>

В «*Поттхападае сутре*» (Дигха Никая, 9) звучит аналогичное объяснение значения метафизических вопросов для существования человека: «Ведь это ... не приносит пользы, не связано с истиной, не относится к целомудрию, не ведет ни к отвращению от мира, ни к бесстрастию, ни к уничтожению, ни к успокоению, ни к познанию, ни к просветлению, ни к Нирване. Поэтому оно не было мной объяснено».<sup>3</sup> Это же самое положение можно выразить еще короче: «Не время спорить об огне для тех, кто действительно находится в горящем пламене, но время спастись из него».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Поттхапада сутра.

<sup>4</sup> Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1. С. 333.

Позиция Будды в отношении данных метафизических вопросов вызывала и вызывает неоднозначную трактовку, как среди самих буддистов, так и среди исследователей буддизма. В частности, В.Г. Лысенко среди буддийских исследователей выделяет антиметафизическое (Рис-Дэвидсы, Г. Ольденберг, А. Кит и др.), включающее в себя агностическое и прагматическое, нигилистическо-диалектическое (Т.Р.В. Мурти), эмпирическое (А.Уордер, К. Джаятиллеке др.) и метафизическое (Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг) направления.<sup>1</sup> Уже из этого можно сделать вывод, что отношение Будды к метафизическим проблемам в различных ситуациях могло играть неоднозначную роль.

Не подлежит сомнению, что Будда прекрасно разбирался в различных метафизических теориях и концепциях. В «Брахмаджале сутре» (Дигха Никая, 1) Будда приводит 62 основания, обуславливающих появление подобного рода теоретических проблем, причем конкретно указывает, что в основе их появления лежит чувственное восприятие.<sup>2</sup> Но поскольку, согласно буддизму, постижение истины происходит только с выходом за рамки чувственного восприятия и понимания, то истина не может быть описана в понятиях, генетически восходящих к чувственной рефлексии. Иначе говоря, истину невозможно описать словами, о чем весьма конкретно и говорит Будда: «И когда ... монах понимает в согласии с истиной и возникновение, и исчезновение, и сладость, и горечь, и преодоление шести органов чувственного восприятия, то он понимает и выходящее за пределы их всех».<sup>3</sup>

Более того, метафизические вопросы в силу своей неоднозначности не могут иметь абсолютно однозначного решения и ответа. Даже в отношении нашего мира без уточнения в связи с чем и с кем эти вопросы подняты, без конкретизации аспекта и плоскости исходных предпосылок, ответить на них не представляется возможным в силу чрезвычайной абстрактности, как поднятых проблем, так и используемых категорий. Конкретизация и выяснения аспектов и плоскостей исходных предпосылок само по себе

---

<sup>1</sup> См.: Лысенко В.Г. и др. Ранняя буддийская философия. С. 194-210.

<sup>2</sup> См.: Брахмаджала сутра, III, 62.

<sup>3</sup> Там же, III, 71.

представляет серьезную теоретическую проблему, поскольку собеседники могут остановиться на этапе выяснения содержания и границ используемых категорий и понятий. Рациональные категории и понятия, в статичной форме отражая динамичную реальность, уже в силу этого несут в себе противоречие несоответствия этой динамической реальности. Данное противоречие несоответствия между отражением в сознании и самой реальностью находится не в реальной действительности, а в головах людей. К этому добавляется субъективное понимание всех этих понятий и категорий. В результате, любая рационально-теоретическая концепция влечет за собой такую массу уточнений и оговорок, что придти к общим положениям весьма проблематично. Именно по этому поводу Будда оговаривал безграничность теоретических изысканий, на которые может не хватить и целой жизни. Как справедливо замечает С. Радхакришнан: «Будда требует, чтобы мы оставили попытки определить неопределимое и не занимались этими «любственными интригами рассудка» - спорами по метафизическим проблемам».<sup>1</sup>

Таким образом, истина не может быть охарактеризована в гносеологической плоскости рассмотрения, поэтому акцент учения был перенесен в этическую и практическую плоскость. Другими словами, постижение онтологической истины обусловлено выходом за рамки чувственного и рационального существования человека, что определяет невозможность описания ее в рамках гносеологии, поскольку любые рациональные понятия и категории восходят к чувственной рефлексии. Но чтобы выйти за рамки чувственного существования нужно не только переживание и понимание базовых предпосылок о страдании и его причине, но, прежде всего, необходимы провозглашенные Буддой образ жизни и психическое совершенствование, которые необходимо протекали в рамках социальной среды. Ведь даже отшельник вынужден вступать в контакт с социальной средой для обеспечения себя необходимыми средствами существования. Это обеспечивало диалектическое единство этической и практической плоскостей учения. Иначе говоря, буддийская этика порождала

---

<sup>1</sup> Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1. С. 406.

буддийскую практику, а та, в свою очередь, определяла развитие буддийской этики.

В конечном итоге, подобное понимание истины обуславливало практику совершенствования человека и подводило его первоначально к уменьшению, а затем и выходу за рамки чувственного существования. И именно на это были направлены все антропологические концепции и положения раннего буддизма, углубленное исследование которых вело к развитию примыкающей и связанной с антропологией метафизической проблематики. Поэтому со временем, уже после смерти Шакьямуни, метафизические вопросы снова заняли важную позицию в буддийском учении, что прекрасно демонстрирует трактат Васубандху *«Энциклопедия Абхидхармы»*, и именно они во многом служили причиной теоретических разногласий различных школ и направлений буддизма.

Однако, несмотря на появление и развитие метафизической формы буддийского учения, его основная линия на доминирование абсолютной истины, лежащей вне чувственного и рационального осмысления, оставалась основополагающей. Основная масса буддистов никогда не сбивалась с основного направления – главное это освобождение, а все теоретические концепции и положения являются лишь средством достижения данной цели. Отсюда и знаменитая терпимость буддизма ко всем прочим учениям и отсутствие понятия ереси в самом буддизме.

Освобождение, определяемое характеристикой нирваны, как конечного состояния освобождения, в свою очередь, определяло путь и методы совершенствования. О.О. Розенберг давал следующую характеристику нирване: «Это состояние покоя – нирвана – не может быть описано словами, но оно не есть отсутствие чего бы то ни было, оно не есть полное ничто, ... есть какое-то сверхбытие».<sup>1</sup> Соответственно, самая первая и базовая характеристика освобождения – это выход за рамки чувственного мировосприятия и чувственного влечения. В сутре *«Счастье нирваны»*

---

<sup>1</sup> Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке // Розенберг О.О. Труды по буддизму. С. 29.

(Ангуттара Никая, 9-34) приводится следующий диалог между Сарипуттой (Шарипутрой), одного из самых выдающихся учеников Будды, героя многих буддийских сутр, и Удайином, монаха, весьма неординарной личности.<sup>1</sup>

- Это Освобождение (Нирвана) приятно, друзья.

Когда это было сказано, досточтимый Удайин сказал досточтимому Сарипутте:

- Но мой друг, что приятного там, где ничего не чувствуется?

- Именно это здесь и приятно, мой друг: что ничего не чувствуется.<sup>2</sup>

Поэтому основной акцент был сделан на то, что никакие чувственные образы и теоретические конструкции не могут адекватно описать это состояние освобождения. Одновременно, по мере развития буддийского учения понимание нирваны менялось, и порой весьма значительно.<sup>3</sup> Все это обусловило то, что в раннем буддизме абсолютная истина, в качестве конечного состояния совершенствования, и относительные истины, в качестве теоретических конструкций и практических методов совершенствования, разводились между собой, что в дальнейшем обусловило развитие концепции двух истин. Несмотря на их взаимообусловленность, буддисты различали саму высшую истину и те теоретические концепции, которые представляли ее или, другими словами, подвели к ней. Более того, все теоретические конструкции и практические методы совершенствования определялись исходя из состояний освобождения, как его воспринимали сами буддисты, то есть из высшей истины. При этом, в зависимости от уровня адептов и степени их подготовленности, эти теоретические конструкции и практические методы совершенствования могли весьма значительно меняться.

Соответственно, особое внимание должно было быть обращено на все то, что вело к освобождению и, наоборот, все то, что не вело к освобождению, не заслуживало никакого внимания и должно было быть отброшено. Так, в

---

<sup>1</sup> См.: Гунский А. Почтенный Удайин: антигерой буддийской сангхи.

<sup>2</sup> См.: Ниббанасукха сутра.

<sup>3</sup> См.: Щербатской Ф.И. Концепция буддийской нирваны // Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 199-262.

«Сутре о всех влечениях» (Маджджхима Никая, 2) сказано, что внимание следует уделять на все то, от чего не возникают или устраняются влечения к чувственным удовольствиям, к становлению, к неведению. Соответственно, не нужно обращать внимание на то, от чего возникает или возрастает влечение к чувственным удовольствиям, к становлению и к неведению.<sup>1</sup> Далее Будда объяснял основание данного положения, которое в силу своей важности следует привести полностью:

«Вот как он (необразованный простолюдин – А.Ч.) неосновательно обращает внимание: «Существовал ли я в прошлой жизни, или не существовал? Кем же я был в прошлой жизни? Каким же образом я существовал в прошлой жизни? Кем быв, кем я стал в прошлой жизни? Буду ли я существовать в грядущей жизни, или не буду? Кем же я буду в грядущей жизни? Каким же образом я буду существовать в грядущей жизни? Кем быв, кем я стану в грядущей жизни?». Или тогда в нем возникает сомнение относительно текущей жизни: «Существую ли я, или нет? Кто же я есть? Каким же образом я существую? Откуда же пришло это существо? Куда же оно отправится?». У того, кто таким образом не основательно обращает внимание, возникает одно из шести воззрений. У него возникает как истинное и верное воззрение: «У меня есть "Я"», или у него возникает как истинное и верное воззрение «У меня нет "Я"», или у него возникает как истинное и верное воззрение «Собой я распознаю себя», или у него возникает как истинное и верное воззрение «Собой я распознаю не-себя», или у него возникает как истинное и верное воззрение «Не-собой я распознаю себя». Или же у него появляется воззрение: «Вот это моё "Я", которое говорит и чувствует, испытывает то здесь, то там последствия добрых и злых дел, но это моё "Я" неизменно, постоянно, вечно, не подвержено превратностям, и пребудет на вечные времена». Вот что ... называется теоретизированием, зарослями воззрений, глухоманью воззрений, суматохой воззрений, судорогой воззрений, путами воззрений. Говорю вам, ... что опутанный путами воззрений необразованный простолюдин не освобождается от рождения,

---

<sup>1</sup> См.: Саббасава сутра.

старения и смерти, от оплакиваний, мучений, уныний, раздражений, – он не освобождается от страдания».<sup>1</sup>

Данное высказывание в определенной степени резюмирует отношение Будды к метафизическим проблемам и в целом показывает его отношение к любым теоретическим конструкциям и положениям, в том числе, как видно из цитаты, и актуальным философским и антропологическим проблемам. В дальнейшем, уже в Китае, эта тенденция получит свое второе дыхание в лице китайской буддийской школы Чань.

Подобное отношение буддизма к любым теоретическим конструкциям обусловило акцент на их условности, понимание их прикладного методологического значения в деле совершенствования, которое никоим образом не должно перекрывать цель совершенствования – полное и окончательное освобождение, в том числе и от всех привязанностей этого мира. Более того, сама *Дхарма*, буддийское учение в аспекте высшей истины, также могла стать одной из привязанностей, которая на определенном этапе совершенствования становилась препятствием для дальнейшего продвижения в практике совершенствования.

Это положение прекрасно представлено в сутре «*Притча о змее*» (Маджджхима Никая, 22) где *Дхарма* образно сравнивается с плотом. Чтобы переправиться на другой берег, весьма популярное и часто встречаемое образное сравнение нирваны, необходим плот, но когда человек переправился, для того чтобы идти дальше, он оставляет плот, а не несет его на себе, ограничивая свое передвижение.<sup>2</sup> Другими словами, достигнув освобождения, человек освобождается и от *Дхармы*, в результате чего он действительно становится освобожденным от любых зацепок и привязанностей, свободным от чего-либо, что удерживало бы его в этом мире.

Таким образом, можно констатировать, что все теоретические положения буддийского учения в своей основе восходили к антропологической проблематике. Одновременно, для Будды все его теоретические конструкции

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См.: Алагагадупама сутра (Маджджхима Никая, 22).



и концепции имели прикладной характер и представляли лишь средство достижения просветления и освобождения. Это же относилось и к его основополагающему учению о человеке, которое лишь способствовало пониманию на рационально-чувственном уровне смысла и цели человеческого существования и направления совершенствования, чтобы в конечном итоге освободиться от рамок первоначально эмоционально-чувственной, а затем и рациональной рефлексии и достичь полного освобождения. Благодаря этому положению буддийское учение получило возможность радикального развития основных теоретических положений и конструкций в рамках учения Махаяны, при котором все прежние концепции, даже имея противоречия новым, не только не отрицались, но органически включались в качестве составных частей все более всеохватывающей системы буддийского учения.

### 2.3. Теория раннего буддизма о сущности и природе человека

Учение Будды, возникнув в период острой идеологической борьбы в древнеиндийском обществе, не могло не отразить все те достижения антропологической мысли, которые существовали на тот период. Вышеуказанная условность и относительность всех теоретических конструкций обуславливала, с одной стороны, не привязанность к этим самым конструкциям, а с другой стороны, переносила весь акцент на практическую сторону совершенствования. Но, несмотря на все это, буддийское учение о человеке представляло собой довольно стройную и цельную теоретическую конструкцию, служащую, как уже было сказано, прежде всего, духовному совершенствованию и освобождению человека от страданий этого мира.

Появившись как оппозиционное официальной идеологии учение, буддизм выдвинул абсолютно новый взгляд на человека и его жизнь. В противовес концепции *атмана* брахманизма – мировой души *Брахмана*, сущности мира, лежащей в основе всего и в индивидуальной душе *атмана* как частности, Будда выдвинул концепцию *анатмана* – отсутствие какой-либо души вообще. Данная концепция в рамках идеологического спора очертила и в какой-то степени обосновала положение о различии сущности и природы человека и вообще всех явлений, что, несомненно, являлось большим достижением буддийской философии, актуальным и в настоящее время.

Проведя анализ человека как явления, Будда выделил две стороны его существования. С одной стороны, это то, что лежит в основе человека, постоянная и устойчивая сторона его существования, или, говоря современным языком, как сущностная сторона явления. С другой стороны, это то, кем человек предстает в своем существовании, как он проявляется в своей деятельности, или, как функциональная сторона явления. Буддийская философия, хотя и разграничила и обосновала эти стороны существования человека, однако не представила для них специальных понятий и категорий, поэтому в рамках нашего анализа полагаем возможным первую сторону связать с понятием *сущность человека*, вторую – с понятием *природа*

человека.<sup>1</sup>

Положение о выделении сущностной и функциональной стороны явлений выражено в мировоззренческом принципе раннего буддизма *не-вечное – не-душа – страдание* (анитья – анатма – духкха), который в китайском варианте принял вид *трех печатей Дхармы* (саньфаинь, 三法印): *все действия не постоянны, все явления не имеют сущности, нирвана является полным успокоением* (чжусин учан, чжуфа уво, непань цзицзин, 诸行无常, 诸法无我, 涅槃寂静). Второе звено этого мировоззренческого принципа описывает сущностную сторону всех явлений, а именно – отсутствие какой-либо сущности, того, что являлось бы неизменной и постоянной основой чего-либо.

В результате, *три печати Дхармы* по своей фундаментальности представляют ядро буддийского мировоззрения, характеризуя сущность всех явлений – отсутствие этой самой сущности, природу всех явлений – непостоянство и вечной изменение, а также конечную цель существования – нирвану, как полное успокоение и прекращение каких-либо изменений. В таком виде *три печати Дхармы* выражали базовые положения, опираясь на которые и исходя из которых, буддисты выстраивали все свои дальнейшие теоретические умозаключения.

Положение об отсутствии неизменной сущности человека (вечной души) в буддийской и буддологической литературе представлено концепцией «не-Я» (уво, 无我), хотя в приведенной выше «Сутре о всех влечениях» (Маджджхима Никая, 2) сказано, что данная концепция «не-Я» также относится к «путам воззрений». Именно она была направлена против самого распространенного и самого устойчивого, обыденного понимания человеческой личности как устойчивого и постоянного явления, которое имеет некую сущность, сохраняющуюся после смерти и переходящую в другие формы существования, либо сливающуюся с *Абсолютом* в результате

---

<sup>1</sup> В нашей философии эти понятия до сих пор являются не разграниченными и зачастую взаимозаменяемыми. См.: Григорьян Б.Г. Философия о сущности человека; Малюгин В.Е. Природа человека.

достижения конечной цели религиозной практики брахманизма.

Поскольку на момент появления буддизма данная концепция личной вечной души (атмана) и мировой души (Брахмана) господствовала в духовной жизни древнеиндийского общества в рамках религиозного учения брахманизма, на них, прежде всего, и было направлено острое теоретической критики Будды. Это обстоятельство обусловило выдвижение на первый план концепции «не-Я», хотя сам Будда неоднозначно относился к этой концепции, поскольку прямое ее понимание могло привести к недоразумениям. С оппонентами, имеющими серьезную теоретическую подготовку, он предпочитал обходить этот вопрос, а порой, в зависимости от ситуации говорил о наличии «Я». <sup>1</sup> Впоследствии это послужило веским доказательством для Нагарджуны в его обосновании концепций «двух истин» и «пустоты», когда он говорил, что Будда учил о «не-Я», опираясь на дхармы *имя* (нама, мин, 名). Если же исходить из *высшей реальности* (жуши, 如实), то границы между «не-Я» и «Я» не существует. <sup>2</sup>

Концепция «не-Я» как отрицание постоянной и неизменной сущности человека никоим образом не отрицала реальность самого человека, реальность его существования. Она лишь подчеркивала изменчивый характер этого существования, которое человек не способен контролировать, но которое вовлекает его в круговорот сансары, обуславливая его страдание. На теоретическом уровне семантика понятия *страдание* ближе к значению страдательного залога в грамматике, чем к страданию в физическом плане. Именно невозможность контролировать свое изменчивое существование, которое через болезни и старость приходит к распаду и, через новое рождение, вновь приводит к болезням и старости, в большей степени волновало буддистов, чем сами физические страдания, которых в аскетической практике древней Индии было предостаточно.

---

<sup>1</sup> Отношение Будды к проблеме вечной души, выраженной в концепции «не-Я» и «Я», достаточно полно проанализировано С. Радхакришнаном (См. Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. С. 333-340).

<sup>2</sup> См.: 宝行王正论p0495c // 大正新修大藏经 № 1656 (1 цз.) (Нагарджуна. Драгоценные строфы наставления царю).

Положение о «не-Я» конкретизировалось в учении о *дхармах*, которое было выдвинуто вместо учения об атмане. Понятие *дхарма* является основополагающим в буддийской философии и имеет очень широкое значение и содержание.<sup>1</sup> По словам Ф.И. Щербатского, «понятие о дхарме – центральный пункт буддийского учения»,<sup>2</sup> а О.О. Розенберг приводил следующие значения термина *дхарма*:

1. качество, атрибут, сказуемое;
2. субстанциальный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни;
3. элемент, т.е. составной элемент сознательной жизни;
4. нирвана, т.е. "дарма" *par excellence*, объект учения Будды;
5. абсолютное; истинно-реальное и т.п.;
6. учение, религия Будды;
7. вещь, предмет, объект, явление.<sup>3</sup>

Абстрактный и всеобъемлющий характер категории *дхарма* обусловил использование ее в различных ситуациях и контекстах, где она могла иметь неоднозначное содержание. В контексте же основы существования человека О.О. Розенберг дал следующее определение *дхармы*: дхармами «называются истинно-сущие, трансцендентные, непознаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием», при этом «каждый элемент рассматривается как признак своего носителя».<sup>4</sup>

Другими словами, человек представляет собой непрерывный поток психических состояний, где *дхарма* выступает элементом этого потока. В этом психическом потоке одно состояние является причиной другого состояния, одно состояние обуславливает другое, и невозможно обнаружить конечной реальности этого потока, кроме самого каждый миг меняющегося потока *дхарм*, существование которых длится лишь краткий миг. Это и

---

<sup>1</sup> См.: Классическая буддийская философия, с 33-41; Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. С. 61-63.

<sup>2</sup> Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина «Дхарма» // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 169.

<sup>3</sup> Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму. С. 99-100.

<sup>4</sup> Там же. С. 110.

послужило поводом для отрицания неизменной конечной сущности человека и появления концепции «не-Я».

Логика концепции «не-Я» была обусловлена пониманием человека как не вечного, постоянно меняющегося существа, тело которого представляет собой лишь собрание его составных частей. Это определяло негативный подход к телу как источнику страданий. Подобный негативный взгляд отражен во многих текстах, и как яркий образец можно привести цитату из «Дхаммапады»: «Взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определенности, ни постоянства».<sup>1</sup> И далее: «Изношено это тело, гнездо болезней, брренное; эта гниlostная груда разлагается, ибо жизнь имеет концом – смерть».<sup>2</sup>

Подобное негативное отношение к своему телу было обусловлено, в первую очередь, анти-чувственной направленностью раннего буддийского учения. В конечном итоге все чувственное существование сводится к удовлетворению потребностей тела, и именно на этот источник чувственных переживаний было направлено негативное отношение, доходившего до полного отрицания чувственной обусловленности. Но данное негативное отношение имело, прежде всего, психологическое значение, и подразумевало, в первую очередь, воздержанность в своих чувствах, их контроль, и никоим образом не подавление своих жизненных функций, которое практиковалось во многих аскетических направлениях древней Индии.

Данное положение было объявлено Буддой уже в самой первой проповеди в виде знаменитого срединного пути, отрицающего, с одной стороны, чувственные удовольствия, с другой стороны – аскетическое изнурение: «Есть, ... две крайности, в которые пусть не вдается подвижник. ... Одна – это склонность к чувственным удовольствиям по отношению к чувственным объектам: низкая, пошлая, обывательская, невежественная, не приносящая пользы. Другая – это склонность себя изнурять, тяжкая, невежественная, не

---

<sup>1</sup> Дхаммапада, 147.

<sup>2</sup> Там же, 148.

приносящая пользы. Но ни к той, ни к другой крайности не клонится срединный путь, что до конца постигнут Татхагатай; видение дарующий, знание дарующий, к умиротворению, к постижению, к пробуждению, к Освобождению ведет».<sup>1</sup>

Поскольку основная направленность буддийской проповеди была в отношении обывателя, обычного человека, склонного к стихийной чувственной жизни, поэтому подобное негативное отношение к своему телу доминировало в буддийском учении. Соответственно, в отношении аскетов Будда приводил другие доводы и предостерегал от чрезмерного подавления жизненных функций организма, подчеркивая первостепенное значение психического совершенствования: «Ни хождение нагим, ни спутанные волосы, ни грязь, ни пост, ни лежанье на сырой земле, ни пыль и слякоть, ни сиденье на корточках не очистят смертного, не победившего сомнений».<sup>2</sup>

Доказательством концепции «не-Я» служил примитивный структурализм, прекрасно представленный в *«Вопросах Милинды»*. Когда царь Милинда спросил монаха Нагасену, что собой представляет Нагасена, тот ответил, что Нагасена это лишь название, но нет никакой личности, которая могла бы представлять устойчивое явление. И привел в качестве примера колесницу, в которой ни одна из составных частей (дышло, колесо, ось, кузов и т.д.) не могла представлять сущностную сторону колесницы.<sup>3</sup> Логика подобного примитивного структурализма состояла в следующем: сущность явления представляет собой единую, неделимую и неизменяемую часть явления, в которой выражены все свойства этого явления, а каждая структурная часть явления представляет собой самостоятельное явление, в котором, в свою очередь, могут быть выделены свои части, и так до бесконечности. В результате отсутствия сущности явления, ни о каком явлении не может быть и речи. Соответственно, нет сущности – нет явления. Поэтому ни колесница, ни сам Нагасена, не представляют собой какого-либо явления, а выступают лишь условными названиями собранных вместе в первом случае частей, во

---

<sup>1</sup> Сутра запуска колеса дхаммы (Самьютта Никая 56.11).

<sup>2</sup> Дхаммапада, 141. Подобное же высказывание См.: Сутта Нипата, 248.

<sup>3</sup> См.: Вопросы Милинды. С. 81-82.

втором случае так называемых *груд*:

«Как говорят “колесница” о собранных вместе частях,  
Так все назовут существом то, что всего только груды».<sup>1</sup>

*Груда* (скандха, юнь, 蘊) в буддологической литературе именуется изначальным санскритским термином *скандха* и означает группу дхарм, сгруппированных по определенному признаку. Всего выделяют 5 скандх, но поскольку в буддологической литературе их название на русском языке варьируется, приведем лишь наиболее часто встречаемые:

1. Чувственное, материальное (рупа, сэ, 色). Это дхармы нашего тела, состоящего из четырех великих элементов – земли (ди, 地), воды (шуй, 水), огня (хо, 火), и ветра (фэн, 风). В различных направлениях буддизма имеется различная классификация этих дхарм. Остальные 4 скандхи относятся к сознанию:

2. Ощущение, чувства (ведана, шоу, 受).

3. Представление, восприятие (санджня, сян, 想).

4. Волевые акты, умственные конструкции (санскара, син, 行).

5. Осознание, сознание (виджняна, ши, 识).

Данная классификация дхарм охватывает абсолютно все явления внешнего и внутреннего мира человека и отражает наиболее простую структуру жизнедеятельности человека, или, иначе говоря, классификация по скандхам описывает уровни функционирования личности. Основная характеристика этих групп дхарм – это их непостоянство, которое соотносится с состоянием страдания. Как уже упоминалось, непостоянство, постоянное изменение, в буддийском понимании соотносится с состоянием страдания, поэтому сущность человека также соотносится с непостоянством, с постоянным изменением, «течением» дхарм, что и обуславливает страдание человека.

Наряду с классификацией дхарм по 5 скандхам (уюнь, 五蘊) имеется

---

<sup>1</sup> Там же. С. 82.



классификация по 12 аятанам (шиэр чу, 十二处) и 18 дхату (шиба цзе, 十八界), которые составляют 3 части классификации дхарм (санькэ, 三科).

Классификация дхарм по 12 аятанам (базам, воротам, опор сознания) описывает дхармы в плоскости основы функционирования сознания. Сюда входят 6 органов восприятия и 6 объектов восприятия: зрение (глаза) – цветоформа, слух (уши) – звук, обоняние (нос) – запах, язык – вкус, осязание (тело) – осязаемое, ум – дхармы.

Классификация дхарм по 18 дхату (элементам, частям) описывает дхармы в плоскости функционирования сознания. Сюда входят 12 аятан, а также осознание восприятия: осознание видимого, осознание слышимого, осознание запаха, осознание вкуса, осознание осязаемого и осознание дхарм.<sup>1</sup>

Помимо вышеперечисленных классификаций дхармы подразделялись на *обусловленные* и *необусловленные*. Также существовали другие классификации дхарм, которые в различных направлениях буддизма часто имели различные характеристики.<sup>2</sup> Различается и количество приводимых дхарм. Наиболее известная и распространенная характеристика дхарм, а также их определение приводится по «*Энциклопедии Абхидхармы*» Васубандху, который дал их развернутое описание и классификацию, и именно на него опирается большинство исследователей буддизма при анализе учения о дхармах.

Таким образом, концепция дхарм, являясь центральной частью учения раннего буддизма, представляла собой попытку дать конкретное определение психическим процессам и провести их дифференциацию или, иначе говоря, охарактеризовать психическую жизнь индивида через конкретные понятия и их взаимоотношения. По словам О.О. Розенберга: «... теория дхарм сводится

---

<sup>1</sup> См.: 法界次第初门卷上之上p0665b-p0666c // 大正新修大藏经 № 1925 (6 цз.) (Чжи).

Первоначальные врата ступеней мира дхарм). Русский перевод См.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 39-48.

<sup>2</sup> Более подробно о различных классификациях дхарм см.: Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму.

в первой ее части к психологическому анализу сознания и его содержания».<sup>1</sup> А это есть не что иное, как психологическая рационализация в контексте теории и классификации дхарм. Поскольку же данное учение в большей степени относится к буддийской гносеологии и психологии, нам нет необходимости заострять на нем особое внимание. К тому же эта тема достаточно хорошо была исследована и освещена нашими известными буддологами Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом, чьи труды по теории дхарм остаются актуальными и по настоящее время.<sup>2</sup> Учение о дхармах представляет собой *Абхидхарму*, основополагающую часть буддийской философии.

Если оценивать в целом раннее буддийское учение о дхармах в контексте современных психологических знаний, то необходимо указать следующее: поставленные ранним буддизмом психологические и гносеологические проблемы представляются актуальными и в настоящее время.

Представляя, в общем, идеалистическое направление философии, буддизм в целом (за исключением отдельных направлений) не отрицал существование внешнего мира, так называемой материи. Но, согласно буддийскому учению, значение и влияние объективной действительности на наше существование проявляется лишь только тогда, когда она воспринимается нашим сознанием или, если говорить точнее, используя буддийские термины, когда наше сознание воспринимает ее, позволяя внешней грязи просочиться в сознание. Поэтому от нашего сознания зависит «качество» и чистота восприятия, или, другими словами, содержание нашего сознания определяет восприятие: божество-дэва воспринимает реку Ганг как поток нектара, голодных дух – как поток нечистот. Чем более возбужденное эмоциональное состояние, тем более, по мнению буддизма, оно загрязнено. Чем оно более изменчиво, тем более человек подвержен страданию. Одно и то же явление человек в различных состояниях, как и разные люди, воспринимает совершенно

---

<sup>1</sup> Там же. С. 111.

<sup>2</sup> См.: Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина «Дхарма» // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О.О. Труды по буддизму.

по-разному, соответственно, и реагирует на него по-разному. В результате, состояние страдания зависит, в первую очередь, от состояния сознания, а не от внешнего мира. Чем чище наше сознание, в первую очередь, от эмоциональной обусловленности, тем более адекватно мы воспринимаем внешний мир, и тем меньше мы страдаем.

Соответственно, избавление от страдания обусловлено очищением нашего сознания. Поэтому весь акцент переносился на анализ функционирования сознания, а не на внешний мир, поскольку наше омраченное сознание отражает его неадекватно. Только с изменением нашего сознания мы можем изменить наше восприятие внешнего мира, что воспринимается как изменение самого внешнего мира, являющимся лишь иллюзией для просветленного сознания. Иначе говоря, внешний мир рассматривается как вторичное явление, которое «меняется» в соответствии с изменением нашего сознания. Более того, с изменением нашего внутреннего, психического состояния меняется и наше физиологическое состояние. Поэтому анализ сознания и его функционирования занимал в буддийском учении первое место.

Современная наука и психология только подходят к тем истинам, которые буддизм проповедовал более двух тысяч лет назад. Поэтому, на наш взгляд, более серьезное к ним отношение, а не предвзятое и снисходительное, позволит решить многие проблемы личного и общественного плана. А свою актуальность эти истины доказали самим существованием буддизма в современном мире.

Таким образом, в учении о сущности человека буддизм выдвинул и обосновал концепцию «не-Я», подразумевающую отсутствие какой-либо постоянной сущности человека и личности, что являлось общим не только для всех людей, но и для всех живых существ в целом. Человек представляет собой поток психических состояний, элементом которого предстает *дхарма*. Классификационные списки этих дхарм и их различные вариации позволяли более детально анализировать содержание и состояние сознания, проявлением чего выступало состояние страдания. Обуславливающее

состояние страдания содержание и состояние сознания соотносилось с природой человека, изменение которой и приводило к состоянию полного просветления, так называемого избавления от страданий.

Природа обычного человека, как проявление потока дхарм, обусловлена *неведением* (умин, 无明) – непониманием и незнанием своей сущности, своей природы и цели своего существования. Именно *неведение* определяет всю жизнь обычного человека, все его стремления и деяния. Эта жизнь обычного человека разворачивается в вышеупомянутой цепи причинно-зависимого происхождения, которая подразделяется на четыре фазы - прошлая причина (неведение, стремления и деяния прошлой жизни), нынешний плод (сознание, имя и форма, шесть чувств, соприкосновение и ощущение), нынешняя причина (жажда, привязанность и существование) и будущий плод (рождение, старость и смерть).

*Неведение* является безначальным. Наше существование, обусловленное *неведением*, также является безначальным. Таким образом, закон причинно-зависимого происхождения в контексте получился тесно связанным с основными понятиями буддизма – *кармы* и *сансары*.

Концепция *кармы* являлась одной из основополагающих в индийской культуре и широко использовалась еще брахманизмом. В буддизме само понятие *карма* приобрело двойкий смысл. Во-первых, *карма* - это вся наша физическая и духовная *деятельность* (е, 业), которая подразделяется на телесные действия (шэнь-е, 身业), речь (коу-е, 口业) и мысли (и-е, 意业). Во-вторых, *карма* - это *воздаяние* (баоин, 报应) как результат всей нашей деятельности. По этой концепции кармы условия нынешней жизни обусловлены деятельностью в предыдущих жизнях и, в свою очередь, деятельность в этой жизни обуславливает условия существования в последующих жизнях. Отрицая понятие души, ранний буддизм объяснял концепцию кармы тем, что комбинация дхарм в момент смерти определяет комбинацию дхарм человека в момент его зачатия. Это подобно тому, как огонь гаснущей свечи зажигает новую свечу: «то образно-знаковое, что

кончается со смертью, - это одно, то образно-знаковое, что вновь воплощается, - это другое, но второе получилось именно из первого».<sup>1</sup>

В результате, поток дхарм, не прерываясь ни на миг, «течет» от одной жизни к другой. Этот круговорот жизни и смерти, смерти и жизни и получил в буддизме название *сансара* (луьхуэй, 轮回). Наша обычная жизнь, обусловленная законом причинно-следственного происхождения, полностью находится в круговороте *сансары*. Это определило отождествление сансары и обычной жизни.

*Неведение* является базовой причиной существования и страдания человека, и оно, в свою очередь, через ряд звеньев цепи причинно-зависимого происхождения обуславливает *жажду*, нынешнюю причину нашего существования и страдания. Иначе говоря, существование и страдание человека имеет двойную причину – *неведение* и *жажду*, где *неведение* является обуславливающей причиной. Поэтому чтобы встать на путь совершенствования и действительно обуздать *жажду* необходимо, прежде всего, уничтожить *неведение*.

Результатом *неведения* для человека является то, что абсолютно доминирующими в природе человека выступают *обусловленные дхармы*, которые обусловлены предыдущей причиной, зависимы и загрязнены ею, и проявляют собой закон кармы. Данное загрязнение подразумевало, в первую очередь, чувственную обусловленность этих дхарм, которые «загрязняют» природу человека, представляющей собой проявление этих обусловленных дхарм. Другими словами, именно обусловленность дхарм и является главным препятствием для освобождения от страдания, и эта обусловленность отождествлялась с омраченной природой человека понимаемая как *омрачение* или *омрачения* сознания (клеша, фаньнао, 烦恼).<sup>2</sup>

Таким образом, природа обычного человека описывалась в буддизме через понятие *омрачение*, как проявление потока обусловленных дхарм,

---

<sup>1</sup> Вопросы Милинды. С. 95.

<sup>2</sup> В китайском языке отсутствует показатель множественного числа, поэтому в дальнейшем изложении используется единственное число в качестве собирательного понятия, хотя оно подразумевает множественность омраченных состояний.

причиной которого выступали *неведение* и *жажда*. Характеристика *омрачения* в различных направлениях буддизма различается, но обычно *омрачение* характеризуют 3 яда (саньду, 三毒): *алчность* (тань, 贪), *гнев* (чэнь, 瞋) и *невежество* (чи, 痴), которые наряду с *гордыней* (мань, 慢), *сомнением* [в Дхарме] (и, 疑) и *ложными взглядами* (эцзянь, 恶见) составляют 6 базовых *омрачений*.

Чжиин (智顓), основатель школы Тяньтай, в своем сочинении «Первоначальные врата ступеней мира дхарм» (Фацзе цыди чумэнь, 法界次第初门) дал развернутое описание и классификацию *омрачения*, которое он подразделял на *омрачение возрений* (цзяньфананао, 见烦恼) и *омрачение привязанностей* (айфаньнао, 爱烦恼), которые, в свою очередь, подразделял уже на 3 яда, 5 покровов (угай, 五盖), 10 искушений (шиши, 十使) и 98 искушений (цзюшиба ши, 九十八使). Но и эта классификация не являлась окончательной, поскольку она представлялась для Чжиин лишь базовой для всех *омрачений*, количество которых при конкретизации доходило до 500, а в целом равнялось количеству песчинок в Ганге, любимая метафора неисчислимой суммы для буддистов всех времен и народов.<sup>1</sup>

Анализируя характеристику *омрачения*, можно сказать, что оно является внутренним и определяющим аспектом *страдания*. В «Нидана сутре» (Ангуттара Никая, 3-34) сказано, что *алчность*, *гнев* и *невежество* выступают главной причиной деяний, что подразумевает активность *омрачения*, его определяющий момент в *страдании* человека. Здесь нужно констатировать, что, как и все крупные религиозно-философские системы, буддизм крайне туманно очерчивает взаимосвязь своих основных понятий и категорий, не четко определяет их границы и взаимосвязь, что в определенной степени предоставляет этой системе возможности варьирования своих положений и, соответственно, огромные потенциалы

---

<sup>1</sup> См.: 法界次第初门卷上之上p0667b-p0669b // 大正新修大藏经 № 1925 (6 цз.) (Чжиин. Первоначальные врата ступеней мира дхарм). Русский перевод первых 12 глав См.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 51-54.

теоретического развития. Для примера, *алчность* выступает одной из ведущих и базовых сторон *омрачения*, и в то же время *страсть алчности* выступает основной причиной *страдания*,<sup>1</sup> что обусловило понимание *страдания* как результата *омрачения*.<sup>2</sup> Соответственно, *омрачение* (клеши, фаньнао, 烦恼) в определенной степени соотносилось с *неведением* (авидья, умин, 无明) и *жаждой* (тришна, ай, 爱), как явными причинами *страдания*. Все это придавало теоретической системе большую гибкость и позволяло уверенно использовать различные понятия в различных контекстах и нюансах. Все это обуславливало с одной стороны расширение семантики этих понятий, а с другой - привносило большой субъективизм в восприятие буддийских текстов. А это, в свою очередь, определяло широкие возможности развития буддийского учения.

Таким образом, *страдание* являлось проявлением *омрачения*, в основе которого лежит поток обусловленных дхарм. Чувственная «загрязненность» этих дхарм не позволяет человеку правильно и адекватно познать истинный образ мира, который вслед за изменением чувственного состояния также менял свой образ. Заслуга буддизма заключается в том, что он обосновал психологические законы зависимости восприятия от внутреннего содержания человека – при различных настроениях, имея различные чувства, мы воспринимаем внешние объекты совершенно по-разному: то, что при обычном состоянии никак нас не волнует, при определенных состояниях может нас радовать или раздражать. При этом, чем более «загрязнена» природа человека, тем более изменчивым предстает ему внешний мир, и тем более он подвержен страданию.

Соответственно, если сущность всех людей едина, то их природа значительно различается в зависимости от степени *омрачения*. Минимальная степень *омрачения*, характеризующаяся отсутствием трех ядов – алчности, гнева и невежества, соотносится в буддизме с понятием *благой корень*

---

<sup>1</sup> 诸苦所因贪欲为本, см.: 妙法莲华经卷第二p0015a27-28 // 大正新修大藏经 № 0262 (7 цз.) (Лотосовая сутра).

<sup>2</sup> 问苦谛义云何,答烦恼所生行义, см.: 瑜伽师地论卷第五十五p0605b20-21 // 大正新修大藏经 № 1579 (100 цз.) (Йогачара-бхуми шастра).

(шаньгэн, 善根), который понимается как благоприятная для просветления основа природы человека. Эта благоприятная основа, прежде всего, подразумевала чистоту сознания, не загрязненного чувственной обусловленностью, а в последствии, по мере развития теории и практики буддизма, и привязанностью к рациональным конструкциям. Но на этапе раннего буддизма основное внимание уделялось именно эмоциональной и чувственной чистоте сознания, которая позволяла наиболее адекватно воспринять буддийские истины, направленные, в первую очередь, на анти-чувственную обусловленность, и продолжать очищать свое сознание для достижения полного просветления, соотносимого с абсолютной чистотой сознания. Понятие *благой корень* соотносится с понятием *острый корень* (лигэн, 利根) или *высший корень* (шангэн, 上根), а противостоящим им понятием выступает *тупой корень* (дуньгэн, 钝根), подразумевающий невосприимчивость к буддийскому учению. В результате, основной характеристикой природы человека в буддизме изначально было ее *чистота* (цзин, 淨) или *загрязнение* (жань, 染), которое соотносилось с *омрачением*.<sup>1</sup>

Поэтому в соответствии с различием омрачения у людей различается и степень восприимчивости к истинам буддийского учения. Более того, именно эта степень восприимчивости истин буддийского учения являлась самым первым показателем чистоты *благого корня*, понимаемой как чистота сознания. В различных направлениях буддизма существовало множество различных классификаций степеней омрачения и возможности восприятия учения Будды и, соответственно, возможности просветления и спасения. Если исключить другие формы существования (ад, животных, претов, асуров и богов), которые в основном лишь исчерпывают свою неблагоприятную или благоприятную карму, то человеческая форма существования по своим возможностям обрести спасение различается весьма значительно.

Согласно буддийскому учению, высшую ступень человеческого существования занимает Будда, который появляется крайне редко и может

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教哲学要义. С. 229 (Фан Литянь. Основной смысл философии китайского буддизма).



существовать в мире в определенный промежуток времени только один. Другими словами, невозможно существование в мире двух Будд одновременно. Время и периоды появления Будды вызывают многочисленные споры среди буддистов. Будда Шакьямуни пришел из божественной формы существования в наш мир через 550 перерождений. Если период одного перерождения составляет примерно 100 лет, то следующего Будду Майтрею многие буддисты ждут примерно через 5 тысяч лет после появления Будды Шакьямуни.

Затем по значимости в буддийской иерархии следуют различные бодхисаттвы, часть из которых достигает просветления в этой жизни, и впоследствии, отказавшись от Нирваны, они помогают другим людям достичь просветления, а часть перерождается в этом мире из других миров специально, для помощи другим в просветлении. Само понятие *бодхисаттва* имеет широкое содержание и означает по одной версии *просветленное существо*, по другой *существо, стремящееся к просветлению*. Вторую версию подтверждает сутра «*Два разряда мыслей*» (Маджхима Никая, 19), где сам Будда говорит о себе в прошлом как о *непробужденном бодхисаттве*.<sup>1</sup> Таким образом, эти две версии имеют полное право на существование, и в различных контекстах понятие *бодхисаттва* может иметь тот и другой контекст, хотя вторая версия обычно используется в отношении Шакьямуни и других Будд до их полного и окончательного просветления.<sup>2</sup>

Далее, по возможности обретения полного просветления следуют уже обычные люди, которые, в зависимости от своей степени омрачения, или, другими словами, чистоты своего *благого корня*, следуя постулатам буддийского учения, продолжают очищать свое сознание в первую очередь от чувственных желаний, и рано или поздно достигают освобождения от страдания. В раннем буддизме подчеркивалось, что данное очищение своего сознания может занять не одну жизнь, что вполне естественно воспринималось индусами, привыкшим оперировать категорией кармы.

---

<sup>1</sup> См.: Дведхаавитакка сутра.

<sup>2</sup> См.: Гунский А.Ю. Бодхисаттвовология.

Поэтому и благородный восьмеричный путь подразумевал совершенствование не в одну жизнь, а в несколько. Напомним, что Будда Шакьямуни шел к пробуждению и освобождению 550 жизней. Хотя открытый им путь несколько укорачивал период совершенствования, для обычных людей настрой на совершенствование в несколько жизней был вполне адекватным.

Как уже было сказано, природа обычных людей значительно различалась, поэтому в низу человеческой иерархии по возможности спасения находились люди с так называемым *тупым корнем*. *Тупой корень* подразумевал не столько глупость человека и неразвитость его сознания, сколько большую чувственную и эмоциональную обусловленность сознания, которая не давала им возможности вырваться из тисков чувственной жизни. Широко известен пример, когда один из учеников Будды не мог выучить ни одного стиха (гатхи), содержащий поучения. Тем не менее, поняв и выучив с помощью Будды одно единственное положение, он достиг определенной ступени просветления.<sup>1</sup> В то же время среди оппонентов Будды было достаточно умных и образованных людей, которые не воспринимали учение Будды и продолжали вести чувственную жизнь.

Для таких людей с *тупым корнем* Будда использовал различные методы и средства поучения, которые соответствовали бы их уровню восприятия и могли обратить их на путь совершенствования. Самая первая проповедь Будды, знаменитая проповедь запуска колеса Дхармы, была направлена на пятерых спутников Шакьямуни, которые имели достаточную теоретическую и практическую подготовку. Но она осталась непонятой остальными, что заставило Будду несколько изменить стиль и форму изложения. Эти различные методы и средства поучения (упайя, фанбянь, 方便) приобрели в буддизме первостепенное значение для развития его теоретического и практического содержания, о чем будет сказано ниже.

Наконец в самом низу человеческой иерархии находились *закоренелые*

---

<sup>1</sup> См.: Дхаммапада, 100-102.

*грешники* (иччхантика, ичаньти, 一闍提) или *неисправимые грешники*, которые настолько погрязли в чувственных удовольствиях и грешной жизни, что не способны никаким образом воспринять буддийское учение и стать на путь избавления от страданий. Среди буддистов не было однозначного мнения о возможности их просветления в последующих жизнях. В раннем буддизме, как правило, считалось, что эти люди прервали свой благой корень и им невозможно достичь просветления. Но по мере развития теории буддизма, касающейся природы человека, появились концепции, что по истечении многих и многих перерождений их корень может каким-то образом созреть для восприятия буддийского учения, и они смогут стать на путь совершенствования. Но в этой жизни им однозначно отказывали в самой малейшей возможности просветления, поскольку их сознание настолько загрязнено, что оно просто не способно воспринять никакие доводы, направленные на искоренение чувственной жизни.

Таким образом, в учении о природе человека ранний буддизм достаточно обоснованно высказывался о ее многообразных проявлениях, начиная с Будд и кончая *закоренелыми грешниками* (иччхантиками). В основе различия природы различных людей, как проявления потока обусловленных дхарм, лежала степень *омрачения*, понимаемая как степень чувственной и эмоциональной обусловленности сознания. Не ум и не знания, не мастерство в какой-либо области являлись показателем высоких личностных качеств его обладателя. Единственным показателем чистоты природы человека являлась чистота его сознания от чувственной обусловленности, определяемая, в первую очередь, степенью восприимчивости к буддийскому учению. Такая дифференциация природы человека позволила буддизму применять различные методы и средства для проповеднической деятельности, что обусловило развитие буддийского учения во всевозможных направлениях. В свою очередь, это позволило буддизму с одной стороны расширить свою социальную базу, а с другой – непрерывно развивать свое теоретическое и практическое содержание.

## 2.4. Сущность и природа человека в китайском буддизме

Как уже говорилось, буддизм проникал в Китай в форме Хинаяны и Махаяны, поэтому то понимание сущности и природы человека, которое проповедовал ранний буддизм, также воспринималось китайцами, но только как одно из направлений буддизма, а если быть точнее, то Колесницы шраваков. Так случилось, что идеи Хинаяны и Махаяны пришли в Китай почти одновременно, поэтому китайцам было из чего выбирать и с чем сравнивать различные концепции буддизма. При этом оба направления в Китае воспринимались равнозначно как учение самого Будды.

В Индии ситуация была несколько иной. Оформление новых идей буддийского учения в махаянских школах происходило через 4-5 веков после деятельности Будды Шакьямуни, поэтому многими ортодоксальными буддистами они воспринимались как несоответствующие тому, чему учил сам Будда Шакьямуни. Заслуга Нагарджуны как раз и заключалась в том, что он доказал, и в определенной степени обосновал, непротиворечивость новых идей учению Шакьямуни. Более того, во многом благодаря Нагарджуне, эти новые идеи стали рассматриваться как учение самого Будды, которое соответствовало новым возможностям и способностям людей.<sup>1</sup>

По нашему мнению, учение Махаяны было не только адаптацией идей буддизма для более широких масс населения, но, в первую очередь, оно отражало общую тенденцию развития общественного и индивидуального сознания того времени. Базис и надстройка общества периода деятельности Шакьямуни и базис и надстройка общества периода деятельности Нагарджуны значительно различались, поэтому новые идеи должны были отразить новые реалии человеческого существования и привести в соответствие реальность и философско-религиозное учение буддизма. Другими словами, новые идеи буддийского учения должны были соответствовать новым потребностям и запросам общественного и индивидуального сознания.

Так, учение Шакьямуни было направлено на людей, стремящихся

---

<sup>1</sup> См.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. С. 39-40.

выбраться из тисков родового общества и родового мышления, связанных нормами родового права. Соответственно, провозглашался разрыв прежних социальных отношений, уход в монашескую общину. Регулятором же поведения вместо родовых и кастовых норм должна была стать внутренняя самостоятельная рационализация жизнедеятельности. Ведь *дхармы* это не что иное, как понятия, отражающие интроспективный анализ своей психической жизни. Направленность раннего буддизма против чувственной обусловленности жизнедеятельности предоставляла новые основы этики, опирающейся на рациональное осмысление своего поведения в соответствии с нормами буддийского учения.

По мере развития общественных отношений регулятором поведения членов общества стали рационализированные нормы морали, как отражение этих общественных отношений. Здесь мы специально не касаемся проблемы основания данной рационализированной морали, которая представляет собой отдельную философскую проблему, способную далеко завести от хода нашего рассуждения. В истории человечества задачу рационализации моральных норм из наиболее крупных идеологических систем выполняли также иудаизм и конфуцианство, которые в отличие от раннего буддизма опирались не на внутреннюю, а на внешнюю рационализацию. В любом случае, рационализированные моральные нормы стали такими же тисками поведения и сознания, какими до этого выступали нормы родового права. Иначе говоря, полная рационализация сознания стала препятствием для дальнейшего развития сущностных сил человека, что обусловило появление новых идей и концепций.

Идеология Махаяны была представлена в Индии двумя крупными школами – *Мадхьямика* (Шуньявада, чжунгуаньпай, 中观学派, кунцзун, 空宗) и *Йогачара* (Виджнянавада, юйцзясинпай, 瑜伽行派, юцзун, 有宗), которые представлены в Китае соответственно школами *Трех шастр* (саньлуныцзун, 三论宗) и *Фасян* (фасянцзун, 法相宗). Основателями *Мадхьямики* были Нагарджуна (Луншу, 龙树) и Арьядева (Шэнтипо, 圣提

婆), *Йогаচার্য* – Асанга (Учжу, 无著) и Васубандху (Шицинъ, 世亲). Все они в Китае получили титул бодхисаттвы, что вполне отражает их роль и место в истории развития буддийского учения.

Истоки махаянских идей были заложены в теоретических концепциях раннего буддизма, и они вполне адекватно были логически развиты и обоснованы до цельных концептуальных систем, отражавших логику развития общественного и индивидуального сознания.

С момента появления буддийского учения, основополагающую роль в нем играло понятие истины. При этом, уже сам Шакьямуни вполне конкретно дифференцировал это понятие на два момента. Во-первых, это онтологическая истина, как полное совпадение функционирования сознания и тела человека законам высшей реальности, понимаемой как Нирвана. Другими словами, человек выходил из рамок законов человеческого существования и полностью подчинял свое существование законам высшей реальности. И, во-вторых, это гносеологическая истина, как отражение и понимание онтологической истины в понятиях и образах вербального уровня. Как уже было сказано, гносеологическая истина, представленная в теориях и концепциях, отражала онтологическую истину не адекватно, и служила лишь средством приближения к онтологической истине, по достижении которой, отбрасывалась подобно плуту.

Данное положение вполне реально отражало практическую направленность на спасение раннего буддизма и, соответственно, подчиненную роль различных теоретических конструкций. Но по мере развития и институционализации буддизма, теория все более и более выходила на первый план, ее значение зачастую подминало под себя практическую сторону совершенствования: в буддийских монастырях ценилось уже не чистота сознания, а знания буддийской теории и умение ее логически обосновать и отстаивать в различных ученых диспутах. Подобным образом происходил процесс формализации буддийского учения.

Переломным этапом в развитии буддийской теории послужила деятельность Нагарджуны (примерно 150-250 гг.). В.П. Андросов предлагает

использовать системный подход к этой деятельности и применять понятие Нагарджунизм, как вид текстовой деятельности II-IV веков по оформлению Махаяны.<sup>1</sup> В любом случае, теоретический и практический потенциал новых идей «Второго Будды» заложил основы совершенно нового направления буддийского учения. В истории буддизма деятельность Нагарджуны получила название «Второй поворот колеса Учения».

Отражая этот этап доминирования гносеологической истины, Нагарджуна фактически отождествляет ее с онтологической истиной, провозгласив, что постижение гносеологической истины и будет достижением онтологической истины, понимаемой как функционирование прежде всего сознания. В основу же гносеологической истины он выдвинул понятие *пустота* (шунья, кун, 空), подразумевающее не непосредственное отсутствие чего-либо, а нереальность и относительность всех явлений, их невыразимость вербальными средствами. В первую очередь это относилось к дхармам, через которые рассматривались все явления. Другими словами, провозглашалось, что дхармы нереальны, пусты по своей природе и не могут нести какие либо признаки.

Метод рассуждения Нагарджуны основывался на различии статичных понятий и динамичных явлений, а также придании равноценности понятиям, отражающим различные стороны и уровни явлений, и вытекающем из этого противоречии. Наиболее яркий пример подобного рассуждения, отражающий этап становления рациональной сферы общественного сознания, можно найти у древнекитайского философа Гун Суньлуна, отождествлявшего свойство (белый свет) и явление (лошадь), и на основе того, что два явления не могут представлять одно явление, делавшего вывод, что белая лошадь это не лошадь (байма фэйма, 白马非马).<sup>2</sup>

Естественно, что Нагарджуна, представляющий более высокий уровень развития теоретического рассуждения, оперировал более абстрактными понятиями, но методология была подобной. Например, отрицая сущность

---

<sup>1</sup> См.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. С. 38-46.

<sup>2</sup> См.: 白马论 (Гун Суньлун. Трактат о белой лошади).

явлений, он приводил в пример горшок и циновку. Глина, гончарный круг и ремесленник являются причиной горшка, каждый из них, в свою очередь, также состоит из нескольких причин, поэтому говорить о единой сущности горшка не приходится. Циновка это не трава, поскольку два различных явлений не могут иметь одну сущность, трава также не имеет сущности, поскольку состоит из нескольких причин, поэтому делается вывод, трава не может быть *субстанцией* (ти, 体) циновки.<sup>1</sup> Подобным же образом, чем-то повторяя Парменида и Зенона, Нагарджуна отрицал и движение. В итоге, из всего этого делался вывод, что все явления и дхармы не существуют, а представляют собой *пустоту*. Л.Е. Янгутов дает следующую характеристику пустоты-шуньи: «Отрицая вербальные аспекты истинного бытия, шунья в то же время не отрицает само истинное бытие и рассматривается как тождество этому бытию».<sup>2</sup> Постигание, можно сказать прочувствование этой самой пустоты и будет являться достижением гносеологической истины.

Подобное отождествление у Нагарджуны гносеологической и онтологической истин получили у него название *абсолютной истины* (парамартха-сатья, чжэньди, 真谛), а все теоретические конструкции подводящие к ней – *относительной истины* (самврити-сатья, суди, 俗谛). Соответственно, характеристика *пустоты* определялась характеристикой абсолютной истины, которая, в свою очередь, определялась характеристикой Нирваны.

Отождествление онтологической и гносеологической истины в рамках *абсолютной истины* своим следствием имело отождествление Нирваны и Сансары. Нирвана стала пониматься не как некая высшая реальность, а как состояние сознания, постигшего *абсолютную истину*: «“Существование” и “нирвана”: этих двух в действительности не находят. “Нирвана” определяется через знание “существования”».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> См.: 十二门论p0160a // 大正新修大藏经 № 1568 (1 цз.) (Нагарджуна. Шаstra о 12 вратах).

<sup>2</sup> См.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. С. 86.

<sup>3</sup> Нагарджуна. Доказательства в шестидесяти строфах (Юкшишаштика), 6. С. 206. Китайский вариант См.: 六十颂如理论p0254c // 大正新修大藏经 № 1575 (1 цз.) (Нагарджуна. Доказательства в шестидесяти строфах).



В результате того, что истинная реальность дхарм представляет собой *пустоту*, то и сущность человека представляет собой *пустоту* (вокун, 我空), которая в определенной степени дополнила понимание концепции «не-Я»: истинное «не-Я» это *пустота*, но из-за *ложного* или *омраченного сознания* (вансинь, 妄心) воспринимается как совокупность 5 скандх, и далее сознание воспринимает «Я» и привязывается к нему. Соответственно, *ложное сознание* отождествляется с *омрачением*, что несколько изменило анализ природы человека: она стала рассматриваться не через анализ дхармового содержания, а через конкретное содержание сознания в форме различных чувств, образов и понятий. Иначе говоря, анализ сознания расширился: не только чувственная обусловленность стало пониматься как *омрачение*, но и рациональное содержание сознания, в виде классификационного списка дхарм также стало восприниматься как *ложное сознание*, поскольку оно представляло именно вербальный компонент сознания. Это рациональное содержание сознания, включающее в себя не только классификационный список дхарм, но и различные теоретические концепции, отличалось от абсолютной истины и представляло собой различного рода *опоры* (чжу, 著) и *привязанности* (чи, 执), которые только мешают постижению истинной *пустоты*. Отныне критика различного рода рациональных *опор* и *привязанностей* стала неотъемлемой частью любой теоретической концепции буддийского учения.

Вообще критическое отношение ко всем теоретическим концепциям являлось характерной особенностью школы Мадхьямика, которая провозгласила свой путь теоретического анализа. Этот путь назывался *срединным путем* (чжунгуань, 中观), и генетически восходил к срединному пути, провозглашенного Буддой Шакьямуни. Но если Будда провозгласил путь практического совершенствования, свободного от излишней аскезы и излишнего потакания своим чувствам, то Нагарджуна перенес акцент, как уже было сказано, на теоретический уровень учения. Его *срединный путь* подразумевал теоретический метод исследования, свободный от

окончательного отрицания и окончательного утверждения.

Данный метод отчетливо проявился в характеристике *пустоты*, служившей своего рода ключом к анализу всех прочих теоретических конструкций, которые легко уличались в противоречиях понятийного отражения реальности: «Не рождается и не уничтожается, не постоянна и не прерывиста, не едина и не различна, не приходит и не уходит».<sup>1</sup> Подобного рода неопиcуемость *пустоты* ни через утверждение, ни через отрицание позволяла мадхьямикам опровергать оппонентов, не выдвигая взамен каких-либо противостоящих теоретических положений.

Таким образом, теоретики Махаяны сделали следующий шаг в анализе сущности и природы человека: Сущностью человека объявлялась *пустота*, а природой – ложное или омраченное сознание. Эти положения расширили теоретическую основу анализа сущности и особенно природы человека. Отныне любое содержание сознания, будь то его эмоционально-чувственное либо рациональное содержание представляло омрачение и препятствовало постижению высшей онтологической и гносеологической истины, понимаемой как абсолютная истина – *пустота*. Теоретики Махаяны полностью сохранили прежнюю классификацию природы человека, а также критерии этой классификации, что обусловило дальнейшее развитие и обоснование различия методов и средств совершенствования. Более того, именно исходя из концепции различия природы человека, теоретики Махаяны обосновывали свои новые идеи и концепции.

Данные положения Махаяны были полностью восприняты китайцами, которые широко использовали методологию мадхьямиков в своих рассуждениях о буддийском учении. Например, Хуэйцэн, основатель южной школы Чань, так наставлял своих учеников: «Если кто-нибудь спросит вас о смысле, и спросит о наличии – отвечайте о противоположном отсутствии. Спросит об отсутствии – отвечайте о противоположном наличии. Спросит о глупости – отвечайте о противоположной мудрости. Спросит о мудрости – отвечайте о противоположной глупости. Эти два пути взаимообусловлены, и

---

<sup>1</sup> 中论卷第一p0001c // 大正新修大藏经 № 1564 (4 цз.) (Нагарджуна. Мадхьямака шастра).

порождают смысл среднего пути».<sup>1</sup>

Дальнейшее развитие теории Махаяны полностью определялось тем идейным потенциалом, который был заложен в концепциях ранней Махаяны и Мадхьямики. Этап теоретического перехода от идей ранней Махаяны к идеям поздней Махаяны, выраженных в концепциях Йогачары, в полной мере представлен в *«Алмазной сутре»*, одной из самых популярных в Китае. В этой сутре основной акцент сделан на отрицании какого-либо содержания сознания, как препятствия к высшему и полному просветлению: «Все, что имеет образ – это ложь. Если смотреть на все образы как на не имеющие образы, то это и будет познанием Татхагаты».<sup>2</sup> Имея в сознании какие-либо чувства, образы или понятия, невозможно стать бодхисаттвой: «Если бодхисаттва имеет образ «Я», образ человека, образ живого существа или образ долгожителя, то это не бодхисаттва»,<sup>3</sup> поскольку все слова и понятия это лишь условные обозначения, не имеющие ничего общего с действительной реальностью: «О том, что называют образами явлений, Татхагата проповедовал как о не образах явлений, поэтому они и называются образами явлений».<sup>4</sup> Все эти цитаты приведены для того, чтобы показать форму изложения отрицания обычного содержания сознания, что в конечном итоге должно было подвести адепта к невербальному постижению абсолютной истины.

Данная абсолютная истина, начиная с Нагарджуны понимаемая как тождество онтологической и гносеологической истины с доминированием последней, получила название *истинная реальность* (чжэньши, 真实) еще в *«Мадхьямика-шастре»*, и обозначала то, о чем проповедовал Будда.<sup>5</sup> Другими словами, в *пустоте* лежит нечто, что тождественно *пустоте* и обозначается как *истинная реальность*. В *«Алмазной сутре»* то, что лежит вне образов обозначается как *истинный (действительный, реальный) образ*

<sup>1</sup> См.: 六祖大师法宝坛经p0360c // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

<sup>2</sup> 金刚经p0749a24 // 大正新修大藏经 № 0235 (1 цз.) (Алмазная сутра).

<sup>3</sup> Там же, p0749a10-11.

<sup>4</sup> Там же, p0752b22-23.

<sup>5</sup> См.: 中论卷第一p0003b02 // 大正新修大藏经 № 1564 (4 цз.) (Нагарджуна. Мадхьямака шастра).

(шисян, 实相): «Истинный образ это есть отсутствие образа»<sup>1</sup> и *таковая таковость* (жужу, 如如): «Если не хвататься за образы, то *таковая таковость* не поколеблется».<sup>2</sup> *Таковость*, поскольку лежит вне слов и образов. Вероятнее всего, на наш взгляд, данное логическое следствие концепции *пустоты* появилось у нескольких авторов и в различное время, поскольку имеется множество синонимов для одного понятия. Помимо указанных *истинной реальности*, *истинного образа* и *таковой таковости*, еще встречаются такие понятия как *действительный (реальный) образ* (шисян, 实相), *истинная таковость* (чжэньжу, 真如) и другие, а также составные из вышеупомянутых, например, *действительный образ истинной таковости* (чжэньжу шисян, 真如实相).

Все эти понятия встречаются в текстах Махаяны в различных нюансах и контекстах, причем, что характерно, они рассматриваются как в онтологической плоскости, как нечто, существующее вне человека, так и в гносеологической плоскости, как некое основание сущности человека. Это определялось различным пониманием *пустоты* и *истинной реальности*, но доминирующей все же была линия гносеологического анализа.

Дальнейшим шагом было соотнесение понятий *истинная реальность* и *изначальная природа* (бэньсин, 本性), понимаемая как основа и сущность всего сущего. В этом контексте *природа* (син, 性) означала сущностную сторону всех явлений, поэтому не нужно смешивать буддийское понятие *природа*, в том числе и человека (жэньсин, 人性), как сущностную сторону всего сущего, и наше методологическое понятие *природа человека*, как функциональную сторону человеческого существования.

Данное понятие *сущность* или *собственная природа* (цзысин, 自性) применял еще Нагарджуна, когда доказывал, что никакой сущности явлений (*природы вещей*) нет.<sup>3</sup> В «Ланкаватара сутре» сущность определяется уже

---

<sup>1</sup> 金刚经p0750b03 // 大正新修大藏经 №0235 (1 цз.) (Алмазная сутра).

<sup>2</sup> Там же, p0752b27.

<sup>3</sup> См.: 十二门论p0165a // 大正新修大藏经 № 1568 (1 цз.) (Нагарджуна. Шастра о 12 вратах).

как *природа собственной природы* (син цзысин, 性自性), которая *пуста*.<sup>1</sup> Другими словами, *пустота* из сущности превращается в признак этой сущности, которая и обозначается как *истинная реальность* или *собственная природа*. Более того, далее *собственная природа* стала соотноситься с *истинной природой* (чжэньсин, 真性) и *природой Будды* (фосин, 佛性), которая приобрела субстанционально-сущностную характеристику. Иначе говоря, в основе всего сущего лежит *природа Будды*, она же *собственная природа*, которая *пуста*, что означало ее вербальную невыразимость.

Полное обоснование концепции *истинной реальности* представлено в «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» (Дачэн цисинь лунь, 大乘起信论), являющейся своего рода «теоретической Библией» китайского буддизма. В этом трактате описывается два аспекта *истинной реальности*: первый - это *пустота истинной реальности* (жушикун, 如实空), второй – это *не пустота истинной реальности* (жуши букун, 如实不空).

Первый аспект истинной реальности «изначально не связан ни с какими загрязненными дхармами, лишен различающего образа всех дхарм и через отсутствие мысли о ложном сознании только и можно познать *собственную природу истинной таковости*», которая характеризуется тем, что «... не имеет образа и не имеет не-образа, не имеет отсутствие образа и не имеет не отсутствия образа, и в то же время, у нее не имеется наличия или отсутствия всех образов. У нее нет единого образа и нет различных образов, нет отсутствия единого образа и нет отсутствия различных образов, и в то же время, у нее отсутствуют все образы единства или различия».<sup>2</sup>

Второй аспект связан с «постоянной и неизменчивой полнотой чистых дхарм *истинного сознания*».<sup>3</sup> Или, другими словами, это *истинная реальность* сознания. Таким образом, на наш взгляд, первый аспект можно соотнести с онтологической плоскостью анализа реальности, второй аспект –

---

<sup>1</sup> 一切法性自性空, См.: 楞伽阿跋多罗宝经卷第一p0488c13 // 大正新修大藏经 № 0670 (4 цз.) (Ланкаватара сутра).

<sup>2</sup> 大乘起信论p0576a-b // 大正新修大藏经 № 1666 (1 цз.) (Трактат о пробуждении веры в Махаяну).

<sup>3</sup> Там же.

с гносеологической плоскостью анализа реальности, хотя в действительности четкого выделения этих плоскостей не было. Более того, онтологическая плоскость анализа представляла собой «отклонение» от доктринальной методологии буддизма. Однако она явно или неявно проскальзывала в теоретических рассуждениях, что приводило не только к усложнению теоретического обоснования, вынужденного каким-то образом совмещать эти две плоскости, но и к различному пониманию буддийского учения, что приводило к многочисленным теоретическим спорам.

Именно второй гносеологический аспект анализа реальности положили в основу своей доктрины йогачары, не различающие онтологический и гносеологический аспекты понимания *истинной реальности*.<sup>1</sup> Рассматривая все сущее только через анализ содержания сознания, они выделили восемь аспектов, или уровней этого содержания. Это пять чувственных сознаний: сознания глаз, ушей, носа, языка и тела. Шестое - обобщающее сознание (мановиджняна, 意识), которое формирует целостный образ из чувственных сознаний. Седьмое – различающее сознание (манас, мона, 末那), различающий образы обобщающего сознания как нечто внешнее, и тем самым формирующий образ «Я». И восьмое – *сознание-хранилище* (алая-виджняна, алай-е, 阿赖耶), имеющее два аспекта: во-первых, это хранилище всего прошлого опыта индивида, который проецируется в новом опыте, так называемый непробужденный аспект сознания, и во-вторых, это чистое от какого-либо содержания *природа сознания*, так называемый пробужденный аспект сознания, соотносящийся с *природой Будды*.<sup>2</sup>

Концепция *сознания-хранилища* продолжила аналитическую тенденцию, заложенную еще Буддой, и акцентирующую основное внимание на психологию личности. Помимо выделения уровней функционирования сознания, на которые и был сделан основной упор, йогачары также выделили уровни психической реальности, как

---

<sup>1</sup> См.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. С. 82.

<sup>2</sup> Более подробно о теории сознания йогачаров См.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. С. 67-77.

развертывание этих уровней сознания. Асанга в своем трактате «Компендиум Махаяны» (Шэдачэн лунь, 摄大乘论) выделяет 3 вида собственной природы: *природа другого* (тасин, 他性), *природа различия* (фэньбесин, 分别性) и *природа истинной реальности* (чжэньшисин, 真实性).<sup>1</sup> Несмотря на вполне отчетливую идеалистическую основу, выделение уровней сознания и психической реальности йогачаров, на наш взгляд, при применении критической методологии имеет существенное научное значение для исследования функционирования сознания и психики в современной психологии.

Таким образом, буддийское учение пришло к утверждению сущностной основы человека, которая соотносилась с *истинной реальностью* или *природой Будды*. Именно такое понимание сущности человека наиболее характерно для китайского буддизма, и такое понимание хорошо представил в своем трактате пятый патриарх школы Чань Хунжэнь (弘忍), подавая это как ссылку на авторитетный буддийский текст «*Дашабхумика сутра шастра*» (Шици цзин лунь, 十地经论), хотя такого высказывания в исходном тексте нет: «В телах живых существ пребывает алмазоподобная природа Будды. Подобная солнцу, она по сути своей сияюща, совершенна и целостна. Хотя она всеобъемлюща и безгранична, она лишь как бы затемняется облаками пяти скандх и поэтому не может светить, словно лампа, помещенная в кувшин».<sup>2</sup>

Под влиянием йогачаров, в Китае представленных школой Фасян, *природа Будды* стала соотноситься с изначально чистым сознанием, не имеющим какого-либо содержания, и обозначаемым *изначально сознание* (бэньсинь, 本心). Другими словами, *сознание* (синь, 心) имеет два аспекта: первый, изначально чистый, без какого-либо содержания, тождественный *природе Будды*, и второй, омраченный, загрязненный различными мыслями,

---

<sup>1</sup> 摄大乘论卷上p0113b26 // 大正新修大藏经 № 1593 (3 цз.). Русский перевод первых 2 глав Торчинова Е.А. См.: Асанга. Махаяна сампариграха шастра (Компендиум Махаяны).

<sup>2</sup> Хунжэнь. Трактат об основах совершенствования сознания. С. 14.

образами-представлениями и чувствами, которые и представляют *омрачение* человека.

В различных буддийских текстах соотношение понятий *природа Будды* и *изначальное (собственное) сознание* при сохранении тождества приобретает определенную вариативность, что отражает не только их различное субъективное понимание, но, в первую очередь, различные плоскости теоретического анализа и обоснования определенных положений. Так, Хуэйцзэнь, шестой патриарх школы Чань и основатель ее южного направления, в контексте функционального анализа *сознания* подчеркивает сущностный характер *природы Будды*, которая у него чаще звучит как *собственная природа*: «Собственная природа просветления изначально чиста. Только используя такое сознание можно непосредственно познать учение Будды и стать Буддой».<sup>1</sup> При этом, просветление заключается в познании чистоты своей *собственной природы*: «Откуда если не из собственного сознания происходит мгновенное постижение изначальной природы истиной таковости»<sup>2</sup>, или, иначе говоря, в отождествлении своего *сознания* со своей *собственной природой*. Подобные положения Хуэйцзэня вступают в прямое противоречие с положениями Нагарджуны, отрицавшего наличие какой-либо *собственной природы*, что в полной мере характеризует многогранность и неоднозначность буддийского учения, способного принимать различные контексты в различных аспектах.

Цзунми, пятый патриарх школы Хуаянь и одновременно четвертый патриарх чаньской школы Хэцзэ, в своем трактате «*О началах человека*» попытался обобщить различные понимания сущности человека, где высшим ее пониманием объявлялось следующее положение: «Все чувствующие существа обладают изначально пробужденным истинным сознанием, безначально и постоянно пребывающим в чистоте и покое... Оно также называется природой Будды, и также называется хранилищем Татхагаты».<sup>3</sup> И

---

<sup>1</sup> 六祖大师法宝坛经p0347c // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

<sup>2</sup> Там же, p0351a.

<sup>3</sup> 原人论p0710a // 大正新修大藏经 № 1886 (1 цз.) (Цзунми. Шастра о началах человека).



только благодаря непробужденному аспекту сознания, возникает мысль, порождающая восприятие и различающее содержание сознания, что обуславливает появление *омрачения*.<sup>1</sup>

В результате, если в вопросе о сущности человека развитие теоретического анализа и обоснования буддийского учения было чрезвычайно плодотворным, с кардинальным изменением подходов, то в вопросе о природе человека такого кардинального развития не наблюдалось. Природа человека по-прежнему рассматривалась как проявление сущности человека и соотносилась с *омрачением*. Но если в раннем буддизме и Хиньяне содержание *омрачения* во многом связывалось с эмоционально-чувственной обусловленностью жизнедеятельности, которая сдерживалась через рационализацию этого содержания посредством классификационного списка дхарм, то в Махаяне содержание *омрачения* стало соотноситься с любым содержанием сознания вообще. Любые образы-представления, мысли, понятия и концепции противопоставлялись чистоте *истинной реальности* или *природы Будды*. Классификационные списки дхарм, так называемые образы дхарм, также стали пониматься как ложные образы истинной пустоты, которые также загрязняют чистоту изначального сознания.

Соответственно, наиболее часто встречаемыми понятиями и положениями в философии Махаяны выступают *пустота дхарм* (факун, 法空) и *отсутствие образа* (усян, 无相). И чем более сознание человека наполнено образами-представлениями и мыслями, тем более оно *загрязнено* (ужань, 污染), тем более человек омрачен и тем дальше он отстоит от чистоты собственной природы. Критерием *чистоты* или *омрачения* человека по-прежнему выступает его степень восприимчивости буддийских истин. Эта степень восприимчивости также дифференцировалась на быстроту и медленность понимания и прозрения, что послужило основанием для китайцев для развития концепции мгновенного просветления.

---

<sup>1</sup> См.: Там же, p0710b.

Так Хуэйцзэн, с именем которого связывают развитие и обоснование учения о мгновенном просветлении, говорил: «Мудрость праджни не бывает большой или маленькой, но заблуждение и понимание собственного сознания всех живых существ отличается. Омраченное сознание видит внешнее, в совершенствовании ищет Будду, не понимает собственной природы. Это и есть маленький корень».<sup>1</sup> Иногда различие природы людей выглядело более радикально: «Так как среди людей есть и глупые, и умные, то глупые подобны маленьким детям, а умные подобны взрослым. Глупый спрашивает у умного, и умный для глупого объясняет *учение* (фа, 法). Если глупый вдруг поймет учение и его сознание просветлеет, то от умного у него не будет отличия».<sup>2</sup> Как видно, ум и глупость не являются неизменными и определяется прежде всего пониманием *буддийского учения* или *Дхармы* (фа, 法). Иначе говоря, в отличие от неизменной *природы Будды* природа человека не является постоянной и неизменной. Именно эта ее вторичность по отношению к *истинной реальности*, ее изменчивость и непостоянность позволяет очистить ее и, рано или поздно, в зависимости от степени загрязнения, достичь полного просветления. В буддийской литературе для соотношения *природы Будды* (она же истинная реальность и сущность человека) и *природы человека* наиболее популярны были образные примеры воды и волн, солнца и туч, зеркала и пыли.

В соответствие с различием природы людей различались средства и методы проповеди буддийского учения. В буддизме Махаяны на это акцентировали особое внимание: «(Бодхисаттва) проникает во все “корни”, “природу” и желания живых существ. Поскольку их различия природы и желаний бесчисленны, то бесчисленны и способы проповеди Дхармы. Способы проповеди Дхармы бесчисленны – их значения также бесчисленны».<sup>3</sup>

Данное положение служило базовым доказательством для объяснения

---

<sup>1</sup> 六祖大师法宝坛经p0350c // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> 无量义经p0385c // 大正新修大藏经 № 0276 (1 цз.) (Сутра о бесчисленных значениях).

различия смысла ранних проповедей Будды и проповедей Махаяны. Согласно знаменитой легенде, все сутры Махаяны хранились во дворце морского царя драконов, откуда Нагарджуна и забрал их.<sup>1</sup> Основным поводом для этого послужило, по учению Махаяны, готовность людей воспринять новые истины, проповеданные еще Буддой Шакьямуни, но спрятанные во дворце морского царя драконов из-за неподготовленности или незрелости природы людей. Другими словами, адепты Махаяны подчеркивали, что природа людей во времена Будды Шакьямуни была не такой чистой и зрелой, какой стала через пятьсот лет. И заслуга в том, что их природа созрела, лежит на учении Малой Колесницы, которая подготовила, или можно сказать, подвела природу людей к восприятию учения Большой или Великой Колесницы, в какой-то степени очистив ее от загрязнения.

В данном аспекте существенно то, что буддисты вполне адекватно представляли процесс развития «общественного сознания». Не один Нагарджуна «созрел» для истин Махаяны, но целая группа людей, ибо в противном случае не было смысла забирать и распространять сутры Махаяны. Естественно, что данный процесс был отражен в примитивной форме, и во многом был связан с понятием *общая карма* (чжунтунфэнь, 众同分), имевшим различное толкование в различных направлениях.

В любом случае, развитие теоретического и практического содержания буддийского учения получило весьма мощное идеологическое обоснование, опирающееся на теоретическую основу. Отныне любая новая концепция в рамках общего буддийского мировоззрения могла быть представлена как средство просветления людей высшего корня, которое непонятно и, соответственно, не подходит для людей маленького корня. Данное положение проходит красной нитью почти через все махаянские сутры, и для примера приведем цитату Хуэйцэна о Махаяне: «Это учение является Высшей колесницей, и оно проповедано для мудрых людей, и проповедано для людей, имеющих *благой* (или высший, шан, 上) *корень*. Если люди с

---

<sup>1</sup> См.: 龙树菩萨传p0186a // 大正新修大藏经 № 2047b (1 цз.) (Кумараджива. Жизнеописание Нагарджуны).

*неблагим* (или малым, сяо, 小) *корнем* и малой мудростью услышат это учение, в их сознании возникнет неверие».<sup>1</sup>

В результате, оппоненты Махаяны заведомо ставились в более низкое положение, а Махаяна представлялась в более выгодном свете, поскольку в любой культурной среде люди естественно будут следовать за учением для высшего корня. Более того, и в самом учении «Высшей Колесницы» стали появляться теоретические концепции для людей все более и более «высшего» корня. Так, Цзунми в своем трактате «*О началах человека*» выделяет 5 уровней буддийского учения, где первый уровень связывает с религиозным уровнем буддизма, второй - с Хинаяной, третий – с концепцией йогачаров о восьми сознаниях, четвертый – с концепцией мадхьямиков о пустоте, и пятый, последний уровень, Цзунми соотносит с высшим пониманием буддийского учения, которое в определенной степени охватывает все предыдущие уровни, и проповедует об *истинной природе*, соотносящейся с *телом Дхармы* Будды (Дхарма-кайя, фашэнь, 法身), одним из трех тел Будды.<sup>2</sup>

Концепция *трех тел Будды* (саньшэнь, 三身) является одной из самых сложных и неоднозначных в буддизме, к тому же в различных школах имевшей различные толкования. Соответственно этой концепции существуют три тела Будды: *тело Дхармы* (Дхарма-кайя, фашэнь, 法身), *тело воздаяния* (самбхога-кайя, баошэнь, 报身) и *тело воплощения* (нирмана-кайя, хуашэнь, 化身 или иншэнь, 应身). Хуэйинэн объяснял *три тела* следующим образом: «Три тела: Чистое тело Дхармы – это твоя природа. Благое тело воздаяния – это твоя мудрость. Миллиард миллиардное тело воплощения – это твои деяния».<sup>3</sup> У других мыслителей концепция трех тел могла принимать иную форму объяснения.

Анализируя концепцию *трех тел* буддизма, и невольно сравнивая ее с

---

<sup>1</sup> 六祖大师法宝坛经p0350c // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

<sup>2</sup> См.: 原人论 // 大正新修大藏经 № 1886 (1 цз.) (Цзунми. Шаstra о началах человека).

<sup>3</sup> 六祖大师法宝坛经p0356a // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

*три ипостасями* Бога-творца христианства (хотя подобного сравнения в научной литературе нам не известно), можно придти к выводу, что все эти три аспекта в двух религиях означают феноменальную конечную реальность бытия. Иначе говоря, проводя последовательный гносеологический анализ бытия до логического конца, можно придти к трем конечным аспектам этого бытия: явления, свойства и способа существования. Не затрагивая проблемы онтологического или гносеологического основания этих аспектов, отметим, что любой феномен может быть охарактеризован только в рамках этих трех конечных аспектов, и существуют эти три аспекта в неразрывном единстве, в реальности их невозможно представить в отдельности. И таким образом, явление можно соотнести с *телом Дхармы* и Богом-Отцом, свойство можно соотнести с *телом воздаяния* и Богом-Сыном, а способ существования можно соотнести с *телом воплощения* и Святым Духом. Естественно, что у различных исследователей данный анализ мог быть не столь последовательным и логически завершенным, у многих он мог быть просто не до конца абстрагирован, что обуславливало с одной стороны, определенную конкретизацию этих понятий, а с другой стороны – неоднозначное понимание в различных моментах. В любом случае, данная концепция играла важную роль в объяснении существования феномена Будды Шакьямуни и других многочисленных Будд.

Понимание и обоснование сущности и природы человека в китайском религиозном буддизме представляло собой с одной стороны определенное упрощение, а с другой – синкретическое обобщение сложных теоретических конструкций китайского философского буддизма. Поэтому, на наш взгляд, среди адептов религиозного уровня китайского буддизма можно выделить два слоя адептов: первый, относительно немногочисленный, представляющий образованный и теоретически подкованный слой монашества и части мирской интеллигенции, второй – многочисленный слой необразованной части простого народа. Для первого слоя религиозные представления являлись с одной стороны своего рода эмоциональной отдушиной, позволяющей целенаправленно контролировать

эмоционально-чувственные переживания, а с другой – определенной «прокладкой» между различными, часто не состыкующимися теоретическими частями буддийского учения. Для второго слоя религиозные представления служили основой их мировоззрения, в которой доминировала эмоционально-чувственная составляющая.

Соответственно, все основные религиозные положения были направлены на восприятия этого второго слоя адептов буддийского учения. Эти положения должны были направить эмоционально-чувственную жизнь человека в рамки буддийского мировоззрения, и в какой-то степени подготовить индивида для восприятия более сложных теоретических положений. Это полностью подчинялось законам развития индивидуального сознания, эволюционирующего от эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности к ее рациональному осмыслению.

В результате, менялись как стиль и форма подачи материала, так и основные понятия и положения буддийского учения, которые все же сохраняли взаимосвязь с основными понятиями и положениями философского буддизма.

Так, в религиозном буддизме, как правило, не делалось акцента на различие сущности и природы человека. Как и в философском буддизме сущность человека понималась как чистая и неизменная *природа Будды*, находившаяся во всех живых существах, включая всех животных и насекомых. Также и природа человека понималась как *омрачение* или *ложные взгляды* (вансян, 妄想) или *ложное сознание* (вансинь, 妄心), которое проявляется в жизнедеятельности человека и тем самым создает его карму. Единство этих двух аспектов составляет так называемое *духовное сознание* (шэньши, 神识) или просто *душа-шэнь* (шэнь, 神), который соотносился с традиционным пониманием *духа-линхунь* (линхунь, 灵魂), как духовной субстанции человека, сохранявшей свое существование после человеческой смерти.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> См.: 觉海慈航. С. 11 (Спасение в море прозрения).

Подобное религиозное понимание *души* как основы человеческого существования было присуще китайскому буддизму изначально, с момента появления самых первых буддийских апологических трактатов. Так Моу-цзы в своем трактате *«Шастра о разрешении сомнений»* защищая концепцию существования *духа-души* (хуньшэнь, 魂神) упоминал древнекитайскую традицию взывать к душе человека после его смерти.<sup>1</sup> В результате, традиционное китайское простонародное понимание *души* встретило в буддизме похожие положения, которые и стали фундаментом религиозных представлений китайского буддизма. Но если китайские представления о *душе* имели примитивный характер, и сама *душа* после смерти представлялась китайцам как призрак, которого опасались и старались задобрить, то представления о *душе* в буддийском учении имело мощную теоретическую основу, которая без труда опровергала примитивизм традиционных китайских представлений.

Китайская традиционная философия в своем большинстве старалась не касаться вопросов *души*, что наиболее ярко выразилось в высказывании Конфуция: «Не можем служить людям, как можем служить духам? ... Не знаем о жизни, как можем знать о смерти?». <sup>2</sup> Данное высказывание, множество раз представленное оппонентами буддизма, служило им своего рода авторитетной опорой против «вымышленности» и недоказуемости буддийского учения, и буддистам приходилось затрачивать много усилий, используя буддийскую теоретическую и китайскую фактологическую аргументацию для обоснования существования *души*.

Высшей точкой подобной аргументации можно считать возражения против трактата Фань Чжэня *«Об уничтожимости души»* (Шэньме лунь, 神灭论), представленные в девятом и десятом цзюанях трактата *«Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения»* (Хунмицзи, 弘明集), который включает трактаты китайских буддистов, отражающие этап

---

<sup>1</sup> См.: 弘明集卷第一p0003b // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).

<sup>2</sup> 论语, XI, 11 (Лунь-Юй).

проникновения и становления буддизма в Китае, в том числе и «*Шастра о разрешении сомнений*». В этих возражениях рассматриваются различные вопросы, касающиеся понятия *души*, в частности, аргументация, подтверждающая ее существование, ее различие у святых и простых людей и прочие проблемы *души*.<sup>1</sup>

В результате, традиционные простонародные представления китайцев о *душе*, не подкрепленные какой-либо теоретической основой в лице традиционной философии, были полностью поглощены буддийскими религиозными представлениями, имевшими мощную теоретическую базу. При этом эти представления были существенно обогащены специфически буддийскими концепциями о перерождении и воздаянии, до этого неизвестные китайцам. Совокупность этих трех концепций – о душе, о перерождении и о воздаянии составили базовую структуру религиозного понимания сущности и природы человека, его места в мире и цели его существования. К аналогичным выводам пришел и М.Е. Ермаков, выявивший следующие специфические идеологемы, составляющие идейную базу или субстрат простонародного китайского буддизма: бессмертие души, загробное воздаяние, потусторонний мир.<sup>2</sup>

Концепция перерождения в китайском религиозном буддизме отличалась от таковой китайского философского буддизма. В философии были сильны позиции традиционного буддийского понимания перерождения, восходящего к Будде Шакьямуни, и охарактеризованного О.О. Розенбергом следующим образом: «Перерождение ... это не есть переселение души в новое тело, это именно буквально перерождение».<sup>3</sup> Но в отличие от раннего буддизма, отрицающего в потоке дхарм субстрат перерождения, в китайском буддизме появился такой субстрат – омраченное сознание, или непробужденный аспект *сознания-хранилища*. Другими словами, то омрачение, или загрязненное сознание, которое оставалось в этой жизни переходило в

---

<sup>1</sup> См.: 弘明集卷第九, 十 // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).

<sup>2</sup> См.: Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. С. 224.

<sup>3</sup> Розенберг О.О. Труды по буддизму. С. 25.



следующую жизнь в определенную форму существования, соответствующую этому загрязнению. Только при полном и окончательном очищении сознания перерождение прекращалось и индивид выходил из круговорота сансары и погружался в состояние нирваны, не поддающемуся вербальной характеристике.

В китайском религиозном буддизме появилось понятие души, существование которой в определенной форме – в аду, в форме животного, прета, человека, асура или божества получило название *базовое существование* (бэнью, 本有). Первые три формы считаются не благими формами, последние три – благими формами существования. Момент смерти, играющий весьма важное значение для постоянно меняющегося состояния души, называется *существование в смерти* (сюю, 死有). Существование души в промежутке между смертью и новым рождением получило название *промежуточное существование* (чжун-ю, 中有). Промежуточное существование человеческой души длится от 7 до 49 суток. В это время человеческая душа, невидимая для обычных людей, имеет образ 5-6 летнего ребенка, и обладает всеми органами чувств.<sup>1</sup>

В зависимости от степени омрачения или загрязнения при созревании необходимых причин и условий душа перерождается в соответствующую форму существования. Данное перерождение осуществляется в момент зачатия, если душа перерождается в животного или человека. В аду, претом, асуром и божеством душа перерождается, непосредственно переходя (опускаясь или поднимаясь) на данную форму существования. Момент перерождения называется *существование в рождении* (шэн-ю, 生有).

Таким образом, существование души проходит 4 периода, которые непрерывно сменяют друг друга. Естественно, что основное внимание было обращено на человеческую форму существования, находящуюся в центре всех форм, и имеющую наилучшие шансы для совершенствования и выходы из круговорота сансары. Обитатели ада (нараки), преты и животные

---

<sup>1</sup> См.: 觉海慈航. С. 12-13 (Спасение в море прозрения).

находятся настолько в тяжелом положении, что им просто нет возможности даже думать о совершенствовании. У животных к тому же не развито сознание, и они вынуждены ежеминутно выживать. Но со временем, исчерпав страданиями часть своего омрачения, эти формы вновь могут переродиться в человеческую форму.<sup>1</sup>

Асуры и божества, в свою очередь, также имеют мало возможностей совершенствования. Первые из-за своего гневного характера, вторые из-за слишком счастливой жизни, в ходе которой они просто не задумываются о страдании и совершенствовании. Эти формы, исчерпав свою благую карму, после смерти опускаются в низшие формы существования.

В результате, человек, представляющий собой совокупность временного тела и вечной души, олицетворяет собой так называемый срединный путь, провозглашенный Буддой, и свободный, с одной стороны, от излишних мучений, с другой стороны – от излишнего блаженства и счастья.

В свою очередь, человеческая форма существования также не является однородной: есть бедные и богатые, есть больные и здоровые, есть удачливые и есть невезучие, есть долгожители и есть умершие в молодости. Все эти условия человеческого существования, согласно буддийскому учению, подчиняются законам кармы, которая в религиозном буддизме приняла значение *причина и плод* (иньго, 因果), и стала в большей степени пониматься в контексте *воздаяния* (баоин, 报应), представляющее буддийскую концепцию воздаяния.

В традиционной китайской философии данные различия человеческих условий существования никак не трактовались и, более того, подчеркивалось беспричинность и спонтанность подобных изменений и различий.<sup>2</sup> В отличие от этого, буддийское учение принесло мощное фактологическое и теоретическое обоснование различия человеческого существования. Такое обоснование прекрасно объясняло многие факты, к тому же имело очевидную доказательную базу в самих этих фактах. В частности, все

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 13-14.

<sup>2</sup> См.: 庄子, глава VI. С. 64-69 (Чжуан-цзы).

условия существования являлись прямым следствием прошлых деяний, а все нынешние деяния без исключения будут иметь свои последствия: «Если желаешь знать о своей прежней жизни, то это то, что имеешь в этой жизни. Если желаешь знать о своей будущей жизни, то это то, что делаешь в этой жизни».<sup>1</sup> Все эти нынешние следствия и будущие последствия представляли собой концепцию воздаяния, которая в отличие от существовавших в Китае примитивных представлений о последствиях своих поступков, имела хорошую теоретическую основу.

Буддисты приводили многочисленные примеры из обычной жизни, показывающие, что такие-то действия приводят к таким-то последствиям, и все это подчиняется законам кармы, охватывающей прошлое, настоящее и будущее время или *три мира* (саньши, 三世).

Так карма (причина и плод) прошлого мира объясняла настоящее изначальное социальное неравенство. Рождение ребенка в богатой или бедной семье, многие, особенно благоприятные или неблагоприятные ситуации в этой жизни, объявлялось плодом прошлых благих или дурных деяний.

Карма (причина и плод) настоящего мира подразделялась в зависимости от последовательности проявления плода. Во-первых, непосредственная последовательность, подобно звуку колокола после удара в него. Это подразумевало, что любое доброе либо злое действие (тела, языка или сознания) могло принести мгновенное или быстрое воздаяние. Во-вторых, опосредованная последовательность, подобно урожаю после посева, которому нужно время для всхода и созревания. Это подразумевало, что воздаяние могло и задержаться на неопределенный период времени. И, в-третьих, отдаленная последовательность, когда жизнь человека определяет смерть – если человек жил праведно, то и смерть у него будет легкая. Принимая во внимание, что решающее значение для кармы будущего времени, особенно для перерождения в Западном раю, играл последний миг

---

<sup>1</sup> 三世因果经解说, 1 (Сутра кармы трех времен).

жизни, или *существование в смерти*, это имело большое значение.

Карма будущего мира объясняла несоответствие благих или дурных деяний в этой жизни и ее условий существования, иначе говоря, плод воздаяния как бы откладывался для будущей жизни.<sup>1</sup>

Таким образом, концепция кармы объясняла физическое и социальное несоответствие, а также направляла совершенствование человека на самого себя. В Китае главный акцент был сделан на карму настоящего мира, которая к тому же во многом соответствовала традиционной концепции *добродетели* (дэ, 德), особо развитой в даосизме. К тому же сознание китайцев характеризовалось направленностью на данную жизнь, что во многом было обусловлено социальной рационализацией конфуцианства. То есть будущее будущим, о чем еще не ведано, а достижения этой жизни гораздо важнее.<sup>2</sup>

В конечном итоге, китайский религиозный буддизм представил обоснованную мировоззренческую систему на основе эмоционального восприятия, имеющую прочный теоретический фундамент. *Душа*, представляющая собой совокупность двух аспектов – чистого, природы Будды, и грязного, омрачения или ложных взглядов, имеет ту форму существования, и те условия существования, которые соответствуют степени загрязнения или чистоты этой *души*, отождествляющейся с сознанием человека в человеческой форме существования. После смерти человека *душа* не уничтожается, а продолжает существовать, перерождаясь в следующую форму существования, соответственно степени своего загрязнения или чистоты. Вследствие этого, морально-нравственные критерии поведения в социальной среде упрощались до простого утилитарного подхода и имели накопительный характер, когда добродетельное поведение должно было обеспечить определенный запас будущих благ.

Таким образом, можно констатировать, что проблема сущности и природы человека сконцентрировала на себе почти все основополагающие

---

<sup>1</sup> См.: 觉海慈航. С. 12 (Спасение в море прозрения).

<sup>2</sup> См.: 修福积德造命法. 了凡四训讲记(Совершенствование счастья, накопление добродетели, создание своей судьбы. Рассуждения о «Четырех наставлениях Ляофаня»).

понятия и теоретические положения буддийского учения. Все основные теории и концепции если не напрямую восходили из этой проблемы, то непосредственно примыкали к ней. Таковыми, в частности в раннем буддизме являются теория дхарм, восходящая из анализа природы человека, концепция причинно-зависимого происхождения, объясняющая причину и следствие человеческого существования в контексте его сущности и природы, и прочие положения, представляющие различные аспекты и стороны данной проблемы. Более того, развитие буддийского учения, выраженное в концепциях Махаяны, было обусловлено, в первую очередь, появлением новых подходов к анализу сущности и, соответственно, природы человека. Так, появление концепции *истинной реальности* или *природы Будды* было направлено на дальнейшее очищение сознания не только от эмоционально-чувственной обусловленности, но от рационального содержания, представленного классификационным списком дхарм учения Абхидхармы. Поэтому, концепции о сущности и природе человека представляли наиболее логически обоснованные и теоретически доказанные положения буддийского учения.

В отличие от этого, традиционная китайская философия в вопросе о сущности и природе человека стояла на более низком уровне развития, определяющимся мифологичными и обыденными представлениями. Конфуцианство, в лице Конфуция (Кун-цзы, 孔子) и Мэн-цзы (孟子), акцентирующее внимание на социальной стороне человеческой природы, а также Сюнь-цзы (荀子), акцентирующий внимание на ее биологической стороне, Легизм в лице Хань Фэй-цзы (韩非子) и Моизм в лице Мо-цзы (墨子), все они не выходили за рамки проблемы соотношения человеческих чувств и социальных норм. К этому добавлялась слабая методологическая база анализа внутреннего содержания человеческого бытия, обуславливающая различное толкование основополагающей категории *человеческая природа* (жэньсин, 人性), на что вполне обоснованно обратил внимание неоконфуцианец Чжу Си (朱熹, XII в.) – «Неодинаковость

конфуцианских концепций природы не означает непонимание относительно добра и зла. Все дело только в неустановленности смысла слова “природа”». <sup>1</sup> Конфуцианство, краеугольным камнем которого выступали концепции социальной регуляции и статусных норм, вообще старалось не касаться сложных метафизических и аналитическо-психологических проблем, что генетически восходило к учению самого Конфуция: «Слова учителя о природе человека и пути Неба невозможно достать и услышать». <sup>2</sup>

Даосизм, позиционирующий себя как противовес конфуцианской социальной рационализации, делал акцент на естественности и спонтанности эмоционально-чувственного существования человека, соответствующего общим законам природы, тождественных принципу *Дао* (道). <sup>3</sup> Несмотря на то, что даосизм в определенной мере разделял сущность и природу человека в контексте субстанционального и функционального *Дао*, его теоретические доказательства были не до конца методологически и логически обоснованы и во многом восходили к мифологичным формам. <sup>4</sup>

В вопросе человеческого существования даосизм выдвинул два тезиса, по сути совпадающие с основными принципами буддийского учения Махаяны. Во-первых, это уже упомянутая позиция отрицания полной рационализации сознания и подавления эмоционально-чувственного существования. Во-вторых, положение о постоянном изменении, вечном превращении всего сущего, напоминающий принцип *невечности* буддийского учения. Это положение в контексте человеческого существования наиболее четко выразил Чжуан-цзы по поводу смерти своей жены: «Жена была рассеяна среди пустоты хаоса. Случилось превращение и она стала *дыханием* (ци, 气). Дыхание превратилось и стало *телом* (син, 形). Тело превратилось, и она родилась. Ныне опять случилось превращение, и она умерла. Все это подобно

---

<sup>1</sup> Цит. по: Кобзев А.И. Проблема природы человека в конфуцианстве. С. 220.

<sup>2</sup> 论语, V, 13 (Лунь-Юй).

<sup>3</sup> См.: Чебунин А.В. Социально-антропологический аспект в древней и средневековой китайской философии (до X в.). С. 16-17.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 14-15.

образу смены четырех времен года».<sup>1</sup> Подобное совпадение подходов оказало весьма сильную поддержку буддизму на начальной стадии его проникновения в Китай, и помогло ему прочно закрепиться на китайской земле.

В результате, буддийское учение принесло в Китай мощную теоретическую систему, логически обосновывающую собственное понимание сущности и природы человека. Традиционные китайские идеологические системы не могли противопоставить буддизму собственные теоретические конструкции по данной проблеме. Поэтому основная борьба между буддизмом и конфуцианством происходила на уровне социальных норм и религиозных представлений, когда рационализированное конфуцианство опровергало, прежде всего, чуждую социальную позицию, проявляющуюся в форме монашества, и мифологичные формы религиозных концепций буддийского учения, являющихся по своей сути вторичными по отношению к буддийской теории. Противостояние же с даосизмом и вообще свелось в плоскость доказательства авторитетности и древности своих учений.

В конечном итоге, теория и концептуальные положения китайского буддизма о человеческом существовании, вобрали в себя все основные положения Хинаяны и Махаяны. Подробные и обоснованные концепции о сущности и природе человека, характеризующие все стороны человеческого существования, а также причины и смысл этого существования, представляли собой теоретическое многообразие и многоуровневость. Именно это теоретическое многообразие привлекало к себе множество интеллектуалов из среды китайской интеллигенции, зачарованных глубиной и широтой буддийского учения. Эта глубина и широта буддийской теории постоянно подчеркивается буддийскими мыслителями, представляющих свое учение как раскрывающее содержание и сущность бытия, а все *внешние учения* (вайцзяо, 外教) как показывающих лишь форму и внешний образ

---

<sup>1</sup> 庄子, глава XVIII. С. 183 (Чжуан-цзы).

бытия.<sup>1</sup>

В свою очередь, религиозные представления буддийского учения привлекали простой народ, мечтающего о повышении своего социального статуса и улучшении материального положения. Буддизм не только дал им эту надежду, но и показал конкретные пути достижения этих целей. Религиозные представления о сущности и природе человека, хотя и имели прямую связь с буддийской теорией, не носили сложного метафизического характера, наоборот, были достаточно просты и понятны неграмотным слоям населения. В результате, каждый человек мог найти в буддийском учении те положения о сущности и природе человека, которые соответствовали его уровню развития и были ему понятны и, таким образом, буддизм смог привлечь практически все слои китайского общества и в максимальной степени расширить свою социальную базу.

---

<sup>1</sup> См.: 原人论, 1 (Цзун-ми. Шастра о началах человека).



## ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ О РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ В СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

### 3.1. Социальная база буддизма

Социальная база буддийского учения понимается как совокупность социальных слоев и групп, на которые обращен буддизм в качестве учения о спасении, и определяется изначальной и фундаментальной направленностью этого учения на спасение всех живых существ. Само понятие *живые существа* (чжуншэн, 众生) в буддизме подразумевает всех существ шести форм существования, куда входят обитатели ада, животные, преты (голодные духи), люди, асуры и божества. Поскольку все эти существа безначально вращаются в круговороте сансары, не имеющей временной границы, именно учение Будды явилось тем эпохальным событием, которое должно было показать путь, выводящий из этого круговорота. Примечательно, что, постигнув сам полное и окончательное просветление, Будда сомневался о возможности просветления и спасения других существ, погрязших в омрачение, и сам Брахма, высший бог индийского пантеона, уговаривал его начать проповедь Дхармы для спасения всех живых существ.<sup>1</sup>

Несмотря на это, возможности для постижения буддийского учения, и, соответственно, просветления и спасения у живых существ значительно различается, что обусловлено их степенью омрачения. Тяжелые условия существования и ограниченные духовные способности являются препятствием для постижения учения Будды для обитателей ада, животных и претов. Хотя конкретно в буддийской религиозной литературе приводятся примеры, когда какое-либо животное, попадая в благочестивую семью, имеет возможность слушать чтение сутр, в результате чего в следующей жизни оно перерождается человеком с благой кармой.<sup>2</sup> Также слушателями первой проповеди Будды, наряду с пятью его сподвижниками, были две газели. Но это является скорее исключением, и, как правило, эти три формы

---

<sup>1</sup> См.: 梵天请法六事品第一 // 贤愚经卷第一 // 大正新修大藏经 № 0202 (13 цз.) (Сутра о мудрости и глупости).

<sup>2</sup> См.: 现代因果实录 (Го Цин. Фактические записи о карме в современном мире).

существования (ад, животные и преты) вынуждены отрабатывать свою неблагоприятную карму, в результате чего они полностью выпадают из возможных адептов буддийского учения. Поэтому они считаются *тремя дурными формами существования* (саньэдао, 三惡道).

Асуры и божества находились в более благоприятных условиях и, в свою очередь, входили в группу *восьми видов существ* (бабучжун, 八部众). Данная группа существ восходила к индийской мифологии и была вписана в религиозные представления Махаяны. Эти существа представляют собой духовные сущности, стоящие по иерархии выше людей и занимающие более высокие сферы буддийской космологии, и они не видимы простым людям. Обычно их перечисляют в следующем порядке. Во-первых, это *боги* или *божества* (тянь, 天), обитающие в небесных сферах и наслаждающиеся своей благой кармой. Во-вторых, это *драконы* или *наги* (лун, 龙), змееподобные существа, собирающие облака и вызывающие дождь. В-третьих, это *якиши* или *якшасы* (еча, 夜叉), способные летать и питающиеся *претами* (духами) и людьми. В-четвертых, это *гандхарвы* (цяньтапо, 乾闥婆), небесные музыканты. В-пятых, это уже упомянутые *асуры* (асюло, 阿修罗), также известные как *злые духи* (ушаньшэнь, 无善神), подразделяющиеся на безобразных мужчин и прекрасных женщин. В-шестых, это *гаруды* (цзялоуло, 迦楼罗), гигантские птицы с золотыми крыльями, питающиеся драконами. В-седьмых, это *киннары* (цзиньнало, 紧那罗), полубожественные, получеловеческие существа с рогами на голове, исполняющие песни и религиозные гимны. И в-восьмых, это *махораги* (мохоулоцзя, 摩睺罗迦), демоны с большими животами.

Все эти существа способны воспринимать буддийское учение, и зачастую выступают защитниками Дхармы. Примечательно, что в «*Сутре лотоса благого закона*» они все перечислены в том же порядке и стоят вслед за буддийскими монахами, монахинями и мирскими последователями Будды, и

перед царями.<sup>1</sup> Но, несмотря на способность воспринимать учение, для полного и окончательного просветления и освобождения им, как правило, необходимо переродиться человеком, имеющим наибольшие возможности и способности для выхода из круговорота сансары и достижения нирваны.

Соответственно, человеческая форма существования считается наилучшей формой среди всех, несмотря на все те блага, которые имеют божества. Но здесь существует один нюанс. Поскольку социальная база буддизма включала в себя все слои общества, для простых людей привлекательным было в большей степени повышение своего социального, а по возможности и космологического статуса. Поэтому человеческая форма существования особенно ценилась духовно созревшими для выхода из сансары адептами, которые уже «устали» вращаться в ее круговороте и не имели никаких привязанностей к радостям бытия.<sup>2</sup>

Наилучшие возможности полного и окончательного просветления человека определялись его «срединным» положением среди живых существ в космологической иерархии, что уравнивало соотношение горестей и радостей, а также высоким развитием его интеллекта, способного воспринять истины о *страдании*. Божества если и воспринимали эти истины, то не особенно и стремились покинуть этот радостный для них мир. Другие же существа высших сфер имели односторонне развитое сознание, не позволяющее им полностью овладеть истинами буддийского учения.

В свою очередь, обретение человеческой формы существования представляется весьма трудным и бывает крайне редким, поскольку общая масса всех живых существ представляет огромное количество. Вот что пишет по этому поводу известный буддолог Е.А. Торчинов: «Цзонхава, знаменитый тибетский религиозный реформатор рубежа XIV — XV веков, сравнивает вероятность обретения человеческого тела с вероятностью того, что черепаха, плавающая в глубинах мирового океана, вынырнув на поверхность, сразу же попадет головой в отверстие единственного деревянного круга, кем-то

---

<sup>1</sup> См.: 妙法莲华经卷第一p0002b // 大正新修大藏经 № 0262 (7 цз.) (Лотосовая сутра).

<sup>2</sup> См.: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения.

брошенного в океан».<sup>1</sup>

Таким образом, именно человеческая форма существования более всего соответствовала конечной цели буддийского учения, и именно на людей было обращено это учение, доказательством чего также служило рождение Будды человеком. В то же время, буддийское учение признавало, что и человеческая форма существования может иметь значительные различия, поэтому не все люди в этой жизни могут постичь полное и окончательное просветление. Вот что говорит по этому поводу Нагасена: «Не приходят к постижению Учения животное; ... родившийся среди претов; сторонник ложных мнений; ханжа; матереубийца; отцеубийца; святоубийца; раскольник общины; проливший кровь Татхагаты; воровски пристроившийся к общине; переметнувшийся к иным праведникам; совратитель монахини; совершивший один из тринадцати крупных проступков и не восстановленный в правах; евнух; двуполоый человек, даже правильно все делающий, не приходит к постижению Учения ... малое дитя, которому от роду менее семи лет, тоже не приходит к постижению Учения».<sup>2</sup>

Если не принимать в расчет животных и претов, о которых уже было сказано, то можно заметить, что не могут полностью постичь учение Будды физически ущербные люди в плане сексуальной способности и ориентации, куда входят и импотенты. Другими словами, люди с нарушенными сексуальными функциями не способны полностью реализовать себя в аспекте буддийского понимания самореализации, поскольку они представляют собой ущербный тип человеческой формы существования. Соответственно буддийскому учению данные нарушения являются кармическим воздаянием за определенные грехи, поэтому человек должен сначала исчерпать все неблагие последствия своих прежних деяний в прошлых или в настоящей жизни, и уже затем он сможет достичь полного и окончательного просветления. Данное положение представляется вполне обоснованным, если учесть, что сексуальная страсть или похоть в буддизме рассматривалась как

---

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 25.

<sup>2</sup> Вопросы Милинды. С. 286.

вершина всех привязанностей и страстей, и именно борьба с этой страстью являлась ведущим этапом совершенствования, о чем вполне конкретно говорится в «Сутре в 42 чжана»: «Среди привязанностей и страстей нет более сильной, чем похоть. Страсть похоти по своей мощи не имеет аналогов в мире. И хорошо, что она одна такая. Если бы имелась вторая подобная ей, то среди людей под всем небом не нашлось бы того, кто смог бы следовать Пути».<sup>1</sup>

Анализируя данное положение в контексте современных психологических представлений, можно сказать, что буддизм четко обозначил значение сексуальной потребности для развития здоровой личности, нарушение которой приводит к нарушению развития нормальной человеческой психики, что неизбежно сказывается на направлении развития самореализации.<sup>2</sup> Иначе говоря, отклонения в физиологическом функционировании ведет к отклонениям в психическом функционировании, и это является большим препятствием к совершенствованию в соответствии с буддийским учением.

Что касается ребенка менее семи лет, то Нагасена более чем подробно объясняет, почему тот не сможет полностью постичь буддийское учение: «Сознание менее чем семилетнего дитяти бессильно, слабосильно, мало, немощно, медлительно, ограничено, не развито, основа же несложной нирваны весома, увесиста, огромна и обширна, и не сможет менее чем семилетнее дитя своим слабосильным, ограниченным, медлительным и неразвитым сознанием постичь весомую, увесистую, огромную и обширную основу несложной нирваны».<sup>3</sup>

Хотя для ребенка есть возможность вырасти и развить свое сознание для постижения буддийского учения уже в этой жизни, все прочие из приведенного списка должны, согласно мнению Нагасены, путем праведной жизни «вращивать» в себе *благой корень*, чтобы этим заслужить более достойное перерождение (по закону кармы) и уже в другой жизни попытаться достичь нирваны.

---

<sup>1</sup> 四十二章经, 24 (Сутра в 42 чжана).

<sup>2</sup> См.: Чебунин А.В. Структурный подход к проблеме человека и общества. С. 75-80.

<sup>3</sup> Вопросы Милинды. С. 287.

В то же время данная проблема о возможности для грешников достичь полного и окончательного просветления в этой жизни в буддизме не была столь однозначной. Стоит вспомнить того же Махадеву, знаменитого раскольника и родоначальника махасангхиков, который совершил три смертных греха – убийство отца, убийство матери и убийство архата, и, тем не менее, сам стал архатом.<sup>1</sup> Соответственно, именно для таких раскаявшихся грешников буддизм провозгласил принцип исчерпания грехов: «Если человек совершил тяжкий грех, то через совершенствование добра последствия этого греха можно исчерпать».<sup>2</sup> Хотя большинство буддийских учителей высказывалось о неминуемом воздаянии за каждый совершенный поступок, а раскаянием и совершенствованием добра можно лишь уменьшить последствия своих прежних грехов.

Вопрос, таким образом, упирался в возможность полного просветления именно в настоящей жизни. И уже в раннем буддизме наметились две линии, которые эволюционировали и в китайский буддизм. Одна - постепенное совершенствование, провозглашавшая медленный путь совершенствования в течение нескольких жизней и предъявлявшая весьма строгие требования к этому совершенствованию. Другая - быстрое совершенствование, объявлявшая быстрый путь совершенствования и достижения спасения в течение одной жизни. В результате этого, вся социальная база буддизма может быть условно дифференцирована на два уровня. Первый уровень представляли те, кто мог достичь полного и окончательного просветления и освобождения уже в этой жизни, в результате определенных заслуг, накопленных в прошлых жизнях. И второй уровень представляли те, кто мог стать на путь постепенного совершенствования, накапливая благоую карму и рассчитывая достичь освобождения в одной из следующих жизней.

Соответственно, социальная база первого уровня состояла из числа адептов, чей *благой корень* был достаточно развит для постижения глубинных основ буддийского учения. При этом сила интеллекта играла здесь

---

<sup>1</sup> См.: 阿毗达磨大毗婆沙论卷第九十九p0510-511 // 大正新修大藏经 № 1545 (200 цз.) (Абхидхарма-вибхаша шаstra).

<sup>2</sup> Там же, p0511a11.

далеко не главную роль, и являлась производным свойством чистоты сознания. Иначе говоря, чем чище сознание от эмоционально-чувственной обусловленности и каких-либо рациональных опор, тем более оно способно воспринять буддийские истины и тем легче оно поддавалось совершенствованию в соответствие с буддийским учением. Данное положение прекрасно объясняет буддийская притча о чашке чая:

Когда один ученый профессор пришел к буддийскому учителю узнать о буддийском учении, тот пригласил его на чашку чая. Учитель стал наливать гостю чай, и, несмотря на то, что чашка была уже полной, продолжал наливать. Когда профессор не выдержал и воскликнул, что чашка переполнена, учитель сказал, что он тоже переполнен знаниями, и не сможет вместить буддийские истины.

Подобное понимание чистоты сознания совсем не означало отсутствие каких-либо знаний. В первую очередь, эта чистота подразумевала не привязанность к каким-либо теориям и положениям, принятие относительности наших знаний. Абсолютное большинство выдающихся буддистов обладали обширными знаниями. Сам Шакьямуни получил прекрасное образование и разбирался во всех философских системах своего времени. Все более или менее известные китайские буддисты, за редким исключением, имели высокий уровень образования и прекрасно ориентировались в традиционной китайской философии. Используя современные понятия, подобное отношение к знаниям характеризует креативный тип мышления, способного не только к восприятию нового, но и к быстрой адаптации и развитию, что и обуславливало выход за рамки обычного мировосприятия и достижение полного просветления. И именно такие адепты составляли костяк буддийской сангхи и определяли основные направления развития буддийского учения.

Социальная база второго уровня состояла из всех остальных, кто хоть и в малой степени был способен воспринять буддийское учение и начать совершенствовать себя в соответствие с ним. Соответственно, адепты других учений, которые буддизм считал внешними или ложными учениями,

естественным образом исключались из числа адептов буддизма, и поэтому они, по словам Милинды, не могли постичь Учение или Дхарму. К ним в определенной степени примыкали и те, кто в силу своей большой омраченности в принципе были не способны воспринять буддийское учение. Считалось, что своими грехами они полностью истребили в себе благой корень и обречены на вечное страдание. Данная категория получила название *закоренелые грешники* (иччхантика, ичаньти, 一阐提).

Если *закоренелым грешникам* ранний буддизм отказывал в возможности просветления, то в отношении сторонников ложных учений наблюдался другой подход. Поскольку, в отличие от *закоренелых грешников*, неспособных в силу загрязнения сознания воспринять буддийское учение, ничто не мешало им поменять свое мнение и принять буддийское учение. История проповедей Шакьямуни изобилует примерами обращения в буддизм приверженцев других учений. Более того, многие известные ученики Будды ранее также были адептами так называемых ложных учений. Но постепенно, с развитием и расширением буддийской сангхи отношение к приверженцам внешних учений ужесточалось. Сказывалась и конкуренция на бытовом уровне и стремления определенных элементов воспользоваться плодами процветания сангхи. Их обращение в буддийские монахи предварялось определенными условиями, хотя вероятно это соблюдалось не ко всем и не всегда. В «*Сабхия сутре*» аскет Сабхия должен был пройти четырехмесячное послушание, и лишь после этого смог стать буддийским монахом.<sup>1</sup> В последующем, в истории буддизма было множество случаев обращения «сторонников внешних учений» без каких-либо предварительных условий, что обуславливалось стиранием грани между обычными «омраченными» и «сторонниками ложных учений». И весьма многие из последней категории добивались выдающихся результатов на пути совершенствования и становились элитой буддийской сангхи.

В отличие от продвинутых адептов буддийского учения, ставивших перед

---

<sup>1</sup> См.: Сутта Нипата, 3.6.



собой цель достижения полного и окончательного просветления, остальные адепты раннего буддизма имели цель повышения своего социального и материального статуса в последующем перерождении. В зависимости от их уровня духовного развития и возможностей буддизм предлагал широкий выбор статусной иерархии, что в основном обуславливалось религиозным уровнем буддийского учения. Для более или менее духовно подготовленных стояла задача повышения своего духовного статуса, подразумевавшего дальнейшее очищение своего сознания и развитие мудрости, что давало возможность достичь полного просветления уже в следующей жизни. Для остальных адептов целью было повышение своего социального, материального, политического, а зачастую и космологического (перерождение божеством) статуса.

Подобные цели, имевшие вполне обоснованные пути достижения, приводимые в многочисленных фактах и примерах (наиболее яркий пример это *Джатаки*), привлекали к буддийскому учению массу народа, и не требовали каких-либо особых условий и специальной подготовки, что значительно расширяло социальную базу буддизма. Можно сказать, что всем, кто был недоволен своим нынешним положением, а таковых в абсолютной массе большинство, буддийское учение предлагало конкретные способы и методы улучшения своего положения. Это же касалось и физического состояния человека – если человек некрасивый, значит в прошлой жизни он часто раздражался, гневался и проявлял беспокойство, если человек маленького роста – значит в прошлой жизни он проявлял неуважение к другим людям.<sup>1</sup> Соответственно, чтобы избавиться от этих недостатков в следующей жизни, человек должен вести себя противоположным способом.

Абсолютно любое существование человека, включающее различные его статусы, физические различия, физиологические и духовные возможности, а также место и время проживания объявлялось следствием закона кармы, всеобщим и универсальным, подчиняющим себе абсолютно все явления. Соответственно и буддизм, раскрывающий и объясняющий этот

---

<sup>1</sup> См.: Малика сутра.

универсальный закон, представлял собой универсальное учение для всех живых существ. И единственным ограничителем для принятия буддизма служили духовные условия и возможности этих живых существ, что и обуславливало исключение из адептов буддийского учения представителей низших уровней буддийской космологии.

Более того, на каждый конкретный случай буддийское учение предлагало конкретное решение, методология которого сводилось к простому и элементарному правилу – любая проблема это следствие неправильного мировоззрения и поведения. И чтобы решить свои проблемы человеку предлагалось изменить свое мировоззрение и вступить на путь правильного поведения в соответствие с буддийским учением. А поскольку в мире нет людей, у которых не было бы проблем, реальных или надуманных, социальная база буддизма, таким образом, в потенции включала в себя абсолютно всех людей, а в реальности всех тех, кто принимал буддийское учение в качестве основы своего мировоззрения, с тем, чтобы в конечном итоге избавиться от всех страданий и стать абсолютно просветленным существом - Буддой.

Таким образом, социальная база раннего буддизма исключала какие-либо внешние ограничения для принятия буддийского учения. Абсолютно любой человек мог принять буддийское учение и следовать его путем совершенствования для достижения своих целей независимо от социального статуса, национальности и физиологических различий, что и обусловило превращение буддизма в первую в истории человечества мировую религию. Дифференциация социальной базы пролегла в плоскости различия целей и возможности достижения полного просветления в настоящей жизни, что и дает нам повод для условного выделения ее двух уровней – уровень тех, кто стремится достичь полного просветления и стать архатом в этой жизни, и уровень тех, кто встал на путь совершенствования, надеясь через накопления благих заслуг достичь просветления и стать архатом в одной из последующих жизней.

Подобная дифференциация имеет условный характер, поскольку различие

этих уровней в большей степени имело не внешний, а внутренний, духовный аспект, определяющий и конкретные методы совершенствования. Также отсутствовала четкая граница между этими двумя уровнями. Человек, стремящийся стать архатом в этой жизни, в силу своих духовных возможностей мог и не достичь этого уровня, и, наоборот, человек, который стремился только к накоплению благих заслуг, мог полностью соответствовать высшему уровню буддийской социальной аксиологии.

В какой-то мере решить проблему условной дифференциации социальной базы буддизма могло разграничение всех последователей буддийского учения на монахов и мирян, которые в идеале должны были соответствовать первому и второму уровню, и определенным образом провести внешнюю грань между двумя уровнями. Но на практике далеко не все монахи соответствовали предъявляемым к ним требованиям, еще меньше обладали так называемым креативным мышлением. Множество монахов вступало в сангху из-за корыстных целей.<sup>1</sup> В результате, количество тех, кто действительно мог и стремился постичь полное и окончательное просветление в общей массе монахов было незначительным. Все прочие в большей степени стремились лишь к обретению благих заслуг, или в худшем случае пользовались теми благами монашеской жизни, которые они не могли иметь в обычной жизни.

Соответственно, поскольку обуславливающей стороной просветления были не внешние формы совершенствования, а уровень развития и зрелости сознания, то уже в раннем буддизме была разработана четкая классификация уровней последователей буддийского учения, а также соответствующий им уровень развития сознания на пути к просветлению. Данная классификация определялась определенным достижением в процессе просветления адепта, высшим уровнем которого считался *архат*, достигшим полного просветления и избавившимся от жажды желаний. Последующие звенья этой классификации в «Сутре в 42 чжана» представлены и охарактеризованы следующим образом: «Ниже *архата* (алохань, 阿罗汉) – *анагамин* (анахань,

---

<sup>1</sup> См.: Гунский А.Ю. Даяние и подаяние: один из аспектов образа жизни раннего буддийского монашества в Индии.

阿那含). Анагамин после смерти становится духом, возносится на девятнадцатое небо, и там постигает уровень архата. Ниже анагамина – *сакритагамин* (сытохань, 斯陀含). Сакритагамин после смерти один раз возносится на небо, один раз возвращается на землю, и уже потом становится архатом. Ниже сакритагамина – *сротопанна* (сюйтопань, 须陀洹). Сротопанна проходит семь смертей и семь рождений, и уже потом становится архатом. Все они прервали свои привязанности и страсти, словно отрезав четыре конечности, и никогда не возвращаются к ним».<sup>1</sup>

Эти уровни «продвинутых» адептов дополняются еще обычными последователями, которые только вступили на путь совершенствования и накопления благих заслуг. Впоследствии, с развитием буддизма Махаяны, подобная классификация была конкретизирована и дополнена до 18 звеньев, а обычные последователи были дифференцированы на *последователей согласно вере* (суйсиньсин, 随信行) и *последователей согласно Закону* (суйфасин, 随法行).<sup>2</sup> Первые представляли собой низший уровень адептов буддийского учения, принимавшие его догматы на уровне веры, и соотносились с последователями, у которых преобладал религиозный уровень рефлексии. У вторых преобладало рациональное осмысление буддийского учения.

В контексте анализа социальной базы буддийского учения возникает вопрос об отношении буддизма к женщинам, и их возможности достижения полного просветления в этой жизни. Вопрос этот в буддизме с самого начала решался неоднозначно и обуславливал множество теоретических и практических разногласий.

В период появления буддийского учения положение женщин в патриархальной Индии по сравнению с мужчинами было значительно пониженным.<sup>3</sup> Брахманизм не только не допускал женщин к практике религиозного культа, но и всячески подчеркивал их несамодостаточность:

---

<sup>1</sup> 四十二章经, 1 (Сутра в 42 чжана).

<sup>2</sup> См.: Собрание основоположений Закона. С. 573-575.

<sup>3</sup> См.: Dewaraja L.S. The position of Women in Buddhism. С. 7-8.

«День и ночь женщины должны находиться в зависимости от своих мужчин... Отец охраняет её в детстве, муж охраняет в молодости, сыновья охраняют в старости; женщина никогда не пригодна для самостоятельности».<sup>1</sup> Поэтому появление женской сангхи и признание за женщинами возможности просветления в этой жизни уравнивало их психологический потенциал с мужским и представляло революционное изменение в духовном и социальном отношении к женщинам.

В то же время, в религиозных верованиях Древней Индии женщина имела более низкий космологический статус, чем мужчина. Для достижения аксиологического идеала брахманизма она должна была по законам кармы переродиться мужчиной, и только после этого имела право принимать участие в религиозной практике. Подобное понимание космологического и вытекающего из этого социального статуса женщины весьма прочно укоренилось в менталитете индийцев, и в определенной мере проникло и в буддийское учение. Сам Шакьямуни лишь под давлением Ананды разрешил основать женскую сангху, во главе которой стала Праджапати, его тетья, заменившая ему мать. Но как следствие более низкого космологического статуса женщин, требования, предъявлявшиеся к ним при вступлении в сангху, были более жесткими. Эти требования, известные как «Восемь правил почитания» (Бацзинцзе, 八敬戒) состоят в следующем:

1. Монахиня, даже если она провела в монашестве сто лет, должна оказывать знаки уважения монаху, даже если он только что принял посвящение.
2. Монахини не должны проводить «летнее отрешение» сезона дождей в месте, в котором нет монахов.
3. Каждые две недели монахини должны посещать общину монахов для проведения церемонии упосатхи (общего собрания монахов) и получения инструкций и поучений от монахов.
4. После окончания «летнего отрешения» сезона дождей монахини должны участвовать в специальном собрании обеих общин для обсуждения поведения

---

<sup>1</sup> Цит. по: Гунский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона).

монахов и монахинь.

5. Монахиня, совершившая нарушение разряда сангхадисеса (тяжёлых проступков) должна подвергнуться наказанию в течение двух недель в обеих общинах - мужской и женской. (Для монаха срок наказания составлял шесть дней и проходил только в мужской общине).

6. До посвящения в монахини кандидатка должна пройти двухлетний испытательный срок, и затем посвящение должно быть проведено в обеих сангхах - мужской и женской. Для монахов подобный испытательный срок не предусматривался, и посвящение проводилось только в мужской сангхе.

7. Монахиня не должна оскорблять или порицать монаха никаким образом, даже косвенно.

8 Монах может поучать монахиню, но монахиня никогда не должна поучать монаха или давать ему какие-либо советы.<sup>1</sup>

Также и к монахиням предъявлялись гораздо более жесткие требования чем к монахам. Если монахи должны были придерживаться 250 правил-регламентаций (эрбайуши цзе, 二百五十戒), то монахини должны были придерживаться первоначально 341 правил, к которым затем было добавлено еще 7 правил, и которые часто округляют в названии до 500 (убай цзе, 五百戒).

В результате, в раннем буддизме сложилось двойственное отношение к женщинам и их возможности полного просветления в этой жизни. С одной стороны, женщины, образовав женскую сангху, естественным образом входили в число «продвинутых» адептов, стремящихся достичь полного просветления в настоящей жизни. Но, несмотря на то, что многие монахини смогли достичь определенных успехов на пути совершенствования, и заслужили похвалу Будды,<sup>2</sup> они, как правило, после смерти, соответственно источникам, попадали на небеса. По крайней мере, в источниках раннего буддизма нам неизвестно упоминание женщин-архатов. Вероятнее всего,

---

<sup>1</sup> Гунский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона); также см.: Kabilsingh C. Women in Buddhism (Questions and answers). С. 23-24.

<sup>2</sup> См.: Kabilsingh C. Women in Buddhism (Questions and answers). С. 32-33.

признание за женщинами права образование сангхи было компромиссным решением Шакьямуни, и, соответственно, возможность их полного просветления и достижения ступени архата имело не практическое, а теоретическое основание.

С другой стороны, женская форма по сравнению с мужской рассматривались как более низкое космологическое существование, что генетически восходило к традиционным верованиям Древней Индии. Более того, женщины представляли собой явное искушение и источник греха для мужчин-адептов буддийского учения. В этом аспекте характерным выглядят последние наставления Будды для своего любимого ученика Ананды, изложенные в «*Махапаринирвана сутре*», описывающей последние дни Будды: «Тогда почтенный Ананда обратился к Благословенному: "Господин! Как нам следует вести себя с женщинами?" - "Не смотрите на них, Ананда!" - "Но если мы видим их, как поступать?" - "Не разговаривайте, Ананда!" - "Но если они начнут разговоры?" - "Тогда, Ананда, пребывайте во внимательности"».<sup>1</sup> Соответственно этому подходу, женщина должна была совершенствовать добродетель, чтобы переродиться мужчиной, и только затем постичь полное и окончательное просветление. Как представляется, поскольку основными авторами буддийских текстов были мужчины, то, соответственно, подобная мужская логика доминировала в буддийском учении.

По мере развития буддийского учения наблюдается тенденция расширения социальной базы первого уровня, так называемых «продвинутых» на пути совершенствования адептов, которые могли уже в настоящей жизни достичь высшей ступени буддийской социально-аксиологической иерархии, коим стал *бодхисаттва*. И поскольку социальная база раннего буддизма уже включала абсолютно всех людей, то подобное расширение количества адептов первого уровня шло за счет адептов второго уровня. Изменение ценностного идеала от *архата*, сводящего до минимума все социальные связи, к *бодхисаттве*, активно

---

<sup>1</sup> Сутра великого освобождения (Махапариниббана сутта), 5, 23.

проявляющего себя в социальных связях, позволило включить в число потенциальных бодхисаттв почти всех желающих, которые уже не зависели от условий социального окружения. Внешняя грань между первым и вторым уровнем размывается, и, несмотря на то, что сангха сохранила свое влияние как центр функционирования буддийского учения, уже и простые миряне могли запросто получить звание бодхисаттвы, ярким примером чего служит бодхисаттва Вималакирти (Вэймоцзе, 维摩诘), главный герой «*Вималакирти нирдеша сутры*», мирской последователь буддийского учения, проживающий в городе Вайшали и заслуживший великую славу, в чем то превосходящую славу ближайших учеников Будды.<sup>1</sup>

Таким образом, потенциал раннего буддизма на внутренний аспект дифференциации всех адептов в учении Махаяны был полностью доведен до логического конца. Внешние условия совершенствования в виде сангхи, играющую основополагающую роль в первоначальном и раннем буддизме, были сокращены до минимума. Отныне только внутренние, духовные возможности и стремления могли определять потенциал личности и его статус в духовной иерархии буддийского учения. Причем каждой стадии духовной иерархии буддийское учение предлагало свой, определенный и обоснованный метод совершенствования, а также промежуточные цели этого совершенствования на пути к достижению полного и окончательного просветления.

В результате, в Китае буддизм стал привлекателен для представителей всех социальных слоев. Более того, различные цели буддийской практики имели теоретическое обоснование и фактологическое доказательство, что в корне отличало буддизм от христианства, чья позиция по данной проблеме выражена в словах Екклесиаста: «... не проворным достается успешный бег, не храбрым - победа, не мудрым - хлеб, и не у разумных - богатство, и не искусным - благорасположение, но время и случай для всех их».<sup>2</sup> В этом аспекте буддийское учение предлагало абсолютно противоположную

---

<sup>1</sup> См.: 维摩诘经 // 大正新修大藏经 № 0474 (2 цз.) (Вималакирти нирдеша сутра).

<sup>2</sup> Книга Екклесиаста, 9, 11.



позицию – победа может быть только у храбрых, а богатство у разумных. Но понимание категорий храбрости и разумности имело собственное буддийское содержание – храбрость – это отсутствие страха в душе, а не внешняя бравада, разумность – это отсутствие алчности в душе, а не внешняя рациональность. Акцент на внутренний аспект совершенствования обусловил производность внешнего аспекта, внешних условий жизни от этого внутреннего состояния души.

Буддисты всегда подчеркивали, что не может нищий учить богатого, не может больной лечить здорового. Не случайно Шакьямуни принадлежал к царскому роду и владел несметными богатствами. Отказавшись от них, он поставил себя выше их. И только тот, кто действительно не зависим ни от чего, может учить непривязанности. Но промежуточным этапом совершенствования лежит улучшение своих внешних условий жизни, если не этой, то уже точно следующей. Тот, кто много жертвует, получает богатство, тот, кто не гневается, получает добрых родственников. Но главное, это не внешнее проявление, а внутреннее состояние, которому и соответствуют внешние условия.

Соответственно, каждый, вступающий на буддийский путь совершенствования, знал, что он хочет на данном этапе совершенствования. В этом плане примечательна книга Ляофаня *«Четыре наставления Ляофаня»* (Ляофань сысюнь, 了凡四训), мирского последователя буддийского учения, жившего в период династии Мин (1380-1644 гг.). Недовольство своей предсказанной судьбой – отсутствие сына, короткая продолжительность жизни и низкий административный статус сподвигнуло его встать на буддийский путь совершенствования, в результате чего у него родился сын, повысился административный статус и прожил он 74 года. Свой опыт он и изложил в качестве наставления своему сыну в вышеуказанной книге.<sup>1</sup> Примечательно, что все эти 3 стороны жизни всегда служили в Китае социальным аксиологическим эталоном.

---

<sup>1</sup> См.: 修福积德造命法. 了凡四训讲记 (Совершенствование счастья, накопление добродетели, создание своей судьбы. Рассуждения о «Четырех наставлениях Ляофаня»).

Для простых людей буддийское учение предлагало конкретные методы совершенствования для улучшения условий настоящей жизни, как в случае с Ляо Фанем, в отличие от того же христианства, и в то же время, как и христианство, гарантировало посмертное воздаяние. Для экономико-политической элиты также привлекательным было сохранение и улучшение своего настоящего статуса и посмертное повышение своего материального, социального и космологического статуса. Для интеллектуалов буддизм предоставлял весьма утонченную и разработанную философию буддийских сутр и шастр, а также методы совершенствования для развития мудрости и достижения высшего просветления. Немаловажным фактором для привлечения адептов служили сверхъестественные способности, как побочный результат совершенствования. И хотя для «продвинутых» адептов данные способности не представляли особой важности, для простых мирян они вполне могли служить целью совершенствования.

В буддизме Махаяны, доминирующем в Китае, два подхода к женскому вопросу сохранили свою актуальность и получили дальнейшее обоснование. С одной стороны, женщины приравнивались к мужчинам в возможности обрести полное и окончательное просветление в настоящей жизни. Встречаются и упоминания о женщинах-архатах.<sup>1</sup> И как наиболее яркий пример признания равного духовного статуса женщин и мужчин можно привести китайскую феминизацию бодхисаттвы Авалокитешвары, превратившегося в Китае в бодхисаттву-женщину Гуаньшиинь, или сокращенно Гуаньинь (Внимающая Звукам Мира, Гуаньшиинь, 观世音). В «Вималакирти нирдеша сутре» говорится об относительности мужского и женского образа для просветленного сознания, когда небесная богиня преобразовала Шарипутру в женщину, а сама преобразовалась в мужчину.<sup>2</sup> Более того, данный подход был использован и в политической жизни Китая, когда первая китайская императрица У Цзэтянь (武则天, годы жизни 624-705

---

<sup>1</sup> См.: 贫人夫妇叠施得现报品第二十五 // 贤愚经卷第五p0383a-b // 大正新修大藏经 № 0202 (13 цз.) (Сутра о мудрости и глупости).

<sup>2</sup> См.: 维摩诘经卷下p0528-9 // 大正新修大藏经 № 0474 (2 цз.) (Вималакирти нирдеша сутра).

гг.) была провозглашена воплощением Будды Майтреи.<sup>1</sup>

Но все же подобное духовное равенство и физическая относительность в большей степени характеризовали теоретический аспект буддийского учения, направленного на ликвидацию дуалистического подхода к миру и провозглашавшего единство всего сущего.

Но более характерным как для буддизма в целом, так и для китайского буддизма в частности, в силу абсолютного доминирования мужчин, было в определенной степени уничижительное отношение к женщинам. Сохранился более жесткий регламент жизни в сангхе монахинь по сравнению с монахами, что и характеризует преобладание данного подхода в практической плоскости буддийского учения. В большинстве случаев женское существование считалось более низким в космологической иерархии, и для достижения полного и окончательного просветления им было необходимо переродиться мужчинами, что естественным образом отодвигало женщин на второй уровень. В некоторых весьма авторитетных текстах Махаяны подобный уничижительный подход к женщинам проходит весьма откровенно. Так в «Йогачара-бхуми шастре» (Юйцзя шиди лунь, 瑜伽师地论) говорится: «Не может женщина достичь *высшее и совершенное просветление* (ушан чжэндэн пути, 无上正等菩提). По какой причине? Потому что все бодхисаттвы в прошлом бесчисленное количество калп оставляли женское тело и спокойно сидели в чудесном просветлении уже не женщинами. У всех существ женского рода природа обладает большой омраченностью и большой хитростью (злой мудростью, эхуэй, 恶慧). Поэтому не может тело, от природы обладающее большой омраченностью и большой хитростью, достичь высшее и совершенное просветление».<sup>2</sup>

В «Маха праджня-парамита шастре» также красной нитью проходит «мужской подход»: «Из всех болезней живых существ болезнь женщиной самая тяжелая».<sup>3</sup> И также весьма уничижительно рассматривается

---

<sup>1</sup> См.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 28.

<sup>2</sup> 瑜伽师地论卷第三十八p0500a // 大正新修大藏经 № 1579 (100 цз.) (Йогачара-бхуми шастра).

<sup>3</sup> 大智度论卷第十四p0166a // 大正新修大藏经 № 1509 (100 цз.) (Нагарджуна. Маха праджня-парамита

психология женщин: «Сознание женщин не различает благородное или подлое, а подчиняется только своим страстям». <sup>1</sup> В результате чего приводится однозначный и категоричный вывод: «Сознание женщин не может постичь истинной реальности». <sup>2</sup>

И даже на религиозном уровне буддийского учения наблюдалось доминирование «мужского подхода». Самое популярное направление религиозного китайского буддизма школа «Чистой земли» провозглашало, что после добродетельной жизни и молитв в честь Будды Амитабхи женщина перерождается на земле этого Будды, так называемой *Чистой земле Западного края безграничной радости* (Сифан цзилэ цзинту, 西方极乐净土), уже не в женском образе. Таков был 35-ый из 48-ми обетов монаха Дхармакары (Фацзан бицю, 法藏比丘), будущего Будды Амитабхи. <sup>3</sup>

Таким образом, китайский буддизм в отношении женского вопроса продолжил основные тенденции раннего буддизма. В теоретическом аспекте за женщинами признавалась возможность просветления в настоящей жизни, но на практике они были отодвинуты на второй уровень социальной базы, осуществляющий лишь накопление заслуг, с целью получения более выгодного для полного просветления перерождения.

В отношении *закоренелых грешников* (иччхантика) буддизм Махаяны и, соответственно, китайский буддизм совершили кардинальное теоретическое переосмысление. Ранний буддизм полностью отказывал этой категории в возможности просветления даже в отдаленном будущем. <sup>4</sup> Но с развитием концепции *природы Будды* встал вопрос о ее наличии у *закоренелых грешников*. С подачи Даошэна, опирающегося на «*Нирвана сутру*», данный вопрос стал решаться положительно, в результате чего *закоренелые грешники* получили возможность очищения своего крайне загрязненного сознания, накопления заслуг и полного просветления в одном из будущих

---

шастра).

<sup>1</sup> Там же, p0166b.

<sup>2</sup> Там же, p0166a.

<sup>3</sup> См.: 佛说无量寿经卷上p0268c // 大正新修大藏经 № 0360 (2 цз.) (Сутра созерцания Будды Амитауса).

<sup>4</sup> См.: 佛性论卷第一p0787-88 // 大正新修大藏经 № 1610 (4 цз.) (Васубандху. О природе Будды).

перерождений. Сами же *закоренелые грешники* стали пониматься как те, кто в силу большого омрачения не способны понять буддийские истины, за которые часто признавались истины именно Махаяны, и в силу этого не способны достичь полного освобождения в том смысле, в котором его понимает Махаяна.<sup>1</sup>

В результате, можно сказать, что социальная база китайского буддизма была в определенной степени расширена по сравнению с ранним буддизмом. Количество тех, кто имел возможность постигнуть полное и окончательное просветление в настоящей жизни, или социальная база первого уровня, было расширено за счет уменьшения значения внешних условий для просветления и, в первую очередь, сангхи, которая, тем не менее, сохранила свое значение как центральное звено функционирования буддийского учения. Количество тех, кто имел возможность принять буддийское учение в целях накопления благих заслуг и постепенного совершенствования, или социальная база второго уровня, также было расширено за счет *закоренелых грешников*, получивших надежду на будущее просветление.

Дифференциация социальной базы буддийского учения позволяла варьировать различные методы совершенствования, имеющие различные уровневые цели. Подобная дифференциация социальной базы и промежуточных целей в контексте общего направления совершенствования более или менее четко представлена в «Сутре в 42 чжана»: «Если человек избежит плохих перерождений и обретет форму человеческого существования – это трудно. Даже если он обретет человеческое существование, избежать рождения женщиной и родиться мужчиной трудно. Даже если родился мужчиной, трудно иметь совершенными шесть корней (органы чувств). Даже если имеешь совершенные шесть корней – трудно родиться в Китае. Даже если родился в Китае – трудно родиться во время прихода Будды. Даже если родился во время прихода Будды – трудно встретить постигшего Путь. Даже если встретил постигшего Путь, трудно пробудить веру в сознании. Даже если в сознании пробудил веру, трудно

---

<sup>1</sup> См.: Там же, 卷第二p0800c.

направить сознание на просветление. Даже если направил сознание на просветление, трудно достичь состояния вне совершенствования и вне просветления».<sup>1</sup>

В конечном итоге, все промежуточные цели сводились к одной – достижение полного и окончательного просветления, в состоянии которого совершенствование и само просветление теряли свое значение. И все этапы движения на буддийском пути совершенствования имели иерархический характер и вели через все промежуточные цели именно к этому полному и окончательному просветлению.

Таким образом, социальная база китайского буддизма включала в себя людей с различным уровнем духовного развития, представляющих все социальные слои и группы. Каждому человеку буддизм предлагал, помимо посмертного воздаяния, конкретные методы улучшения своего физического состояния, материального, социально-политического и духовного статуса. Это вполне соответствовало традиционному менталитету китайцев, направленному на достижения в настоящей жизни, и помогло превратиться буддизму в один из устоев китайской цивилизации.

---

<sup>1</sup> 四十二章经, 36 (Сутра в 42 чжана).

### 3.2. Концепция самосовершенствования человека в раннем буддизме

*Совершенствование* (сюсин, 修行) является основополагающим аспектом буддийской *практики* (син, 行) и представляет собой отдельную часть буддийского учения наряду с *учением* (цзяофа, 教法), *теорией* (лифа, 理法) и *учением о результате* (гофа, 果法).<sup>1</sup> Эти четыре аспекта буддийского учения, а если выражаться точнее, то Дхармы, как одного из трех сокровищ, Юаньчжао (元照, 1048-1116 гг.) объясняет следующим образом: «Хотя Махаяна и Хинаяна различаются, но не выходят за рамки *учения, теории, практики и результата*. По причине *учения* проявляется *теория*. Опираясь на *теорию*, возникает *практика*. Вследствие *практики* может быть достигнут *результат*».<sup>2</sup> Само понятие *практика* имеет смысл *осуществление обетов, сосредоточения и мудрости*,<sup>3</sup> и в общем смысле означает *осуществление буддийского учения*, а понятие *совершенствование* – *совершенствование этой самой практики*, что представляет собой единое целое – вне *практики* не может быть *совершенствования*, вне *совершенствования* не может быть *практики*.

Таким образом, *практика совершенствования*, являясь основополагающей частью буддизма, обуславливает практическую сторону буддийского учения и определяется различными методами достижения сотериологического и аксиологического идеалов, изменение которых вело и к изменениям методов их достижения.

С самого начала конечной сотериологической целью совершенствования буддийского учения была провозглашена *нирвана* (непань, 涅槃), которая в психологической плоскости понималась как угасание жажды и внутреннее успокоение – «Если ты успокоился, ... ты достиг нирваны: в тебе нет

---

<sup>1</sup> См.: 大乘本生心地观经卷第二p0299b // 大正新修大藏经 № 0159 (8 цз.) (Сутра Махаяны созерцания изначального сознания).

<sup>2</sup> 佛说阿弥陀经义疏p0356c // 大正新修大藏经 № 1761 (1 цз.) (Юаньчжао. Объяснение смысла Амитабха сутры).

<sup>3</sup> См.: 大乘本生心地观经卷第二p0299b // 大正新修大藏经 № 0159 (8 цз.) (Сутра Махаяны созерцания изначального сознания).

раздражения»<sup>1</sup> и – «Успокоение же в непривязанности – это у нас высшая цель».<sup>2</sup> На это и был направлен восьмеричный благородный путь, так называемая четвертая благородная истина, провозглашенная Буддой, и представляющий собой универсальный метод совершенствования. Этот путь фактически охватывал всю жизнедеятельность человека в его самосовершенствовании, начиная с его мировоззрения и кончая практикой психической саморегуляции в состоянии успокоения.

Так, *правильное понимание* (чжэнцзянь, 正见), первое звено на пути совершенствования, подразумевало принятие мировоззрения буддизма, его взгляд на жизнь человека как на страдание. Ощущение и понимание страдания этой жизни, придание этому ощущению негативной характеристики, должно было подтвердить направление практики учения на ликвидацию чувственного переживания этого мира. В «*Сутре о восьмеричном пути*» (Фошо бачжэндао цзин, 佛说八正道经) *правильное понимание* объясняется следующим образом: «Вера в [необходимость] подаяния, вера в [необходимость] ритуала, вера в храм, вера в добрые и злые деяния и естественность счастья, вера в родителей, вера буддийским проповедникам, вера в достижимость пути, вера в осуществление и принятие благородных истин. [Вера в возможность] самостоятельного усердного постижения и собственного становления в этой жизни и в последующих жизнях».<sup>3</sup>

Но в отличие от того же христианства, где вера предшествует пониманию и знанию, в буддизме изначально подчеркивался приоритет понимания, осознания основополагающих положений буддийского учения на рационально-эмпирическом уровне, опирающийся на личный опыт человека.<sup>4</sup> В «*Дхаммападе*» сказано: «Нет размышления у того, кто не знает; нет знания у того, кто не размышляет. У кого же и размышление, и знание,

---

<sup>1</sup> Дхаммапада, 134.

<sup>2</sup> Вопросы Милинды. С. 84.

<sup>3</sup> 佛说八正道经p0505a // 大正新修大藏经 № 0112 (1 цз.) (Сутра о восьмеричном пути).

<sup>4</sup> См.: Лепехов С.Ю. Герменевтика буддизма. С. 9.



тот, действительно, близок к нирване».<sup>1</sup> Эти слова удивительно близки словам Конфуция: «Если учиться и не размышлять, то это приводит к заблуждению. Если размышлять и не учиться, то это приводит к опасности».<sup>2</sup> И это лишь подтверждает общую линию этих двух учений, направленную на рационализацию сознания.

Адепт, ощутивший и принявший концепцию страдания, должен был утвердиться в своем намерении избавиться от этого страдания, что являлось вторым звеном благородного пути. *Правильная мысль* или *правильная решимость* (чжэнсывэй, 正思惟), второе звено восьмеричного пути, подразумевала понимание основных истин и концепций буддизма и осознание своей решимости приложить волевое усилие на пути совершенствования. В «Сутре о восьмеричном пути» *правильная решимость* характеризуется как «стремление отбросить страсти, покинуть дом, не гневаться, не сердиться и не раздражаться».<sup>3</sup> Личное стремление и усилие признавалось в буддизме решающим фактором совершенствования, что неоднократно указывается в буддийских текстах: «Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь».<sup>4</sup>

Таким образом, первые два звена восьмеричного благородного пути характеризуются направленностью на изменение базовых основ мировоззрения адепта. Изменение жизненной установки и мироощущения человека, выражающееся в отражении этой жизни как страдания, было обусловлено изменением эмоционального и рационального содержания индивидуального сознания под влиянием категории страдания ее концептуального объяснения. В свою очередь, это являлось побудительным мотивом для изменения условий жизни и стремления выйти из круговорота сансары.

Последующие три звена восьмеричного благородного пути характеризуются социальной направленностью совершенствования. На

---

<sup>1</sup> Дхаммапада, 372.

<sup>2</sup> 论语, II, 15 (Лунь-Юй).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Дхаммапада, 380.

первый план здесь выходят понятия добро и зло, но понятия эти несли не социальное, а психологическое содержание. Все действия направленные на удовлетворение чувственных потребностей объявлялись порочными, и наоборот, все действия направленные на сдерживание своей эмоциональной жизни объявлялись добродетельными. Иначе говоря, понимание добра и зла в раннем буддизме имело не социальную, а психологическую направленность в контексте совершенствования и спасения, что прекрасно выразил Л.Е. Янгутов: «Дурные деяния осуждаются постольку, поскольку они порождают новые желания и страсти, укрепляют человека в его самомнении и самоутверждении, т.е. укрепляют его убежденность в реальности собственного Я».<sup>1</sup>

В результате, в основу совершенствования был положен принцип сдерживания чувственной обусловленности жизнедеятельности, а сама сдержанность чувств провозглашалась главной добродетелью: «Сдержанность зрения – хороша, сдержанность слуха – хороша, сдержанность обоняния – хороша, сдержанность языка – хороша».<sup>2</sup> Сдержанность чувств, в свою очередь, обуславливала ограничение чувственной обусловленности жизнедеятельности, выражающейся в сдержанности в речи, поступках и мыслях. Это соответствовало третьему, четвертому и пятому звеньям восьмеричного благородного пути.

Так, *правильная речь* (чжэн-юй, 正语), третье звено восьмеричного пути, характеризуется ограничением и сдержанностью в речи, и в различных источниках может характеризоваться по-разному с использованием различных понятий. В «Сутре о восьмеричном пути» *правильная речь* определяется как «не лицемерить (булянхуа, 不两舌, дословный смысл – в различных ситуациях говорить одно), не сплетничать, не ругаться и не лгать».<sup>3</sup> В других источниках *правильная речь* может объясняться и по-другому: «Воздерживаться ото лжи, воздерживаться от злословия,

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. С. 30.

<sup>2</sup> Дхаммапада, 360.

<sup>3</sup> 佛说八正道经p0505a // 大正新修大藏经 № 0112 (1 цз.) (Сутра о восьмеричном пути).

воздерживаться от грубых выражений, воздерживаться от легкомысленного разговора – называется правильной речью».<sup>1</sup>

*Правильное действие* (чжэн-е, 正业), четвертое звено восьмеричного пути, характеризуется отсутствием чувственной обусловленности любых действий, совершаемых адептом, – «Когда страстный ест... он испытывает ощущение вкуса и испытывает страсть к вкусу; а когда бесстрашный ест, он испытывает ощущение вкуса, но не страсть к вкусу».<sup>2</sup> Другими словами, не чувства и желания должны обуславливать поступки, а рациональное осмысление необходимости поддержания и сохранения своей жизни. В «Сутре о восьмеричном пути» *правильное действие* характеризуется более конкретно и понимается как «не убивать, не воровать и не прелюбодействовать».<sup>3</sup>

В то же время, Будда предостерегал от излишнего и сурового аскетизма, ибо тот наносил вред телу и здоровью. Ограничения и сдержанность не должны были переходить меру и вредить физическому и психическому здоровью: «Монахи не прилепляются к телу, а заботятся о нем, чтобы блюсти воздержание».<sup>4</sup>

*Правильный образ жизни* (чжэнмин, 正命), пятое звено восьмеричного пути, представляет собой логическое продолжение *правильных действий* и характеризуется, прежде всего, сдержанностью во всех своих желаниях, что соответствует постоянной сдержанности в своих мыслях от чувственной обусловленности и соотнесенного с нею внутреннего эгоизма. Ибо удовлетворение желаний, как правило, характеризуется потребительским отношением к миру, и чем больше человек получает, тем больше ему нужно. Это потребительское отношение к миру, обусловленное эгоистической направленностью сознания, в большинстве случаев встречает такое же со стороны других людей, что с необходимостью ведет к конфликтам, и, вследствие этого, порождает различное зло. Добро же всегда требует некой

---

<sup>1</sup> Цит. по: Радхакришнан С. Индийская философия. С. 367.

<sup>2</sup> Вопросы Милинды. С. 114.

<sup>3</sup> 佛说八正道经p0505a // 大正新修大藏经 № 0112 (1 цз.) (Сутра о восьмеричном пути).

<sup>4</sup> Вопросы Милинды. С. 112.

жертвенности, можно сказать отдачи себя, что с необходимостью вводит человека в рамки самоограничения. Поэтому сдерживание чувственной обусловленности жизнедеятельности, характеризующееся внутренним очищением от чувственных желаний, своим следствием имело добродетельное поведение в социальном плане.

В *«Сутре о восьмеричном пути»* *правильный образ жизни* характеризуется следующим образом: «Ученик, который услышал об истинном пути и стремится к Учению Будды, не должен делать то, что не соответствует этому Учению. Есть пищу, лежать на кровати и даже во время болезни нужно стремиться к соответствию с истинным Учением, нельзя делать то, что не соответствует Учению».<sup>1</sup> Таким образом, *правильный образ жизни*, являясь заключительным звеном в социальной направленности совершенствования, подводил и подготавливал адепта к психической направленности совершенствования, чем и характеризуются последние три звена восьмеричного благородного пути.

Так, *правильное усилие* (чжэнцзинцзинь, 正精进), шестое звено восьмеричного пути, подразумевает уже не просто принятие и понимание концептуальных положений буддийского учения, а волевое усилие на подключение психических процессов на осознание страдания и средств избавления от него. Это происходит посредством постоянного контролирования своих мыслей через рационализацию жизнедеятельности и методов совершенствования. Решающее значение в этом играли концепция *не-Я* (не-душа) и *закон причинно-зависимого происхождения* – основополагающие концепции раннего буддизма. Человек это не что иное, как совокупность обусловленных и необусловленных дхарм, и именно благодаря различию дхарм возможно устранение потока обусловленных дхарм и культивирование необусловленных дхарм, что и было возможным только при правильной направленности мыслительной деятельности, определяемой *правильным усилием*. В *«Сутре о восьмеричном пути»*

---

<sup>1</sup> 佛说八正道经p0505a // 大正新修大藏经 № 0112 (1 цз.) (Сутра о восьмеричном пути).

*правильное усилие* характеризуется следующим образом: «Стремление покинуть сансару должно соответствовать всем действиям и осуществляться через правильное усилие сообразно причинам и условиям. Также нужно неустанно придерживаться решимости в продвижении правильного усилия».<sup>1</sup>

В итоге, волевое усилие на осознание себя в качестве *не-Я*, на осознание обусловленных дхарм, которые подлежат устранению и необусловленных дхарм, которые подлежат культивированию, определяло контролирование своей мыслительной деятельности в рамках совершенствования. Другими словами, адепт направляет все свои мысли от их эмоциональной обусловленности в рамки рациональной обусловленности совершенствования.

*Правильное усилие* подводит адепта к следующему, седьмому звену восьмеричного благородного пути – к *правильной осознанности* (чжэннянь, 正念). В «Сутре о восьмеричном пути» *правильная осознанность* определяется так: «Все действия по выходу из сансары должны соответствовать последовательности мыслей, которые не заблуждаются и не следуют желаниям».<sup>2</sup> Являясь логическим продолжением *правильного усилия*, *правильная осознанность* обуславливает внутреннюю дисциплину умственной деятельности, сохранение рациональной последовательности мыслей. Если *правильное усилие* имело основную направленность на рационализацию, прекращение эмоциональной обусловленности мыслительной деятельности, то *правильная осознанность* имеет направленность на сохранение этой рационализации в рамках концептуальной догматики совершенствования.

*Правильная осознанность* имело четыре базовых основания (сынъяньчжу, 四念住), определяющих принцип рационализации мыслительной деятельности. Это *осознанность тела* (гуаньшэнь няньчжу, 观身念住), *осознанность ощущений* (гуаньшоу няньчжу, 观受念住), *осознанность*

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

мысли (гуаньсинь няньджу, 观心念住) и осознанность дхарм (гуаньфа няньджу, 观法念住).<sup>1</sup> Принцип совершенствования четырех базовых оснований осознанности описан в «Большой сутре об основах осознанности» (Дигха Никая, 22), в которой более чем подробно приводится методология рационализации сознания.<sup>2</sup>

Так, осознанность тела подразделяется на осознанность дыхания,<sup>3</sup> осознанность положения тела, осознанность через бдительность, созерцания нечистоты тела, созерцания стихий (четырёх элементов, из которых состоит тело), девять созерцаний на кладбище. В результате, «осознанность соотносится с мыслью "тело существует" по мере необходимости, только ради знания и осознанности, и он живет независимо и ни к чему не привязан в мире».<sup>4</sup> Иначе говоря, адепт воспринимает относительность своего телесного существования, и, следовательно, всей его чувственной и эмоциональной обусловленности жизнедеятельности, вырабатывает отстраненное отношение к телесным потребностям, что является не чем иным как абсолютной рационализацией этой самой жизнедеятельности.

Осознанность ощущений продолжает линию осознанности тела и характеризуется интроспекцией своих чувств и эмоций, или, иначе говоря, адепт на более глубинном уровне рационализирует эмоционально-чувственную обусловленность жизнедеятельности.

Осознанность мысли или ума характеризуется уже целостной интроспекцией состояния сознания и направления мыслительной деятельности, то есть адепт охватывает и определяет целостную картину своего сознания, его различных состояний и тенденций.

Осознанность дхарм или созерцание качеств ума подразделяется на

---

<sup>1</sup> См.: 佛法要义. С. 217-222 (Чэнь Яньджу. Основной смысл буддизма).

<sup>2</sup> См.: Махасатипаттхана сутра. Так же См.: Сатипаттхана сутра (Мадджхима Никая, 10).

<sup>3</sup> Методы и техника осознанности дыхания описаны в «Анапана-сати сутре», одной из самых первых переведенных сутр в Китае.

<sup>4</sup> Махасатипаттхана сутра.

осознание пяти препятствий (чувственное желание, недоброжелательность, лень и сонливость, беспокойство, неуверенность), осознание пяти групп привязанностей (5 скандх), осознание шести внутренних и внешних сфер чувств (12 аятан), осознание семи факторов просветления (осознанность, различение качеств ума, настойчивость, восторг, безмятежность, сосредоточение, беспристрастие) и обстоятельное осознание четырех благородных истин.<sup>1</sup>

В этой рационализации сознания решающее значение играли категории буддийского учения и подробная классификация дхарм, которая позволяла анализировать свой внутренний мир на первичные ощущения. То есть происходило исследование своей эмоциональной жизни, чтобы избавиться от чувственной обусловленности и подвести жизнедеятельность к рациональной обусловленности. Таким образом, происходила полная рационализация жизнедеятельности в контексте классификации дхарм. Ведь в гносеологическом плане дхарма как носитель признака являлась именно определением-понятием, связанным с этим признаком, поэтому рационализация в раннем буддизме имела абсолютно психологический контекст с интроспективным характером.

В результате всей этой интроспективной рационализации адепт последовательно воспринимает относительность своего существования и своей мыслительной деятельности. Рассматривая себя как бы со стороны, он полностью выходит за рамки эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности и входит в рамки абсолютно рационального отношения к своему существованию. В свою очередь, это подводит к последнему, восьмому звену восьмеричного пути - *правильному сосредоточению* (чжэндин, 正定).

*Правильное сосредоточение* или *самадхи* представляет собой метод созерцания, уходящий корнями в культуру психической регуляции Древней Индии. Буддисты также весьма активно использовали созерцание как

---

<sup>1</sup> См.: Махасатипаттхана сутра.

действенный метод совершенствования: «У созерцания много достоинств... созерцая, достигли всеведения все татхагаты, и прилежат они созерцанию, убедившись, что оно приносит благо».<sup>1</sup> В «Сутре о восьмеричном пути» *правильное сосредоточение* характеризуется следующим образом: «Стремление покинуть сансару должно соответствовать прекращению различающих мыслей, прекращению образов, прекращению эгоистической устремленности, прекращению кармической деятельности. В результате этого отсутствует целенаправленная деятельность, не совершаются грехи, и прекращается кармическое воздаяние».<sup>2</sup>

Практика *самадхи* имеет 8 уровней сосредоточения (бадин, 八定). Нахождение на любом из этих восьми уровней сосредоточения в зависимости от уровня практикующего и цели практики позволяет успокоить деятельность сознания, прекратить его волнение. Подобное созерцание на одном из этих восьми уровней определяется как *шаматха* (успокоение, невозмутимость, чжи, 止).<sup>3</sup>

Первые четыре уровня сосредоточения осуществляются в *сфере форм* (сэцзе, 色界) и определяются как 4 дхьяны (сычаньдин, 四禅定). В «Самадхи сутре» (Ангуттара Никая, IV.41) они последовательно характеризуются следующим образом:

«При этом, ... монах, – уединившись таким образом от чувственных желаний, уединившись от неумелых умственных качеств, – входит и пребывает в первой дхьяне: в восторге и счастье, рожденных уединением, сопровождаемых рассуждением и изучением.

С остановкой рассуждения и изучения, он входит и остается во второй дхьяне: восторг и счастье, рожденные сосредоточением, объединение сознания, свободным от рассуждения и изучения, внутренняя уверенность.

С угасанием восторга, он пребывает в беспристрастии, с осознанностью и безупречным постижением; и испытывает физическое счастье. Он входит и

---

<sup>1</sup> Вопросы Милинды. С. 159.

<sup>2</sup> 佛说八正道经p0505a // 大正新修大藏经 № 0112 (1 цз.) (Сутра о восьмеричном пути).

<sup>3</sup> См.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. С. 208; Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С. 189-190.



остаётся в третьей дхьяне, и о нём благородные говорят: "В счастье живет тот, кто беспристрастен и осознает".

С отбрасыванием счастья и страдания, – так же, как перед этим исчезли радость и горе, – он входит и остаётся в четвертой дхьяне: осознанности, очищенной беспристрастием, ни счастье, ни страдание».<sup>1</sup>

Последующие 4 уровня осуществляются в *сфере не-форм* (усэцзе, 无色界) и определяются как 4 уровня созерцания пустоты (сыкундин, 四空定). В «*Ниббанасукха сутре*» (Ангуттара Никая, IX.34) они последовательно характеризуются следующим образом:

«Далее монах, полностью выйдя за пределы восприятий (физической) формы, с исчезновением восприятий сопротивления, и не обращая внимания на восприятия разнообразия, думая: "Бесконечное пространство", входит и пребывает в сфере бесконечности пространства.

Далее монах, полностью выйдя за пределы сферы бесконечности пространства, думая: "Бесконечное сознание", входит и пребывает в сфере бесконечности сознания.

Далее монах, полностью выйдя за пределы сферы бесконечности сознания, думая: "Ничего нет", входит и пребывает в сфере отсутствия.

Далее монах, полностью выйдя за пределы сферы отсутствия, входит и пребывает в сфере ни восприятия, ни не-восприятия».<sup>2</sup>

Таким образом, в ходе практики четырех дхьян адепт прекращает воздействие на сознание влияния окружающей среды и вообще какого-либо восприятия, в результате чего функционирование органов чувств прекращается, и адепт полностью погружается в свой внутренний духовный мир. В ходе практики созерцания пустоты адепт затормаживает волнение своих дхарм, в результате чего вся его жизнедеятельность сильно затормаживается.<sup>3</sup>

В результате, практику *самадхи* можно обозначить как прекращающий

---

<sup>1</sup> Самадхи сутра.

<sup>2</sup> Ниббанасукха сутра.

<sup>3</sup> См.: Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С. 190.

аспект просветления, призванный прекратить воздействие и влияние омрачения на сознание и жизнедеятельность человека. И, несмотря на то, что восьмеричный благородный путь завершается на практике *самадхи*, практика созерцания, как метод совершенствования сознания, не ограничивается этой практикой *самадхи*. Заслуга буддизма заключается в том, что помимо прекращающего аспекта просветления, существующего и в других системах психической регуляции Древней Индии, буддизм выдвинул и продуцирующий аспект просветления, практику *випашьяны* (гуань, 观).

Практика *випашьяны* является развитием на более высоком уровне совершенствования техники созерцания и представляла собой комплекс психических практик по сосредоточенному созерцанию основных доктринальных положений буддийского учения (четыре благородные истины, закон причинно-зависимого происхождения, концепция *не-Я* и другие). Целью этой практики служило создание условий для культивирования интуитивной мудрости *праджня*, основополагающего условия состояния святости.<sup>1</sup> Практика *випашьяны* определяла позитивный аспект созерцания, в ходе которого основные буддийские истины продуцировались на окружающий мир, что во многом способствовало развитию креативного потенциала личности, способной уже на интуитивном уровне улавливать и понимать глубинные причинно-следственные отношения различных явлений, что и характеризовало такое психическое явление как *праджня*.

Практика *самадхи* и *випашьяны* венчала собой путь совершенствования в раннем буддийском учении и подразумевала выход за рамки обычного мировосприятия, прекращение обычной мыслительной деятельности, включая и рациональную интроспекцию. Иначе говоря, данный уровень практики являлся дальнейшим развитием психики человека уже на новом уровне сознания, выходящим за рамки как эмоционально-чувственной, так и рациональной обусловленности. В дальнейшем, в учении Махаяны этот аспект выйдет на первый план, но на данном этапе развития буддийского

---

<sup>1</sup> См.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. С. 208.

учения лишь немногие особо продвинутые адепты могли действительно практиковаться на этом уровне. Поэтому в раннем буддизме на первом плане задачей совершенствования была интроспективная рационализация сознания, обуславливающая контроль и прекращение эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности и, соответственно, ведущая к успокоению и прекращению жажды желаний.

Таким образом, благородный восьмеричный путь представлял собой теоретическую основу всеохватывающей практики совершенствования раннего буддизма, начиная от изменения мировоззрения и, через практику социального совершенствования, подводящую к психической регуляции процессов функционирования сознания. И уже в раннем буддизме намечаются тенденции усовершенствования и развития теоретико-практической основы данного универсального пути совершенствования личности, примером чему может служить развитие практики *vipaśьяны*.

В силу своей универсальности благородный восьмеричный путь как метод совершенствования мог быть использован всеми без исключения последователями буддийского учения. Но поскольку социальная база буддизма различалась, то и использование этого универсального метода совершенствования также различалось. Различные звенья этого пути соответствовали различным возможностям адептов, поэтому адепты с различными способностями и возможностями акцентировали усилия совершенствования на соответствующие им звенья этого пути. Также, в зависимости от характера природы человека различались и методы совершенствования, но в целом восьмеричный путь предлагал вполне конкретные и четко установленные методы совершенствования.

В соответствие с выделением двух уровней социальной базы буддизма, где первый уровень включал «продвинутых» адептов, стремящихся достичь полного и окончательного просветления в этой жизни, а второй уровень – тех, кто лишь накапливал благие заслуги для более благоприятного перерождения, с целью достичь полного просветления в одной из последующих жизней,

методы совершенствования также можно условно разделить на два уровня или аспекта – социальный уровень совершенствования и психический уровень совершенствования. Данное разделение является условным, поскольку они полностью взаимосвязаны и взаимообусловлены – социальный аспект совершенствования определял психический аспект, а психический аспект, уже в свою очередь порождал, обуславливал социальный аспект совершенствования.

Для того чтобы стать последователем буддийского учения и встать на буддийский путь совершенствования нужно перед буддийским учителем, раскаявшись во всех своих предыдущих прегрешениях, сложив перед грудью ладони, трижды произнести формулу «Я ищущу прибежища в Будде, я ищущу прибежища в Дхарме, я ищущу прибежища Сангхе». После этого обряда человек уже официально считается последователем буддийского учения.<sup>1</sup>

Будда (фо, 佛), Дхарма (фа, 法) и сангха (сэн, 僧) представляют три сокровища (саньбао, 三宝) и являются основой буддийского учения.<sup>2</sup> Чжи в своем трактате «Первоначальные врата ступеней мира дхарм» следующим образом описывает значение обряда принятия трех прибежищ: «Принятие трех прибежищ отвращает от заблуждения и возвращает к истине, и является корнем на пути к святости. Последователи трех Колесниц, принимая три прибежища, возвращаются к совершенствованию истинного смысла, и эти три прибежища являются началом этого совершенствования».<sup>3</sup>

Помимо этого, самого распространенного ритуала посвящения, Васубандху выделял еще 9 видов посвящения, существовавшие и практикующиеся в истории буддийского учения и демонстрирующие чрезвычайную гибкость буддийской религиозной идеологии в аспекте исторических форм прозелитации.<sup>4</sup>

Получив посвящение в последователи буддийского учения, адепт

---

<sup>1</sup> См.: 佛学入门手册. С. 87 (Основы буддийского учения).

<sup>2</sup> См.: 法界次第初门卷上之下(2)p0670b // 大正新修大藏经 № 1925 (6 цз.) (Чжи. Первоначальные врата ступеней мира дхарм).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Классическая буддийская философия. С. 440-441.

автоматически становился обладателем дисциплины *Пратимокши* (Болотимуча, 波罗提木叉), которая часто соотносится с *нравственностью* (шила, цзе, 戒) и *законами* (виная, люй, 律) и которая есть «добродетель, праведный образ жизни и соответствующая деятельность, а также самоконтроль». <sup>1</sup> Дисциплина *Пратимокши* представляла собой практическую основу совершенствования буддийского учения.

Уже в первоначальном буддизме выделяются несколько уровней обетов и соответствующие им стадии совершенствования, в основном совпадающие с уровнем развития адептов. В свою очередь это соответствовало дифференциации социальной базы буддийского учения и различию целей совершенствования, обуславливающие и различие методов совершенствования.

Так, первый уровень обетов представлял собой *5 обетов* мирских последователей (уцзе, 五戒), соответствующих первому рангу адептов буддийского учения, мужчин – *упасака* (юпосай, 优婆塞) и женщин – *упасика* (юпои, 优婆夷). 5 обетов мирских последователей составляют социальный аспект совершенствования и включают: не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать и не употреблять алкоголь. «*Сутра образов пяти обетов упасаки*» (Фошо юпосай уцзесян цзин, 佛说优婆塞五戒相经) подробно описывает не только виды и мотивы соответствующих деяний, но и обусловленное этими факторами воздаяние.<sup>2</sup> Данные 5 обетов являлись основой *нравственности* и своим результатом имели перерождение в следующей жизни среди людей, что подразумевало лишь сохранение либо некоторое улучшение условий существования своего космологического и социального статуса. Несмотря на то, что данный уровень обетов представлял социальный аспект совершенствования, его направление было на контролирование эмоционально-чувственной мотивации поведения, или, другими словами, на развитие сознания от эмоционального к рациональному

<sup>1</sup> См.: Введение в буддизм. С. 196.

<sup>2</sup> См.: 佛说优婆塞五戒相经 // 大正新修大藏经 № 1476 (1 цз.) (Сутра образов пяти обетов упасаки).

уровню функционирования.

Следующий уровень обетов представлял собой расширение и развитие 5 обетов мирских последователей и включал 8 обетов и постов (бацзечжай, 八戒齋). При этом первые 5 обетов также получали более расширенное толкование. Так, первый обет не убивать подразумевал не причинение вреда всем живым существам. Второй обет не воровать подразумевал, что не нужно брать то, что не принадлежит тебе. Обет не прелюбодействовать означал отказ от всех сексуальных контактов, даже с женой. Обет не лгать означал не говорить то, что не соответствует фактам. И обет не употреблять алкоголь подразумевал не употреблять любых опьяняющих напитков и веществ. Следующие обеты включали: шестой - не спать на высокой и широкой кровати, седьмой - не использовать косметику и украшения, а также не участвовать, не смотреть и не слушать художественные представления (танцевальные и музыкальные). И последний, восьмой обет, который назывался также *постом* (чжай, 齋) означал отказ от принятия еды в неурочное время (после обеда).<sup>1</sup>

Данные 8 обетов и постов являлись своего рода подготовительным этапом для перехода на более высокий уровень совершенствования, коим представлял уже статусы послушника или даже монаха. Фактически, принятие этих 8 обетов и постов означало отказ от обычной мирской жизни вне сангхи. Из этих 8 последние 3 обета и поста не имеют никакого отношения к добродетельному аспекту совершенствования, что весьма четко представляет основную тенденцию совершенствования буддийской личности – обуздание и выход за рамки эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности. Все те явления, которые провоцировали любые эмоционально-чувственные переживания, вне зависимости от направленности, в конечном итоге вели к увеличению омрачения. Соответственно, именно ограничение эмоционально-чувственной обусловленности и увеличение рациональной обусловленности

---

<sup>1</sup> См.: 受十善戒经十恶业品第一 // 大正新修大藏经 № 1486 (1 цз.) (Сутра принятия десяти обетов).

жизнедеятельности, так называемого памятования, и являлось основной задачей данного этапа совершенствования.

Последующий этап совершенствования представлял уровень *послушников* (шраманера, шами, 沙弥) и *послушниц* (шраманерика, шамини, 沙弥尼), и включал так называемые *малые обеты* (сяоцзе, 小戒) или *10 обетов* (шицзе, 十戒). Данный уровень обетов охватывал уже как социальный, так и психический аспекты совершенствования, и состоял из трех видов действий (сань-е 三业): телесные (шэнь-е, 身业), речевые (коу-е, 口业) и мыслительные (и-е, 意业), соотносящиеся с кармой тела, языка и сознания. В совокупности все эти 10 обетов выражали *10 злых* или *добрых деяний* (шишань, 十善 или ши-э, 十恶) в зависимости от угла рассмотрения.<sup>1</sup> Иначе говоря, 10 непозволительных с точки зрения буддийского учения деяний или *злых деяний* при отрицании становились *добрыми деяниями*, которые и выражались через вышеназванные 10 обетов.

Соответственно, обеты телесных действий включали в себя, во-первых, не причинять вреда всем живым существам (бушашэн, 不杀生), во-вторых, не брать то, что не принадлежит тебе (бутоудао, 不偷盗) и, в-третьих, не прелюбодействовать (буинь, 不淫), на данном уровне означающий отказ от всех сексуальных контактов. Обеты речи включали в себя, во-первых, не лгать (буван-юй, 不妄语), во-вторых, не лицемерить или сплетничать (不两舌), в-третьих, не ругаться (буэкоу, 不恶口) и, в-четвертых, не словоблудничать (буци-юй, 不绮语). Обеты сознания или мыслительной деятельности включали в себя, во-первых, не жадничать (бутань-юй, 不贪欲), во-вторых, не гневаться или раздражаться (бучжэньхуэй, 不嗔恚) и, в-третьих, не иметь ложных мыслей (буюйчи, 不愚痴).<sup>2</sup> Данный уровень обетов уже подразумевал не только полное осмысление или рационализацию своей физической деятельности и речи, но и полную рационализацию своей

---

<sup>1</sup> См.: 法界次第初门卷上之上(1) // 大正新修大藏经 № 1925 (6 цз.) (Чжии. Первоначальные врата ступеней мира дхарм).

<sup>2</sup> См.: 受十善戒经十恶业品第一 // 大正新修大藏经 № 1476 (1 цз.) (Сутра принятия десяти обетов).

мыслительной деятельности, выражающуюся в контроле над всеми своими мыслями и побуждениями.

10 обетов послушников также имели другую, социальную форму, напрямую развивая 8 обетов и постов, когда седьмое правило разделяли, и к получившимся девяти правилам добавляли десятый обет – не принимать в качестве подаяния деньги и драгоценности.

Следующий за послушниками и последний четвертый уровень обетов раннего буддизма представлял собой уровень *монахов* (бхикшу, бицю, 比丘) и *монахинь* (бхикшуни, бицюни, 比丘尼) и включал в себя так называемые *полные обеты* (цзюйцзучзе, 具足戒). На данный уровень обетов могли вступить лишь те, кому исполнилось 20 лет. Желающие вступить в сангху с 7 до 20 лет могли получить только статус послушников. До 7 лет в сангху не принимали.

Данные 4 уровня обетов не обязательно могли соблюдаться в строгой последовательности. Если человек ощущал в себе силы и возможности сразу принять полные обеты, он мог это сделать, при условии, что ему исполнилось 20 лет, и у него нет признаков двуполости. Иначе говоря, принятие полных обетов подразумевало возможность достижения полного и окончательного просветления, и те, кто не мог достичь полного и окончательного просветления в этой жизни в силу каких-либо объективных причин, не могли и рассчитывать на монашеский статус.

Женщины перед принятием полных обетов должны были помимо принятия «Восьми правил почитания» (бацзинцзе, 八敬戒) также принять на 2 года статус *шикшаманы* (шичамона, 式叉摩那), который включал в себя 6 обетов: не прикасаться к мужчине с грязными мыслями, не воровать, не причинять вреда живым существам, не лгать, не есть в неурочное время и не употреблять алкоголь. Как видно из перечня, данные обеты являлись сокращенным вариантом обетов послушников и подготавливали женщин к жизни в сангхе.

Количество обетов или правил для монахов и монахинь также



различалось. Так в распространенной в Китае основном тексте Винаи «Четыре части Винаи» (Дхармагупта Виная, Сыфэнь люй, 四分律) для монахов представлено 250 обетов или правил, для монахинь - 348 обета или правила.<sup>1</sup> В свою очередь, все обеты классифицировались по разделам.

Так, для монахов существует 8 разделов, включающих 250 правил или обетов:

1. 4 деяния, обозначающие поражение или обуславливающие исключение из сангхи (параджика, сы болои, 四波罗夷).
2. 13 деяний, требующих начального и последующего собрания сангхи (сангхадисеса, шисань сэнцань, 十三僧残).
3. 2 деяния, обозначающие как неопределённые, то есть результат зависит от решения сангха (анията, эр будин, 二不定).
4. 30 деяний, требующих расплаты и признания (ниссагия пачиттия, саньши нисаца боити 三十尼萨耆波逸提).
5. 90 деяний, требующих признания (пачиттия, цзюши боити, 九十波逸提).
6. 4 деяния, требующих признания определённой формы (патидесания, сы тишэни, 四提舍尼).
7. 100 инструкций (секхия, бай чжунсюе, 百众学).
8. 7 правил рассмотрения спорных вопросов, возникающих в сангхе (адхикарана саматха, ци мечжэн, 七灭净).<sup>2</sup>

Для монахинь существует 7 разделов, включающих 348 правил или обетов:

1. 8 деяний, обозначающие поражение или обуславливающие исключение из сангхи (параджика, ба болои, 八波罗夷).
2. 17 деяний, требующих начального и последующего собрания сангхи (сангхадисеса, шици сэнцань, 十七僧残).
3. 30 деяний, требующих расплаты и признания (ниссагия пачиттия, саньши

---

<sup>1</sup> В других текстах Винаи количество обетов различается. Так в «五分律» дано 258/377 обетов, в «摩诃僧祇律» - 218/280, в «十诵律» - 257/354 и т.д. См.: 中国佛教基础知识. С. 186 (Основные сведения по китайскому буддизму).

<sup>2</sup> См.: Пратимокша – сутра.

шэдо, 三十舍墮).

4. 178 деяний, требующих признания (пачиттия, байцишиба даньци, 百七十八单提).

5. 8 деяний, требующих признания определённой формы (патидесания, ба тишэни, 八提舍尼).

6. 100 инструкций (секхия, байчжунсюе, 百众学).

7. 7 правил рассмотрения спорных вопросов, возникающих в сангхе (адхикарана саматха, ци мечжэн, 七灭净).

Все эти правила и обеты, представляющие социальный аспект совершенствования, вводили адептов в рамки строго контролируемого поведения, обусловленное рациональным осмыслением своих действий и не допускающее эмоционально-чувственную мотивацию. Соответственно, основополагающим аспектом каждого уровня совершенствования было изменение, прежде всего, сознания, как обуславливающей причины нашего поведения, и основной упор делался не на внешнюю сторону, а на внутреннюю, о чем вполне конкретно говорится в *«Дхаммападе»*: «Только послушанием и ритуалами или также многоученостью, или же достижением самоуглубления, или одиноким ночлегом – я не достигну счастья архатства, недостижимого для простых мирян».<sup>1</sup>

В результате, обеты не должны были закрыть главную цель практики совершенствования, ради которой Будда был готов пожертвовать всеми предписаниями:

«... некий монах пришёл к Просветлённому ... и сказал:

- Господин, уже более чем 150 правил поведения собраны для того, чтобы повторять их каждые две недели. Я не могу совершенствовать себя в соответствии с ними.

- Можешь ли ты совершенствоваться в соответствии с тремя правилами: правилом возрастающей добродетели, правилом возрастающего осознания, правилом возрастающей мудрости?

---

<sup>1</sup> См.: Дхаммапада, 271-272.

- Да, я могу ...

- Тогда совершенствуй себя в соответствии с этими тремя правилами. Когда ты будешь совершенствоваться в соответствии с этими правилами, страсть покинет тебя, ненависть покинет тебя, заблуждения покинут тебя. Когда тебя оставят страсть, ненависть и заблуждения, ты не будешь делать ничего плохого, не будешь совершать никакого зла».<sup>1</sup>

Иначе говоря, без изменения психики невозможно изменить поведение, поскольку именно она обуславливает все наши действия, и значение буддийского учения как мировой религии и как учения направленного на совершенствование и развитие личности заключается именно в этом акцентированном развитии и совершенствовании психики и сознания. Данное развитие психики и сознания вполне соответствовало структуре их функционирования, и заключалось в переходе от эмоционального уровня к рациональному уровню, что представляло более высокий уровень функционирования сознания.

Подобная рационализация сознания на этапах совершенствования требовала уменьшения эмоционального воздействия на практикующих, что с неизбежностью влекло сокращение до минимума социальных связей. Неслучайно, те адепты, которые желали достичь полного просветления в этой жизни, разрывали все прежние социальные связи и уходили в сангху, где и совершенствовали свое сознание в новых социальных условиях, теоретически соответствующих для этого совершенствования. Социальные отношения вне сангхи сохранялись лишь для сохранения жизнеобеспечения самой сангхи, и представляли собой тот социальный аспект совершенствования, который полностью обуславливался психическим аспектом и в определенной степени служил показателем уровня совершенствования адепта.

В свою очередь, два аспекта практики совершенствования буддийского учения (психический и социальный) определяли две взаимообусловленные цели совершенствования личности. Это достижение сотериологического

---

<sup>1</sup> Пратимокша – сутра.

идеала – нирваны, и достижение социально-аксиологического идеала – статуса архата.

Таким образом, практика совершенствования раннего буддизма в психологическом аспекте полностью соответствовала тенденции развития индивидуального сознания, представляя переход от эмоционально-чувственной к рациональной обусловленности жизнедеятельности. Интроспективный характер данной рационализации обусловил сокращение до минимума всех социальных связей и развитие института буддийской монашеской общины – сангхи в качестве условия самосовершенствования. Иначе говоря, социальный аспект совершенствования являлся вспомогательным средством психического аспекта совершенствования, на которое и было обращено основное внимание. В результате, и в психологическом, и в социальном аспектах совершенствования буддийское учение представило эволюционный подход к совершенствованию личности человека, определивший развитие этого учения в ведущее философско-религиозное учение мирового масштаба.

### 3.3. Совершенствование личности в китайском буддизме

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

Если в раннем буддизме основной акцент был сделан на рационализацию сознания, где практика созерцания являлась действенным методом интроспективной рационализации, то в практике Махаяны акценты были изменены. Рационализация сознания соответствовала этапам развития сознания, но не являлась его высшей точкой, поскольку выше рационального уровня находится уровень сознания, характеризующийся интуитизацией и креативностью мышления, что дает нам право назвать его также креативно-интуитивным уровнем. Конечно, и в раннем буддизме уделялось достаточно внимание развитию этого креативно-интуитивного уровня сознания, методом чего служили *самадхи* и *випашьяна*, но этой практикой занимались только достаточно продвинутые адепты, коих было не столько много в общей массе последователей буддийского учения, практиковавших, повторимся, методы рационализации сознания.

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

В раннем буддизме сотериологической целью являлась *нирвана*, а социально-аксиологическим идеалом – *архат*. В буддизме Махаяны сотериологической целью стало *наивысшее совершенное и полное просветление* (аннутара самьяк самбодхи, пути, 菩提, аноудоло саньямяо

саньпути, 阿耨多罗三藐三菩提 или ушан чжэндэн чжэнцзюе, 无上正等正觉), в основе которого лежала *праджня*, как интуитивная мудрость и озарение, а социально-аксиологическим идеалом стал *бодхисаттва*.<sup>1</sup> И именно эти понятия определяли, соответственно, психологический и социальный аспекты совершенствования Махаяны и китайского буддизма.

Развитие концепции совершенствования буддийского учения определялось развитием его теоретического содержания. Но такое кардинальное развитие концепции совершенствования, какое можно наблюдать в учении Махаяны, было бы невозможным без теоретического фундамента самого этого изменения и развития. И таким теоретическим фундаментом выступило положение о различных методах и способах проповеди, обусловленные различием природы людей. В *«Лotosовой сутре»* Будда объясняет это положение таким образом: «Зная, что все живые существа имеют различные желания, глубоко в сознании к ним привязаны, я, следуя их изначальной природе, через различные условия, сравнения, слова, и силу уловок, проповедую Дхарму».<sup>2</sup> Различные *методы и средства поучения* (упайя, фанбянь, 方便) также понимаются как *уловки*, с помощью которых Будда приводил заблуждающихся людей к спасению. Широко известна притча из *«Лotosовой сутры»* о горящем доме и старце, спасшем своих детей с помощью силы уловки. Сказав детям, что их ждут любимые игрушки, старец тем самым заставил их выбежать из горящего дома и спас их от огня.<sup>3</sup>

Подобное различие методов проповеди служило веским аргументом для развития теоретических концепций и практики совершенствования буддийского учения. Приверженцы Махаяны изначально подчеркивали, что их уровень проповеди относится к более высокому уровню природы человека, поэтому недоступен для понимания тем, у кого природа недостаточно «созрела» для восприятия этих новых истин. Более того, то, что является

---

<sup>1</sup> См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 52.

<sup>2</sup> 妙法莲华经卷第一方便品第二p0007b // 大正新修大藏经 № 0262 (7 цз.) (Лotosовая сутра).

<sup>3</sup> См.: Там же, 卷第二譬喻品第三.

благом для одних, может навредить другим. В этой же сутре Будда говорит: «Не проповедуй эту сутру обывателям с мелким сознанием, которые глубоко привязаны к пяти чувственным желаниям. Услышав, они не смогут понять ее, поэтому не нужно им проповедовать. Если человек не верит и поносит эту сутру, то он прерывает все свои семена Будды в этом мире».<sup>1</sup>

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

*Наивысшее совершенное и полное просветление* представляло собой результат постижения истинной реальности, вытекающей из отождествления онтологической и гносеологической истин. Как конечная цель совершенствования концепция данного просветления являлась развитием концепции нирваны, представляющей онтологическую истину. Другими словами, достижение нирваны характеризовалось в большей степени отождествлением законов собственного существования законам высшей реальности, невыразимой вербальными средствами. Поэтому в раннем буддизме основное внимание уделялось пути достижения этого отождествления. С развитием теории и практики буддийского учения упор был перенесен на невербальное, интуитивное постижение этой высшей реальности, что и характеризовало отождествление онтологической и гносеологической истин.

Данное развитие было обусловлено расширением социальных возможностей достижения спасения. Тот способ существования, который

---

<sup>1</sup> Там же.

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

Таким образом, развитие практики совершенствования буддийского учения прошло следующие два этапа. Первоначально отвергалась эмоционально-чувственная обусловленность жизнедеятельности, как источник потребительского поведения, и провозглашался принцип интроспективной рационализации сознания для ликвидации этой самой эмоционально-чувственной обусловленности и введения жизнедеятельности в рамки строго рационализованного поведения, не признающего и эмоциональные этические нормы. Данный этап предполагал разрыв традиционных социальных отношений и ограничение их по возможности рамками сангхи. На втором этапе, характеризующем учение Махаяны, данная интроспективная рационализация отодвигалась, и выдвигался принцип очищения сознания от какого-либо рационального содержания и культивирование милосердия, что обуславливало интуитивно-спонтанное, непосредственное добродетельное реагирование и поведение. Это определяло активную социальную позицию адептов Махаяны.

Практика совершенствования Махаяны не отрицала практику Хинаяны, как не отрицала и сангху. Вобрав в себя все лучшие достижения практики совершенствования Хинаяны, учение Махаяны развило эту практику в



соответствии с логикой развития индивидуального сознания. При этом сангха оставалась центральным звеном, как всего буддийского учения, так и практики совершенствования.

Несмотря на схематическую простоту этапов развития практики совершенствования буддизма, это развитие прошло долгий и трудный путь становления. Оформление практики совершенствования Махаяны также имело несколько этапов, представляющие учения мадхьямиков и йогачаров, хронологически соответствующие общей тенденции развития этой практики совершенствования.

Так мадхьямики, в лице своего основателя Нагарджуны, получившего прозвище второго Будды, подвели теоретическую базу под изменение практики совершенствования. отождествление *нирваны* и *сансары* обусловило перенос акцента совершенствования со способа существования на психологию просветления. Концепция *двух истин* обусловила развитие учения о различных методах проповеди и совершенствования. Концепция *пустоты* обусловила развитие методов очищения сознания.

И именно последняя концепция сыграла решающее значение в методологии совершенствования. Иначе говоря, обоснование и концепция пустоты представляли собой теоретическую основу новой методологии психического аспекта совершенствования.<sup>1</sup> Объявив все дхармы пустыми, мадхьямики заменили интроспективную рационализацию очищением сознания от эмоционального и рационального содержания через созерцание этой пустоты. Отныне, пустота обычного эмоционального образа и пустота рационального образа в виде понятий либо дхарм вытеснила классификационные списки дхарм в медитационной практике совершенствования. Соответственно, данная линия совершенствования развивала на новом уровне прекращающий аспект просветления, когда вместо волнения дхарм прекращалось любое внешнее и внутреннее воздействие на сознание.

Дальнейшее развитие методологии психического аспекта

---

<sup>1</sup> См.: 十二门论 // 大正新修大藏经 № 1568 (1 цз.) (Нагарджуна. Шастра о 12 вратах).

совершенствования отражено в теоретических концепциях йогачаров. Адепты этой школы уделяли большое внимание практике медитации, отчего эта школа и получила свое название. Используя все теоретические и практические наработки своих предшественников, йогачары заложили в основу практики медитации созерцание *истинной реальности* или *собственной природы*. Поскольку, по теории йогачаров, именно *собственная природа* обуславливала все восприятие внешнего мира, то созерцание и культивирование чистоты этой собственной природы должно было породить чистоту восприятия внешнего мира, свободное отношение ко всем социальным нормам и правилам, а также к любым теоретическим конструкциям. Говоря современным языком, подобная чистота восприятия характеризует креативность и интуитивность мышления или креативно-интуитивный уровень сознания. Соответственно, данная линия совершенствования развивала продуцирующий аспект просветления, когда чистота *собственной природы* обуславливала чистоту помыслов и поведения.

Данные две линии психического аспекта совершенствования представляли собой развитие потенциальных возможностей раннего буддийского учения. Наряду с концепцией совершенствования раннего буддизма они отражали общую линию развития сознания от эмоционального к креативно-интуитивному уровню. Поэтому все они были актуальны в зависимости от уровня развития сознания практикующего и целей, стоящих перед ним. Данная схема представляет лишь общую линию развития психического аспекта совершенствования буддийского учения, и в реальности эти линии могли развиваться параллельно. Но если проследить общую линию развития теории и практики совершенствования буддизма, а также их расцвет в исторической ретроспективе, то можно заметить, что они весьма четко укладываются в общую линию развития индивидуального и общественного сознания.

Китайские буддисты не только восприняли все теоретические наработки Махаяны, но приспособили и развили их в соответствие со своим менталитетом и культурными особенностями. Китайская цивилизация к

моменту проникновения буддизма уже имела теоретическую и практическую базу развития сознания на его рациональный уровень. Эту базу представляло конфуцианство, официальная идеология государственного аппарата. Оно также провозглашало постоянный контроль над сознанием, но только в рамках этических категорий, сводящихся к наиболее абстрагированной категории *жэнь* (仁, гуманность, человечность, человеколюбие). Данная этическая рационализация, в отличие от психологической рационализации раннего буддизма, не отрицала, а предполагала социальные связи, что было обусловлено общей социальной направленностью теоретических проблем китайского общества.

Противовесом этической рационализации и социализации конфуцианства выступала концепция антирационализации и антисоциализации даосского учения. Через отрицание рационализированных этических норм даосизм провозглашал естественность эмоциональной жизни, поэтому его вклад в развитие теоретического уровня сознания был невелик. Очищение сознания от доминирования рационального содержания в определенной степени способствовало развитию интуитизации и креативности мышления, но отсутствие достаточно развитого и логически обоснованного теоретического фундамента в виде учения о человеке не давало ему возможностей глубокого продвижения и развития теории и практики совершенствования личности. Практика совершенствования в даосизме определялась в большей степени интуитивно, и в качестве оппозиции конфуцианской рационализации представляло собой вторичное явление, не имеющей собственной оригинальной направленности совершенствования личности.<sup>1</sup>

Таким образом, неудивительно, что именно учение Махаяны в Китае получило наибольшее распространение. Учение Хинаяны имело схожие задачи с конфуцианством, только решало их в другом направлении рационализации, и вытекающей из нее антисоциализации. Поэтому оно также являлось своего рода противовесом социально-этической

---

<sup>1</sup> См.: Чебунин А.В. Социально-антропологический аспект в древней и средневековой китайской философии.

рационализации конфуцианства и в силу этого рассматривалось как разновидность даосизма. И только распространение концепций Махаяны, удачно совпавшее по времени с оформлением новой техники перевода, обусловило становление собственного лица буддийского учения в Китае.

Соответственно, психический аспект совершенствования Махаяны был направлен, в первую очередь, на очищение сознания от рационального содержания, поглощающее собой как чистое эмоциональное проявление, так и чистое непосредственно-интуитивное реагирование. При этом в Махаяне сохранилась линия на очищение сознания от так называемого грязного эмоционально-чувственного содержания, обусловленное эгоцентрической установкой и потребительским отношением к миру.

Подобное очищение сознания отражено в одной из самых популярных и одновременно самых кратких праджня-парамитских сутр, вобравшей в себя самую суть психического совершенствования мадхьямиков - в *«Сутре сердца праджня-парамиты»* (Божэ боломидо синь цзин, 般若波罗蜜多心经). В этой сутре все основополагающие понятия и концепции буддизма – дхармы и группы их классификации, закон причинно-зависимого происхождения, четыре благородных истины и даже сама мудрость, все это объявлено пустотой. Это и представляло праджня-парамиту, опираясь на которую бодхисаттвы удаляют из своего сознания все препятствия и окончательно обретают нирвану, а все Будды - *наивысшее совершенное и полное просветление*.<sup>1</sup> Чтобы понять весь революционный характер данной концепции в философской мысли буддийского учения, можно представить, как отнесутся современные философы, если все основополагающие философские категории объявить пустыми – материя и сознание, законы диалектики, а также все прочие «опоры» современного философствования.

Более того, сама логика проповеди учения также была переосмыслена. Подобный невербальный подход к истине и ее передачи отражен в *«Алмазной сутре»* (Цзиньган божэ боломи цзин, 金刚般若波罗蜜经), где прямо

---

<sup>1</sup> См.: 般若波罗蜜多心经 // 大正新修大藏经 № 0251 (1 цз.) (Сутра сердца праджняпарамиты).

говорится: «Все что имеет образ - все это иллюзия».<sup>1</sup> При этом многократно подчеркивается относительность всех вербальных смыслов: «Татхагата проповедует о первой парамите как не о первой парамите, и это называется первой парамитой».<sup>2</sup> Такой подход был направлен, в первую очередь, на уничтожение всех опор сознания, позволяющие каким-либо образом классифицировать или оценивать свои действия. Это позволяло добиваться спонтанного, непосредственного реагирования и поведения: «Если бодхисаттва, не опираясь на образы, совершает даяния, то его благодать счастья невозможно вообразить».<sup>3</sup>

Подобный подход к спонтанным и непосредственным действиям имел прямую аналогию в даосизме: «Высшая добродетель не добродетельна, поэтому имеет добродетель. Низшая добродетель не теряет добродетель, поэтому не имеет добродетель».<sup>4</sup> Данное выражение имеет тот смысл, что если человек имеет намерение быть добродетельным, действует, исходя из какого-либо понимания добродетели, то это уже не настоящая добродетель. Настоящая добродетель не имеет каких-либо опор на рациональные понятия и концепции, и такое понимание чистоты и непосредственности мотивации жизнедеятельности сближало позиции даосизма и буддизма Махаяны. Но в отличие от буддизма Махаяны даосизм не смог предоставить четкого и логически обоснованного теоретического фундамента под данную практику совершенствования, что с неизбежностью сказалось и на самой этой практике. И именно этот вакуум традиционной китайской философии и восполнило учение Махаяны.

Буддисты не остановились на одном очищении сознания. Созерцание пустоты, как прекращающий аспект просветления или *шаматха* (чжи, 止), активно дополнялся продуцирующим аспектом просветления или *випашьяной* (гуань, 观).

*Випашьяна*, как метод концентрации сознания представляет собой

---

<sup>1</sup> 金刚般若波罗蜜经p0749a // 大正新修大藏经 №0235 (1 цз.) (Алмазная сутра).

<sup>2</sup> Там же, p0750b.

<sup>3</sup> Там же, p0749a.

<sup>4</sup> 道德经, 38 (Дао Дэ Цзин).

медитацию на определенный образ. С развитием концентрации адепт переходил на созерцание образа памяти, а впоследствии – образа воображения.<sup>1</sup> Последний этап характеризует развитие креативности сознания или, другими словами, креативно-интуитивного уровня сознания, позволяющего создавать новые образы. Данный аспект практики развивает активность сознания, освобожденного предыдущей практикой от каких-либо ограничивающих рамок.

В результате, происходит развитие творческой личности, способной освободиться от рамок общественного сознания и добиться, по словам А.Г. Маслоу, самоактуализации.<sup>2</sup> В силу ограничения эгоцентристской установки и ликвидации чувственных потребностей, уничтожающих потребительское отношение к миру, жизнедеятельность адепта переключается на проявление собственного потенциала, проявляющегося, прежде всего, в проповеди буддийского учения и спасения других людей.

Концепция и практика *випашьяны*, применяемые в неразрывном единстве с концепцией и практикой *шаматхи*, получили особое развитие в школе йогачаров, в Китае также пользовались большой популярностью. Собственно китайские буддийские школы Хуаянь и Тяньтай также опирались на концепции *шаматхи* и *випашьяны*, а фактический основатель школы Тяньтай Чжии даже написал специальный трактат в 20 цзюаней, посвященный теории и практике *шаматхи* и *випашьяны*, под названием «*Великое созерцание*» (Мохэ чжигуань, 摩诃止观, дословно «Великая шаматха и випашьяна»)<sup>3</sup>

Фундаментом концепции *шаматхи* и *випашьяны* лежало положение об иллюзорности внешнего мира, порожденной сознанием. В «*Трактате о пробуждении веры в Махаяну*» сказано: «... три мира пусты и ложны, и только сознанием порождаются».<sup>4</sup> А поскольку чистое сознание, без какого-либо содержания, отождествлялось с истинной реальностью, то

---

<sup>1</sup> См.: Конзе Э. Буддийская медитация.

<sup>2</sup> См.: Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики.

<sup>3</sup> См.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. С. 103-105.

<sup>4</sup> 大乘起信论p0577b // 大正新修大藏经 № 1666 (1 цз.) (Махаяна Шраддхотпада шастра. Трактат о пробуждении веры в Махаяну).

практика *шаматхи* и *випашьяны* представляло собой созерцание *истинной реальности* или *собственной природы*. Вот как описывает это пятый патриарх школы Чань Хунжэнь: «Если вы можете осознать сознание-источник, то ваше постижение станет безграничным, все желания исполнятся, все виды религиозной практики будут совершены, все нужное будет содеяно, и последующих жизней больше не будет. Если ложное мышление не рождается, мысль о «Я» уничтожена, привязанность к телесному существованию отвержена, то происходит утверждение в нерожденном. О как это непостижимо!».<sup>1</sup>

В «Сутре совершенного просветления» (Юаньцзюе цзин, 圆觉经) описывается три способа постижения совершенного просветления. Первый способ *шаматха* (шэмота, 奢摩他) описывается следующим образом: «Если все бодхисаттвы осознают чистоту совершенного просветления, и через эту чистоту совершенного просветления примут успокоение в качестве практики, посредством устранения всех мыслей осознают, что сознание в силу омрачения приходит в движение, то у них возникнет умиротворенная мудрость. От этой мудрости навечно исчезнут понятия о теле и сознании, а также внешнее загрязнение. И тогда можно внутри достичь умиротворения и спокойствия».<sup>2</sup>

Второй способ *саманати* (саньмоботи, 三摩钵提) характеризуется так: «Если все бодхисаттвы осознают чистоту совершенного просветления, и через эту чистоту совершенного просветления познают природу сознания, и что все загрязнения корнем из-за иллюзии происходят, то тогда они породят все иллюзии, чтобы уничтожить иллюзии. Посредством изменений всех иллюзий они просвещают заблуждающихся живых существ, и от этого порождения иллюзии можно внутри достичь великого сострадания и спокойствия».<sup>3</sup>

И третий способ *дхьяна* (чаньна, 禅那) описывается так: «Если все

---

<sup>1</sup> Хунжэнь. Трактат об основах совершенствования сознания. С. 24.

<sup>2</sup> 圆觉经 (大方广圆觉修多罗了义经) p0917c // 大正新修大藏经 № 0842 (1 цз.) (Сутра совершенного просветления).

<sup>3</sup> Там же.

бодхисаттвы осознают чистоту совершенного просветления, и через эту чистоту совершенного просветления не будут принимать иллюзии, а также все чистые образы, то они познают, что все понятия тела и сознания являются преградами. Не имеющее знания просветление не опирается на преграды, навечно обретает сферу преодоления преград и отсутствия преград, и использует понятия внешнего мира, а также тела и сознания, образов, пребывающих в мире загрязнения, словно колокольный звон, находящийся в колоколе и звучащий вовне. Омрачение и нирвана не представляют препятствия друг для друга, и тогда можно внутри достичь чудесного просветления умиротворения и спокойствия, и следовать сфере умиротворения».<sup>1</sup>

Использование этих трех методов по отдельности или в различных сочетаниях дает 25 видов практики достижения совершенного просветления. Как можно увидеть, все они представляют собой различные вариации прекращающего и продуцирующего аспектов просветления. Все это говорит об отсутствии единого, четко установленного метода или пути совершенствования к степени бодхисаттвы и будды – цели совершенствования в Махаяне и китайском буддизме.

Отсутствие четко установленного метода совершенствования в Махаяне, в отличие от той же Хинаяны где восьмеричный путь подробно расписывал уровни и способы совершенствования, подразумевало активную позицию адепта к самой практике совершенствования. Встав на путь бодхисаттвы, адепт мог сам выбирать методы совершенствования, которые наиболее подходили его природе. *Путь бодхисаттвы* (пусадао, 菩薩道) лишь устанавливал определенные ориентиры и определял общее направление практики совершенствования. Зачастую эти ориентиры приобретали весьма абстрактную форму как можно судить по небольшой «*Сутре четырех законов совершенствования бодхисаттвы*» (Фошо пуса сюсин сыфа цзин, 佛说菩萨修行四法经), где даются 4 метода совершенствования просветления

---

<sup>1</sup> Там же, p0917c-0918a.



Будды:

1. Направить сознание на великое просветление.
2. Сблизиться с добрыми друзьями.
3. Совершенствовать терпение и мягкость.
4. Пребывать в спокойном месте и совершенствовать душевное спокойствие.<sup>1</sup>

Для того чтобы встать на путь бодхисаттвы помимо принятия трех прибежищ необходимо дать обет либо обеты бодхисаттвы. Концепция обетов бодхисаттвы не является однозначной, и в зависимости от направления и школы может значительно варьироваться. В своей основе обеты бодхисаттвы определялись характеристикой понятия *бодхисаттва*, как существа, отказавшегося от нирваны ради спасения других живых существ. В «Трактате о сутре земли Будды» (Фоди цзинлунь, 佛地经论) дается следующее определение бодхисаттвы: «То, о чем говорят бодхисаттва-махасаттва, по причине стремления всех существ к просветлению так называется. Поскольку они выбирают из трех колесниц Великую колесницу, поэтому их называют махасаттвами (великими существами – А.Ч.). Опять же, по причине пребывания существ в сфере просветления их называют бодхисаттвами. Они полностью утвердились в великой клятве принятия блага других как своего блага, поскольку стремятся к великому просветлению ради блага живых существ».<sup>2</sup>

Принятие блага других за собственное благо (цзыли лита, 自利利他) представляет собой основополагающий принцип практики совершенствования Махаяны, в отличии от Хинаяны, где основополагающим принципом выступало собственное спасение или *собственное благо* (цзыли, 自利). Именно этот принцип Махаяны обуславливал базовый обет бодхисаттвы, который отказывался от собственного спасения ради спасения других существ. В основе данного обета лежало *сосрадание* (бэй, 悲), как

---

<sup>1</sup> См.: 佛说菩萨修行四法经 // 大正新修大藏经 № 773 (1 цз.) (Сутра четырех законов совершенствования бодхисаттвы).

<sup>2</sup> 佛地经论卷第二p0300a // 大正新修大藏经 № 1530 (7 цз.) (Трактат о сутре земли Будды).

мироощущение и принятие страдания всех живых существ. Соответственно, приняв этот обет, человек становился на путь бодхисаттвы, определяющим активную жизненную установку на спасение и благо всех живых существ.

Благо живых существ, понимаемое, прежде всего, как их спасение из круговорота сансары, их продвижение по пути просветления или, по меньшей мере, избавления от страданий, имело сугубо буддийский характер, и не вписывалось в обычные этические нормы добра и зла. Так, если бодхисаттва, в силу своих сверхспособностей узнавал, что некто задумал совершить тяжкий грех, он мог убить этого потенциального грешника. Этим он избавлял его от будущих страданий в аду, которые он принимал на себя.<sup>1</sup> Естественно, что это представляло крайность концепции совершенствования бодхисаттвы, но она прекрасно характеризует то специфическое понимание блага живых существ, которое определяло направление совершенствования бодхисаттвы.

Помимо базового обета сострадания бодхисаттва мог принять другие обеты, как абстрактные, проецирующие базовый обет и определявшие общие ориентиры совершенствования, так и вполне конкретные. Из общих обетов бодхисаттвы, которые как бы концентрировали на себе все более частные обеты, в Китае наиболее популярны 4 великих обета и 3 группы чистых обетов бодхисаттвы.

*4 великих обета бодхисаттвы* (сыхун шиюань, 四弘誓愿) в общем виде охватывали все цели практики совершенствования и выглядели следующим образом. Первый обет – спасти всех живых существ, представлял собой базовый обет сострадания. Второй обет – прервать все омрачение, характеризовал психический аспект совершенствования. Третий обет – выучить все методы учения Будды, характеризовал деятельную плоскость совершенствования. И четвертый обет – постичь все плоды Будды, нацеливал на результат практики совершенствования.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教, 第四辑. С. 404 (Китайский буддизм, т.4); Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 57.

<sup>2</sup> См.: 大乘本生心地观经卷第七p0325b // 大正新修大藏经 № 0159 (8 цз.) (Сутра Махаяны созерцания

3 группы чистых обетов (саньцзюй цзинцзе, 三聚淨戒) выражали в общем виде все частные принципы совершенствования и состояли из:

1. Обет спасения всех живых существ, базовый обет сострадания.
2. Обет изучения всех добрых учений. Имеется в виду многостороннее и глубокое учение Будды. Данный обет в определенном смысле являлся аналогом второго и третьего обета из 4-ех великих обетов бодхисаттвы.
3. Обет соблюдения правил. Данный обет вбирал в себя все конкретные обеты практики совершенствования мирян, послушников и монахов, восходящие к обетам Хинаяны, поскольку система сангхи в Махаяне сохранилась в неизменном виде. Для бодхисаттвы система обетов была несколько переосмыслена и изменена. Наиболее распространенная система конкретных обетов или правил бодхисаттвы описана в «Сутре сети Брахмы» (Фаньван цзин, 梵网经), канонической сутре практики бодхисаттвы. Эта система состоит из 10 тяжелых и 48 легких обетов.<sup>1</sup>

10 тяжелых обетов являлись расширенным и несколько измененным толкованием 10 обетов шраманера и представляли собой запрет определенного действия и побуждения к этому действию: убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, опьянение, клевета на последователей буддийского учения, восхваление себя и осуждение других, жадность, гнев и клевета на три сокровища.<sup>2</sup>

48 легких обетов во многом характеризовали отдельные аспекты деятельности бодхисаттвы, частично повторяя и конкретизируя 10 тяжелых обетов (не употреблять алкоголь, не есть мясо, не устраивать поджог и другие), частично продвигая учение Махаяны (не переходить на учение Хинаяны, не нарушать установленные правила, обязательное принятие обета сострадания и другие). Также определенная часть легких обетов мотивировала активную деятельность бодхисаттвы, вводя запрет не на деятельность, а на отсутствие деятельности (не просвещение живых существ,

---

изначального сознания).

<sup>1</sup> См.: 中国佛教基础知识. С. 191-192 (Основные сведения по китайскому буддизму).

<sup>2</sup> См.: 梵网经卷下p1004b-p1005a // 大正新修大藏经 № 1484 (2 цз.) (Сутра сети Брахмы).

не объяснение учения, неспособность спасти какое-либо существо и другие).<sup>1</sup> Иначе говоря, если условия требовали активную деятельность, а бодхисаттва проявлял пассивность, то это являлось проступком. Именно это положение в корне отличало принципы совершенствования Махаяны от Хинаяны.

Но все же, концепция обетов, выступающая основным принципом совершенствования в Хинаяне, в методологии совершенствования Махаяны играла второстепенную роль. В отношении Хинаяны можно четко разделить социальный и психический аспекты совершенствования, где практика соблюдения обетов являлась основным вспомогательным средством совершенствования сознания, или психического аспекта совершенствования. В Махаяне наблюдается усиление роли психического аспекта и изменения ориентации социального аспекта совершенствования, направленного на включение социальных отношений в процесс совершенствования и обуславливающего активную социальную позицию. Соответственно, если в основе социальной практики совершенствования Хинаяны лежало соблюдение обетов, то в Махаяне основополагающим методом совершенствования стало культивирование *парамит* (боломи, 波罗蜜).

Концепция парамит, как методология практики совершенствования Махаяны, органически включила в себя обеты, объявив соблюдение обетов одной из парамит. Само понятие *парамита* Хуэйцэн, шестой патриарх Чань, объясняет следующим образом: «Что называется парамитой? Это слово из западной страны. На китайском языке означает переправа на другой берег. Если объяснить этот смысл, то это освобождение от рождения и уничтожения. Опора на объекты обуславливает рождение и уничтожение подобно волнам на воде. И это называется этим берегом. Отсутствие объектов не имеет рождения и уничтожения подобно постоянной гладкой поверхности воды. И это называется тем берегом. По этой причине имеется понятие парамита».<sup>2</sup>

Наиболее распространенной в Китае была концепция 6 парамит:

---

<sup>1</sup> См.: Там же, 卷下p1005a-p1009b.

<sup>2</sup> 六祖大师法宝坛经p0350b // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха). Также об этимологии слова парамита См.: Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С. 99.

1. *Парамита даяния* (буши, 布施) представляет собой культивирование милосердия, непривязанности к чему-либо и активную помощь всем нуждающимся. В свою очередь, *даяние* подразделяется на *материальное подаяние* (цайши, 财施) – подаяние материальных средств всем нуждающимся, *подаяние бесстрашия* (увэйши, 无畏施) – моральная и физическая поддержка того, кто находится в страхе, опасности или каком-либо затруднительном положении, и *подаяние Учения* (фаши, 法施) – проповедь учения Будды всевозможными методами и средствами.
2. *Парамита соблюдения обетов* (чицзе, 持戒) представляет собой культивирование самоограничения, сдержанности и означает не совершение греховных деяний, а также соблюдение всех обетов соответствующего уровня, на котором находится практикующийся.
3. *Парамита терпения* (жэньжу, 忍辱) представляет собой культивирование доброжелательности в любой неблагоприятной ситуации и означает безропотное принятие унижений, укрощение гнева и терпимость к голоду и холоду.
4. *Парамита усердия* (цзинцзинь, 精进) представляет собой культивирование постоянной направленности на совершенствование и означает неустанное усердие в самосовершенствовании и исправлении своих ошибок, а также в совершении добродетели.
5. *Парамита созерцания* (чаньдин, 禅定) представляет собой очищение сознание от грязного содержания и культивирование сосредоточения и умиротворения, посредством методов *шаматхи* и *випашьяны*.
6. *Парамита мудрости-праджни* (чжихуэй, 智慧 или божэ, 般若) представляет собой культивирование интуитивной мудрости, венчающей и в какой то мере заключающей в себя все прочие парамиты, и подразумевающей с одной стороны чистоту, а с другой - креативность мышления.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> См.: 大乘起信论p0581c // 大正新修大藏经 № 1666 (1 цз.) (Трактат о пробуждении веры в Махаяну).

Помимо этих 6 парамит, также весьма распространенной была концепция 10 парамит. В «Сутре Махаяны созерцания изначального сознания» приводится список 10 парамит, к 6 вышеперечисленным добавлено еще 4 парамиты:

1. *Парамита уловок* (фанбянь, 方便) представляет собой искусные методы проповеди Дхармы, чтобы все живые существа смогли познать мудрость Будды. Подобные искусные методы означают приспособление проповеди под нужды и способности слушающих, учет внутренних и внешних условий. В общем смысле данная парамита подразумевала креативность мышления, непривязанность к каким-либо устойчивым формам проповеди, активный поиск и использование новых методов обучения.

2. *Парамита клятв* (юань, 愿) представляет собой соблюдение основных обетов бодхисаттвы, подразумевающих базовый обет сострадания и 4 великих обета бодхисаттвы, и культивирования на основе этого милосердия.

3. *Парамита силы* (ли, 力) представляет собой полное посвящение себя делу обучения и спасения живых существ. Все свои силы и всю свою мудрость бодхисаттва должен отдать этому благородному делу, направленное на благо живых существ.

4. *Парамита знания* (чжи, 智) представляет собой определенное дублирование *парамиты мудрости* и подразумевает понимание всех учений, их добрых и плохих сторон. Соответственно этому бодхисаттва в своей практике проповеди использует только добрые стороны учения, не пренебрегая сансарой и не радуясь нирване, но всего себя посвятив благу всех живых существ.<sup>1</sup>

Как можно увидеть, концепция парамит предлагала лишь общее направление определенной деятельности. Отсутствие четкой регламентации, характерной для соблюдения обетов, обуславливало активную личную позицию, когда адепт должен был сам выбирать наиболее соответствующую ситуации деятельность, как в отношении других, так и в отношении самого

---

<sup>1</sup> См.: 大乘本生心地观经卷第七p0323a-c // 大正新修大藏经 № 0159 (8 цз.) (Сутра Махаяны созерцания изначального сознания).

себя. Подобное отсутствие шаблонов и конкретных форм поведения определяло развитие креативно-интуитивного уровня сознания, характеризующегося именно креативностью, творческим подходом к любой ситуации, свободным отношением ко всем рациональным нормам и правилам, а также созданием собственных «правил» поведения, основанных на интуитивном реагировании. Данное интуитивное реагирование опиралось на чистоту сознания и исходило из чувства милосердия и сострадания, взращиваемое бодхисаттвой благодаря обету сострадания.

В связи с общим характером практики парамит была разработана концепция *10 ступеней бодхисаттвы* (пуса шиди, 菩薩十地), определяющая и конкретизирующая этапы совершенствования. Данная концепция служила своего рода ориентиром в социальной и психической практике совершенствования на пути к полному и совершенному просветлению и получила большую популярность в Китае. Концепция *10 ступеней бодхисаттвы* представлена в отдельной главе «*Аватамсака сутры*» или по-китайски «*Хуаянь цзин*» (华严经), которая в Китае приобрела вид отдельной сутры - «*Сутра о десяти ступеней*» (Фошо шиди цзин, 佛说十地经, № 287). По этой же главе Васубандху написал свое сочинение «*Трактат о сутре 10 ступеней*» (Шиди цзин лунь, 十地经论, № 1522), которое получило большое распространение в Китае в переводе Бодхиручи. Помимо этих базовых текстов, данная концепция упоминается и в других текстах.<sup>1</sup> Прекрасный анализ данной концепции на основе «*Сутры золотого света*» (Суварнапрабхасоттама-сутра, Цзиньгуанмин цзуйшэн ван цзин, 金光明最胜王经, № 0665) был сделан А.Н. Игнатовичем.<sup>2</sup>

В соответствие с этой концепцией бодхисаттва на пути к полному и совершенному просветлению проходит 10 этапов или ступеней, известные также как *земли бодхисаттвы* (ди, 地). Каждой ступени соответствует свое

---

<sup>1</sup> В частности См.: 十住经, № 286 (Сутра о десяти ступеней); 佛说大方广菩萨十地经, № 308 Великая сутра о десяти ступеней бодхисаттвы).

<sup>2</sup> См.: Игнатович А.Н. Десять ступеней бодхисаттвы (на основе сутры «Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцзин»).

название с объяснением, свой знак или образ, препятствия, парамита и пять установок для следования этой парамите, а также *самадхи* и *дхарани* (заклинание, толони, 陀罗尼). Ниже мы перечислим эти 10 ступеней, используя в качестве основы анализ А.Н. Игнатовича с корректировкой перевода отдельных моментов.<sup>1</sup>

Первая ступень *радость* (хуаньси, 欢喜) – бодхисаттва постигает сознание, присущее тем, кто «вышел из дома», прежде недостижимое ныне начинает достигаться, все его помыслы о великих делах достигают успеха, что вызывает у него *высшую радость*. Бодхисаттва видит, что все миры наполнены неисчислимыми по количеству и безграничными по разнообразию сокровищами. Препятствиями этой ступени является признание существования «Я» и дхарм, а также страх перед перевоплощением в сансаре и перерождением в плохих мирах. На данной ступени бодхисаттва следует *парамите даяния* и руководствуется следующими пятью установками: наличие «корня веры»; сострадание; отсутствие мыслей об удовлетворении плотских желаний; охват деяниями всех живых существ; стремление овладеть всеми знаниями. Этой ступени соответствует самадхи *чудесное сокровище* (мяобао, 妙宝) и дхарани *опора на силу добродетели* (егундэли, 依功德力).

Вторая ступень *отсутствие грязи* (угоу, 无垢) - бодхисаттва очищается от всей внешней грязи, преодолевает любые нарушения обетов и все ошибки. Бодхисаттва видит, что все миры имеют ровную как ладонь поверхность, расцвеченную неисчислимыми по количеству и безграничными по разнообразию чудесными красками, что они подобны чистым и редким сокровищам, величественному сосуду. Препятствиями этой ступени является непонимание относительно ошибок даже мельчайших предписаний, а также незнание относительно начинания различных дел. На данной ступени бодхисаттва следует *парамите соблюдения обетов* и руководствуется следующими пятью установками: чистота действий тела, речи и мысли; не

---

<sup>1</sup> См.: 金光明最胜王经卷第四 // 大正新修大藏经 № 0665 (10 цз.) (Сутра золотого света).



порождение причин и условий для возникновения омрачения; прекращение путей к плохим мирам и культивирование путей к хорошим мирам; выход за уровень шравак и пратьекабудд; стремление сделать все добродетели полными. Этой ступени соответствует самадхи *способность к любви и радости* (кэайлэ, 可爱乐) и дхарани *доброе, спокойное и радостное обитание* (шаньяньлэчжу, 善安乐住).

Третья ступень *сияние* (мин, 明) - свет и сияние неисчислимого знания, мудрости и самадхи бодхисаттвы не могут отклониться или преломиться, слушание и опора на дхарани выступает основой практики совершенствования. Бодхисаттва видит, что он мужественен, здоров, в броне, с оружием, величественен, и всё зло может быть сокрушено. Препятствиями этой ступени является непонимание опасности опоры на то, что ранее было не достигаемо, а ныне достигнуто, а также что можно помешать чудесному и всё побеждающему всеодействующему (дхарани). На данной ступени бодхисаттва следует *парамите терпения* и руководствуется следующими пятью установками: способность подавить алчность, гнев и омрачение; отсутствие жалости к себе и своей жизни, стремления к спокойному и радостному существованию, а также мыслей об отдыхе; думать только о делах в пользу живых существ, встречать страдания и быть способным их терпеть; думать о сострадании и делать так, чтобы добрые корни живых существ достигли зрелости; терпение в постижении глубочайшего учения о нерождении. Этой ступени соответствует самадхи *трудно достигаемое* (наньдун, 难动) и дхарани *сила, которую трудно победить* (наньшэнли, 难胜力).

Четвертая ступень *пламя* (янь, 焰) - бодхисаттва посредством знания и мудрости сжигает все заблуждения и страсти, усиливая свет и сияние мудрости, и совершенствует этапы просветления. Бодхисаттва видит, как во все четыре стороны света под порывами ветра разлетаются различные чудесные цветы и полностью покрывают землю. Препятствиями этой ступени является незнание того, что ощущение радости вызывает

привязанность к достижению равности, а также незнание того, что мельчайшие чудесные чистые дхармы стремятся к радости. На данной ступени бодхисаттва следует *парамите усердия* и руководствуется следующими пятью установками: отсутствие радости в существовании вместе с заблуждениями и страстями; нельзя обрести спокойствие и радость до тех пор, пока добродетели неполны; не порождение мыслей об отвращении к делам, которые трудно и мучительно выполнять; посредством великого сострадания добиваться блага для всех и всеми способами помогать всем живым существам созреть до просветления; дать обет стремиться к достижению ступени невозвращения. Этой ступени соответствует самадхи *невозвращение* (бутуйчжуань, 不退转) и дхарани *великое благо* (далии, 大利益).

Пятая ступень *трудная победа* (наньшэн, 难胜) - бодхисаттва осознаёт, что в высшей степени трудно достичь свободного существования и всепобеждающего знания при помощи упражнений в медитации, но, тем не менее, он постигает, что заблуждения и страсти, которые трудно обуздать, все же можно обуздать. Бодхисаттва видит, что украшенные чудесными драгоценностями женщины украшают их тела драгоценными ожерельями, а головы редкими цветами. Препятствиями этой ступени является непонимание страсти отвернуться от сансары, а также желания обрести нирвану. На данной ступени бодхисаттва следует *парамите созерцания* и руководствуется следующими пятью установками: не рассеивание всех добрых дхарм; в постоянном желании освобождении не привязываться к двум крайностям; желание обрести сверхъестественные способности, чтобы привести живые существа к вызреванию добрых корней; очищение мира дхарм и уничтожение грязи в сознании; прервать изначальное омрачение живых существ. Этой ступени соответствует самадхи *драгоценные цветы* (баохуа, 宝花) и дхарани *величие различных добродетелей* (чжунчжунгундэ чжуан-янь, 种种功德庄严).

Шестая ступень *проявление* (сяньцянь, 现前) – бодхисаттва продолжает

практику осмысления образа дхарм, он понимает, что этот образ лишь внешнее проявление, и овладевает внеобразным мышлением, которое полностью все проявляет. Бодхисаттва видит, как к пруду со цветами из семи драгоценностей опускаются четыре лестницы, повсюду золотой песок, чистый, без грязи. Пруд наполнен водой обладающей восемью добродетелями (лёгкость, чистота, прохлада, мягкость, тонкость, аромат, невозможность напиться досыта из-за её необыкновенного вкуса, отсутствие каких-либо вредных последствий от питья). Повсюду растут различные волшебные цветы (упала, кумуда, пундарика). Радость и чистота прогуливающих в окрестностях этого цветочного пруда ни с чем не сравнимы. Препятствиями этой ступени является непонимание созерцания движения и проявление грубых образов. На данной ступени бодхисаттва следует *парамите мудрости* и руководствуется следующими пятью установками: постоянно почитать, сближаться и не отвращаться от всех будд, бодхисаттв и мудрецов; с постоянной радостью в сознании слушать и не отвращаться от глубокой Дхармы, которую проповедуют будды и татхагаты; различать добро, радость и всепобеждающую мудрость истинного и мирского; видеть возрастание омрачения, быстро прерывать и уничтожать его; овладеть пятью светлыми законами мирских искусств. Этой ступени соответствует самадхи *пламя солнечного ореола* (жиюаньгуан-янь, 日圆光焰) и дхарани *совершенная мудрость* (юаньманьжи, 圆满智).

Седьмая ступень *далекая практика* (юаньсин, 远行) – бодхисаттва совершенствует далекую практику освобождение от самадхи, имеет мысли без волнений, пространства и образов, отчего они чисты и не имеют препятствий. Бодхисаттва видит, что перед ним все живые существа, которые должны попасть в ад, с помощью силы бодхисаттвы не попадают туда. Они не получают вреда и не испытывают страха. Препятствиями этой ступени является непонимание проявления и действия всех тончайших образов, а также непонимание радости мышления вне образов. На данной ступени бодхисаттва следует *парамите уловок* и руководствуется следующими пятью

установками: полностью овладеть различием сознания и деяний, радости и омрачения, а также мыслей всех живых существ; полностью понимать в сознании методы управления всеми неисчислимыми дхармами; свободно входить и выходить в сосредоточение великого сострадания; желание успешно и в полной мере совершенствовать все парамиты; желание постичь и использовать без остатка все законы будд. Этой ступени соответствует самадхи *осуществление всех желаний* (ицеюань жуи чэнцзю, 一切愿如意成就) и дхарани *победные деяния Дхармы* (фашэнсин, 法胜行).

Восьмая ступень *не движение* (будун, 不动) – внеобразное мышление бодхисаттвы совершенствуется и достигает свободы, никакое омрачение не может привести его мысли в движение. Бодхисаттва видит, что по обе стороны от него находятся цари львов, чтобы его охранять и все звери их боятся. Препятствиями этой ступени является непонимание умелого использования созерцания отсутствие образов, а также непонимание свободной опоры на образы. На данной ступени бодхисаттва следует *парамите клятв* и руководствуется следующими пятью установками: сознание обретает спокойное состояние, понимая, что все дхармы изначально не рождаются и не уничтожаются, не имеются и не отсутствуют; сознание обретает спокойное состояние, созерцая, что самая чудесная сфера всех дхарм удалена от грязи и чиста; сознание обретает спокойное состояние, преодолевая все мысли, которые соответствуют изначальной истинной таковости - не деятельны, без различий и не подвижны; сознание обретает спокойное состояние, стремясь принести благо всем живым существам и пребывая в мирской истине; сознание обретает спокойное состояние, одновременно осуществляя саматхи и випашьяну. Этой ступени соответствует самадхи *проявление просветленного состояния* (сяньцзянь чжэнчжу, 现前证住) и дхарани *неисчерпаемое хранилище* (уцзиньцзан, 无尽藏).

Девятая ступень *добрая мудрость* (шаньхуэй, 善慧) – бодхисаттва проповедует о различии всех дхарм, он обретает свободу без тревоги и

усталости, увеличивает мудрость, его свобода не знает препятствий. Бодхисаттва видит, как чакравартин и окружающая его бесчисленная свита почитают его, а их головы покрыты неисчислимыми сокровищами. Препятствиями этой ступени является непонимание недостаточного умения беспрепятственно соотносить смысл проповеди и слова, фраза и писание, а также непонимание, что способность рассуждений не соответствует мыслям. На данной ступени бодхисаттва следует *парамите силы* и руководствуется следующими пятью установками: способность понимания посредством силы истинной мудрости добра и зла в сознании и деяниях всех живых существ; способность сподвигнуть всех живых существ войти в глубокую и чудесную Дхарму; знание истинной реальности, что все живые существа вращаются в сансаре в соответствии с их кармой; способность знать различие посредством силы истинной мудрости три вида природы корней всех живых существ; через силу мудрости соответствующим образом проповедовать всем живым существам и спасти их благодаря созреванию их благих корней. Этой ступени соответствует самадхи *хранилище мудрости* (чжицзан, 智藏) и дхарани *бесчисленные врата* (улянмэнь, 无量门).

Десятая ступень *облако Дхармы* (фаюнь, 法云) – тело Дхармы уподобляется пустоте, мудрость уподобляется большому облаку, покрывающему все вокруг. Бодхисаттва видит, что тело Татхагаты излучает золотое сияние и наполняет все вокруг неизмеримо чистым светом. Бесчисленные цари-брахманы окружают его и оказывают ему почтение. Татхагата вращает высшее и чудесное колесо Дхармы. Препятствиями этой ступени является непонимание знания препятствий мельчайшего во всех сферах, а также непонимание, что и мельчайшее омрачение является грубым и тяжелым. На данной ступени бодхисаттва следует *парамите знания* и руководствуется следующими пятью установками: способность во всех дхармах различать добро и зло; использовать все плохие и хорошие дхармы, удалившись от них; способность не отвращаться и не радоваться в сансаре и нирване; имея счастье, мудрость и деяния, достигать все места; способность,

получив победу, обрести Дхарму всех будд и всю мудрость мудрости. Этой ступени соответствует самадхи *храброе продвижение вперед* (юнцзинь, 勇进) и дхарани *разрушение горы из алмаза* (поцзиньганшань, 破金刚山).<sup>1</sup>

Таким образом, концепция *10 ступеней бодхисаттвы* определяла этапы практики совершенствования бодхисаттвы с характеристикой каждого этапа. Соответственно, данная концепция укладывалась в положение о постепенном совершенствовании, поскольку эти этапы бодхисаттва проходил в течение весьма длительного времени - трех калп,<sup>2</sup> в течение которых он не только совершенствуется сам, но и ведет других по пути спасения. В конце пути бодхисаттва обретает полное и совершенное просветление, но не уходит в нирвану, а остается в мире для продолжения спасения других живых существ.

В Китае положение о постепенном совершенствовании хотя и было воспринято, но было переосмыслено в контексте китайского рационального менталитета. Путь восхождения к просветлению в несколько жизней, соответствующий генетически впитавшему концепцию кармы и не признающему исторический рационализм менталитету индийцев, не вполне устраивал китайцев. Утилитарный рационализм китайского менталитета, акцентирующий внимание на этой жизни и привыкший оперировать четкими временными рамками, требовал конкретных результатов уже в этой жизни. И эта потребность была удовлетворена через положение о мгновенном просветлении.

Концепция *мгновенного просветления* (дунь-у, 顿悟) была сформулирована Даошэном (竺道生, 355-434 гг.). Даошэн опирался на тезис о наличии природы Будды у всех живых существ, который он взял в «*Нирваны сутре*» (Непань цзин, 涅槃经). Постигание этой самой природы, также известной как *собственная природа*, отождествлялось полному и совершенному просветлению. Данное постижение не обязательно должно было проходить определенные стадии очищения и совершенствования,

---

<sup>1</sup> См.: Игнатович А.Н. Десять ступеней бодхисаттвы (на основе сутры «Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцзин»); 金光明最胜王经卷第四 // 大正新修大藏经 № 0665 (10 цз.) (Сутра золотого света).

<sup>2</sup> См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 57.

поскольку при наличии достаточно зрелого сознания оно могло произойти мгновенно. Сам Даошэн даже написал по этому поводу не дошедший до нашего времени трактат *«Смысл достижения плода Будды через мгновенное просветление»* (Дунь-у чэнфо и, 顿悟成佛义). В силу новизны данного положения оно встретило ожесточенное сопротивление в буддийских кругах. В частности, в полемику вступили Хуэйгуань (慧观), написавший *«Трактат о постепенном просветлении»* (Цзянь-у лунь, 渐悟论), и Танью (昙无), написавший *«Трактат о прояснении постепенного просветления»* (Минцзянь лунь, 明渐论).<sup>1</sup>

В результате, концепция мгновенного просветления оказалась задвинутой на задний план вплоть до шестого патриарха школы Чань Хуэйнэна (慧能, 638-713 гг.). И именно с именем Хуэйнэна связывают развитие и распространение этой концепции, изложенной в *«Сутре помоста шестого патриарха»* (Люцзу тань цзин, 六祖坛经). Суть данной концепции Хуэйнэн выразил следующим образом: «Изначально истинное учение не подразделяется на мгновенное и постепенное. Но сама природа человека имеет острый ум и тупой ум. Заблуждающиеся люди медленно совершенствуются, а понимающие люди мгновенно разрубают узел страданий. Если сам познаешь изначальное сознание, если сам постигнешь изначальною природу, то не будет различия между мгновенным и постепенным. Поэтому и установили эти ложные (опорные) названия мгновенного и постепенного учений».<sup>2</sup>

Таким образом, Хуэйнэн доводит до логического конца положение о методах совершенствования, определяемых способностями и возможностями человека. Поскольку *природа человека* в зависимости от омрачения, заслоняющего *собственную* или *истинную природу* (она же природа Будды), различается весьма значительно, то и методы очищения сознания от этого

---

<sup>1</sup> См.: 出三藏记集杂录卷第十二p0084b // 大正新修大藏经 № 2145 (15 цз.) (Сэн-ю. Собрание сведений о переводах Трипитаки).

<sup>2</sup> 六祖大师法宝坛经p0353a // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

омрачения также имеют широкий диапазон различия. И если сознание человека зрелое, или, другими словами, вполне чистое и не настолько загрязнено омрачением или ложными взглядами, то достаточно и небольшого усилия, чтобы полностью избавиться от омрачения и достичь полного и совершенного просветления, под которым стало пониматься постижение своей *изначальной собственной природы* (природы Будды).

Данное положение привело к развитию специфически чаньских методов достижения просветления. Если зрелому сознанию достаточно небольшого усилия для освобождения от омрачения, то именно на это усилие и было направлено основное внимание, а не на дальнейшее очищение сознания. В качестве таких методологических усилий принимались экстраординарные действия, ломающие привычные мировоззренческие опоры и выводящие за рамки обычного рационального осмысления действительности. Таковыми могли быть неожиданные выходки учителя, выходящие за обычные рамки приличия, крики и порой весьма болезненные удары, алогичные вопросы и другие действия, ставившие ученика в тупик обычного реагирования.<sup>1</sup> Особенно ярко это проявилось в чаньской школе Линьцзи (临济).<sup>2</sup> Все это должно было с одной стороны проверить «чистоту» сознания адепта, а с другой – вывести это сознание на креативно-интуитивный уровень функционирования, определяющий поступки не из рациональных этических норм, а из чистоты помыслов и наличия сострадания.

Поскольку данный креативно-интуитивный уровень сознания лежит вне эмоционально-чувственной обусловленности и рационального осмысления, но, являясь высшим уровнем сознания, включает эти уровни уже как подуровни, то процесс функционирования данного уровня невозможно выразить вербальными средствами. Эмоциональные образы и рациональные понятия просто не способны выразить явления высшего порядка. В результате, школа Чань стала проводником невербальной или *внезнаковой*

---

<sup>1</sup> См.: Абаев Н.В. Чань–буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае.

<sup>2</sup> См.: 镇州临济慧照禅师语录 // 大正新修大藏经 № 1985 (1 цз.). (Записи речей чаньского учителя Линьцзи Осветляющего мудростью из Чжэнь-чжоу).



(усян, 无相) формы передачи учения.<sup>1</sup> Подобная передача *от сознания к сознанию* (исинь чжуаньсинь, 以心传心) *переживания* процесса функционирования креативно-интуитивного уровня подразумевала вторичность всех вербальных средств и первичность именно этого *переживания*, тождественного *полному и совершенному просветлению*.

Соответственно, *полное и совершенное просветление* как полное отключение обычного эмоционально-рационального реагирования и переход сознания на функционирование креативно-интуитивного уровня характеризуется креативным вдохновением и интуитивным озарением и несет огромный позитивный энергетический заряд. Оно также чем-то напоминает творческий экстаз и близко по значению к христианскому понятию *откровение*, а по процессу напоминало снисхождение Святого Духа.<sup>2</sup> И именно подобное невербальное креативно-интуитивное *переживание* подразумевало достижение полного и совершенного просветления, как конечной цели практики совершенствования китайского буддизма.

Постижение полного и совершенного просветления означало изменение процессов функционирования психики.<sup>3</sup> В результате этого, соответственно буддийскому учению, адепт постигал сверхъестественные способности, которые, однако, не являлись целью совершенствования для продвинутых адептов, поскольку при недостаточной чистоте сознания затягивали в круговорот сансары, а представляли собой «побочный продукт» просветления. *Сверхъестественные способности* (шэньтун, 神通), таким образом, служили своего рода критерием просветления. Но их использование было ограничено в первую очередь уровнем самоограничения просветленного сознания, а хвастовство этими способностями относилось к проступку, входившему в раздел *поражение* (параджика) и влекшему

---

<sup>1</sup> См.: 六祖大师法宝坛经p0349a-b // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.) (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

<sup>2</sup> См.: Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни, т.1.

<sup>3</sup> См.: Абаев Н.В. Чань—буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае.

исключение из сангхи.<sup>1</sup>

Чжию в своем трактате «Первоначальные врата ступеней мира дхарм» упоминает 6 сверхъестественных способностей:

1. *Божественное зрение* (тяньяньтун, 天眼通) – означает способность видеть все вещи и явления вне зависимости от расстояния в 6 формах существования.
2. *Божественный слух* (тяньэртун, 天耳通) – означает способность слышать все звуки вне зависимости от расстояния в 6 формах существования.
3. *Знание мыслей других* (чжитасиньтун, 知他心通) – означает способность понимать мысли всех живых существ в 6 формах существования.
4. *Знание прошлых жизней* (суминтун, 宿命通) – означает способность знать все перерождения всех живых существ в 6 формах существования.
5. *Воплощение мыслей* (шэньжуйтун, 身如意通) – способность свободно перемещаться (летать, проникать сквозь препятствия), перевоплощаться в другого и превращать вещи.
6. *Прекращение загрязнений* (лоуцзиньтун, 漏尽通) – способность прекратить загрязнение и омрачение сознания.<sup>2</sup>

Данные 6 сверхъестественных способностей присущи только буддам и небесным бодхисаттвам, земным же архатам и бодхисаттвам присущи только первые 5 способностей.<sup>3</sup> Несмотря на свою производность, эти способности являлись мощным средством привлечения к буддийскому учению последователей из простого народа, что значительно расширяло религиозную составляющую китайского буддизма.

В китайском религиозном буддизме цели совершенствования меняли свою направленность, что обуславливало и изменение методов практики совершенствования. Если на философском уровне целью совершенствования выступало *полное и совершенное просветление*, то на религиозном уровне

---

<sup>1</sup> См.: Прагимокша – сутра.

<sup>2</sup> См.: 法界次第初门卷中之上(3)p0678b-c // 大正新修大藏经 № 1925 (6 цз.) (Чжию. Первоначальные врата ступеней мира дхарм).

<sup>3</sup> См.: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. С. 489.

такой целью стало обеспечение себе лучшего существования в этой или последующей жизни. При этом это лучшее существование имело широкий диапазон различия своих форм и условий, определяемых концепцией *воздаяния* (баоин, 报应). Высшим уровнем воздаяния считалось перерождение в *Мире высшей радости Чистой Земли Западного края Будды Амитабхи* (Амитофодэ сифан цзинту цзилэ шицзе, 阿弥陀佛的西方净土极乐世界), известной как страна счастья Сукхавати. Также признавалась возможность перерождения в других *Чистых Землях*, которые, однако, были менее популярны и в небесных сферах. Более низким уровнем считалось получение или повышение своего общественного (обретение долголетия и многочисленного потомства), материального (обретение богатства), административно-политического (продвижение по служебной лестнице) или духовного (обретение сверхъестественных способностей) статуса в этой или последующей жизни.

Концепция *Чистой Земли Западного края* в наиболее яркой форме представляла религиозную форму китайского буддизма. Будда этой Земли Амитабха еще будучи монахом Дхармакарой (Фацзан бицю, 法藏比丘) дал 48 обетов, 20-й из которых гласил: «Если живые существа десяти сторон света, услышав мое имя и думая о моей стране, зародят в себе все корни добродетели, а также обратят сознание на желание родиться в моей стране, и если они не достигнут результата, то я не обрету истинного просветления».<sup>1</sup> Но поскольку Дхармакара достиг высшего просветления и стал Буддой Амитабхой, то любой человек, соблюдая 5 обетов мирянина и постоянно взывая к Амитабхе, мог надеяться на его помощь и на перерождение в его Чистой Земле Западного края. В этой Земле, где нет неблагих форм существования, а сама земля, все растения и строения созданы из драгоценностей, перерожденцы уже под руководством Амитабхи продолжали совершенствоваться для достижения полного и совершенного просветления.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> См.: 佛说无量寿经卷上p0268b // 大正新修大藏经 № 0360 (2 цз.) (Сутра созерцания Будды Амитауса).

<sup>2</sup> См.: 阿弥陀经 // 大正新修大藏经 № 0366 (1 цз.) (Амитабха сутра).

Подобное упование на помощь Будды Амитабхи в посмертном благом воздаянии подразумевало значительное упрощение и облегчение практики совершенствования на пути достижения сотериологической цели. Достаточно было придерживаться основных обетов мирянина и постоянно совершать молитву Будде Амитабхе, чтобы обеспечить себе благое перерождение. В методологическом плане постоянная молитва *Намо Амитофо* (南无阿弥陀佛)<sup>1</sup> обуславливала определенную концентрацию сознания и способствовала его развитию, подготавливая его тем самым к более высоким техникам медитации.

В религиозной культовой практике поклонение буддам и бодхисаттвам, а также моление и обращение к ним за помощью являлось центральным звеном. При этом помимо непосредственного ожидания помощи в жизненных невзгодах от милосердных и сострадательных будд и бодхисаттв, данная деятельность считалась благой, приносящей благое воздаяние. Подобное условное выделение двух аспектов религиозной культовой практики (помощь в жизненных невзгодах и благая деятельность) в общем плане соответствовала двум уровням социальной базы буддизма – в первом случае для простых людей, во втором случае – для монахов и послушников. Но нужно иметь в виду, что грань между этими двумя аспектами является условной и в методологической плоскости характеризует лишь цель данной практики.

В основе культовой практики лежала чистота веры. По словам Ю.М. Парфионовича: «... ранние проповедники буддизма учили ... что важна не величина подношения, а чистота помыслов совершающего это подношение, т.е. вера в учение Будды. И пригоршня чистой воды, от всего сердца поднесенная сангхе (монашеской общине), говорили они, сотворит такую благую заслугу, что она не исчезнет и с концом калпы».<sup>2</sup> И чем глубже и чище вера адепта, тем действеннее его мольбы к различным буддам и

---

<sup>1</sup> *Намо Амитофо* означает *Слава Будде Амитабхе*, *Намо* также означает *почитать, поклоняться*. См.: 佛教大辭典. С. 341 (Большой словарь буддизма).

<sup>2</sup> Сутра и мудрости и глупости (Дзанлундо). С. 12.

бодхисаттвам.

Пантеон китайского религиозного буддизма весьма обширен, и включает в себя большое количество Будд, бодхисаттв, архатов и святых,<sup>1</sup> но наиболее почитаемыми являются помимо Будды Шакьямуни и Будды Амитабхи следующие будды и бодхисаттвы:

Будда будущего Майтрея (Милэфо, 弥勒佛), обитающий на небе *Тушита* (Доушуайтянь, 兜率天), изображающийся толстяком с мешком за спиной и ассоциирующийся с добродушным богом богатства.

Будда Врачевания (Яошифо, 药师佛), Будда *Земли Чистого Лазурита Восточного края* (Дунфан цзинлюли цзинту, 东方净琉璃净土), помогающий в исцелении болезней и наделении потомством.

Бодхисаттва Внимающая Звукам Мира, *Авалокитешвара* (Гуаньшиинь пуса, 观世音菩萨), изображающаяся в Китае женщиной, хотя в Индии имела мужскую ипостась. Являясь помощником Будды Амитабхи, *Авалокитешвара* помогает всем страждущим в тяжелые и опасные моменты. Фактически культ *бодхисаттвы Авалокитешвары* по своей популярности превосходит культ всех прочих будд и бодхисаттв.<sup>2</sup> В храмах располагается слева от Будды Амитабхи.

Бодхисаттва Мудрости, *Манджушри* (Вэньшу пуса, 文殊菩萨), помощник Будды Шакьямуни, до распространения культа *Авалокитешвары* считался главным бодхисаттвой в Махаяне. В храмах располагается слева от Будды Шакьямуни.

Бодхисаттва Всеблагой, *Самантабhadра* (Пусянь пуса, 普贤菩萨), помощник Будды Шакьямуни, от которого располагается справа.

Бодхисаттва Хранилище Земли, *Киштигарбха* (Дицзан пуса, 地藏菩萨), по преданию, оставленный Буддой Шакьямуни «ответственным» за просветление живых существ до прихода Будды Майтреи. Также отвечает за

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教诸神 (Ма Шутянь. Все божества китайского буддизма). Так же см.: Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. С. 99-114.

<sup>2</sup> См.: 中国佛教诸神. С. 122 (Ма Шутянь. Все божества китайского буддизма).

спасение грешников в аду.

Бодхисаттва Всемогущий, *Махастхаманранта* (Дашичжи пуса, 大勢至菩薩), помощник Будды Амитабхи, поэтому его культ тесно связан с культом последнего. Располагается справа от Будды Амитабхи.

Религиозный культ этим и другим буддам и бодхисаттвам, отождествляющимся с божествами, в основном сводится к поклонению, воскурению благовоний и мольбам о помощи. В методологическом плане данный культ несет функцию смирения (обуздание гордыни) и в определенной мере раскаяния.

Религиозный культ поклонения буддам и бодхисаттвам представляет все же внешнюю сторону китайского религиозного буддизма. Основным же его содержанием, теоретическим и практическим фундаментом является концепция *кармы* (иньго, 因果, буквально причина и результат) и *воздаяния* (баоин, 报应). Любое физическое действие, слово или мысль имеет свое последствие или воздаяние, и соответственно этому, наше нынешнее существование и его условия являются результатом прошлых деяний и в то же время причиной будущего существования. В результате, целью религиозного культа для монахов и послушников являлось благое воздаяние, как способствующее условие для практики совершенствования, а для мирских последователей – в абсолютно большинстве случаев решение жизненных проблем, под которыми зачастую понимается неудовлетворенность нынешними условиями существования.

Соответственно, основное внимание в религиозной практике простых людей уделялось благим деяниям, словам, а по возможности и мыслям в рамках 5 обетов мирских последователей, 8 обетов и постов, а также 10 обетов послушников (малых обетов). При этом данную благую деятельность в методологическом плане можно рассматривать в двух аспектах – культовом и социальном, между которыми лежит весьма тонкая грань.

Культовый аспект благой деятельности представляет собой часть религиозного культа, а также деятельность, не имеющая прямого отношения

к религиозному культу, но протекающей в рамках функционирования сангхи, целью которой являлось уменьшение неблагого и увеличение благого воздаяния. В общем смысле, под культовым аспектом благой деятельности можно отнести деятельность на поддержание сангхи и буддийского учения, или, иначе говоря, деятельность в рамках социального института буддийского учения (в рамках функционирования сангхи). К такой деятельности относятся помимо религиозного культа подаяние монахам и сангхе, переписка и распространение сутр, помощь в строительстве культовых сооружений и тому подобная деятельность. По своему значению такая деятельность намного превосходит обычную деятельность такого же рода и, соответственно, воздаяние за такую деятельность также превосходит воздаяние за обычную благую деятельность.

Так, в современных буддийских пропагандистских книгах и брошюрах перечисляется 10 великих благ от издания буддийской литературы и создания скульптур Будд:

1. Последствия за прошлые тяжелые грехи уменьшатся, а за легкие – исчезнут.
2. Человек получит защиту добрых духов, а все несчастья (эпидемии, грабители, пожары и наводнения и т.д.) его не затронут.
3. За благоденствие Дхарме человек избежит мести врагов и происков недоброжелателей.
4. Злые духи и животные не смогут навредить человеку.
5. Сознание обретет утешение, не будет опасных дел и плохих снов, прибавится сила, и все дела будут успешны.
6. Будет вдоволь одежды и еды, в семье будет мир, зарплата будет высокой.
7. Все дела и слова будут угодны другим людям, и везде человек встретит уважение.
8. Глупый обретет мудрость, больной – здоровье, трудности исчезнут, женщина, если возжелает, то переродится мужчиной.
9. Человек избежит плохих перерождений и обретет благие перерождения. Его внешность будет правильной, способности будут высокими, счастья

будет много.

10. В последующих перерождениях человек или встретит Будду, или услышит буддийское учение, в результате чего сможет обрести сверхъестественные способности и быстро станет Буддой.<sup>1</sup>

За издание буддийских сутр и проповедь Дхармы человека ждут следующие пять благ: долголетие, богатство, правильная внешность, знатность и мудрость.<sup>2</sup>

Принимая во внимание специфику китайского менталитета, вышеназванные плоды воздаяния перекрывают почти все то, к чему обычные люди стремятся в обычной жизни. Более того, отдельные моменты традиционной китайской аксиологии напрямую связывались с культовым аспектом благой деятельности: «Почему в этой жизни человек становится чиновником? Потому что в прежней жизни он в золото облачал Будду. То, что в прежней жизни сделано, в этой жизни получено. Пурпурный халат и нефритовый пояс в прежней жизни перед Буддой были выпрошены. Облачая золотом Будду, тем самым облачаешь себя. Покрывая тело Так Приходящего, тем самым покрываешь собственное тело. Не нужно говорить, что стать чиновником легко. Если в прежней жизни не стараться, то откуда придет эта должность?». <sup>3</sup> Это являлось мощным стимулом благой деятельности для поддержания сангхи и буддийского учения, а также обуславливало религиозную активность последователей буддизма.

Социальный аспект благой деятельности представляет собой благоую деятельность, не имеющую прямого отношения к социальному институту буддийского учения, и охватывающую социальную, экономическую, политическую и духовную сферы общества, целью которой также являлось уменьшение неблагого и увеличение благого воздаяния. В общем смысле к такой деятельности можно отнести социальный аспект совершенствования в рамках всех обетов и концепции парамит, протекающий в традиционных

---

<sup>1</sup> См.: 释迦牟尼佛传, 佛学浅释 (Жизнеописание Будды Шакьямуни).

<sup>2</sup> См.: 三世因果经解说 (Сутра кармы трех времен).

<sup>3</sup> Там же.



социальных институтах. Соответственно этому, любая нынешняя проблема является следствием неправильных деяний в прошлом, совершенных по неведению или со злым умыслом. Также и нынешние деяния определяют будущие условия существования.<sup>1</sup>

В практической плоскости вопрос, таким образом, ставился об уменьшении неблагих и увеличении благих деяний. Показательным в этом плане является уже упомянутый трактат *«Четыре наставления Ляофаня»*. Желая улучшить свои условия существования, Ляофань завел журнал учета благих и неблагих деяний, куда ежедневно записывал все хорошие и плохие деяния (физические, словесные и умственные), а также рассчитывал их соотношение. Для этого же он привлек свою неграмотную жену, которая для учета своих деяний собирала камушки разного цвета. И если в самом начале соотношение благих и неблагих деяний было примерно равным, то постепенно Ляофань свел на нет неблагие деяния, после чего в его жизни начались положительные изменения.<sup>2</sup>

Подобный утилитарный, можно сказать рыночный, подход к религиозной жизни очень четко соответствовал утилитарному рационализму китайского менталитета. Неудивительно, что подобные *журналы учета заслуг и ошибок* (гунгогэ, 功过格) стали весьма популярны среди грамотных китайцев в средние века.<sup>3</sup> В этом китайцы почти на тысячелетие опередили методы работы современных психологов.

В методологическом плане, благая деятельность вводила адепта в рамки самоограничения и самоконтроля, что имело однозначно положительный эффект на качестве социальных отношений, а также обуславливала изменение сознательной деятельности в добродетельную сторону. В свою очередь это в определенной степени очищало сознание от эмоционально-чувственной обусловленности и подготавливало его к дальнейшему совершенствованию. Естественно, что не все адепты

---

<sup>1</sup> См.: 现代因果实录 (Го Цин. Фактические записи о карме в современном мире).

<sup>2</sup> См.: 修福积德造命法. 了凡四训讲记. (Совершенствование счастья, накопление добродетели, создание своей судьбы. Рассуждения о «Четырех наставлениях Ляофаня»).

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 160.

проходили путь от религиозного уровня к философскому, но в соответствии с буддийским учением, уровень зрелости сознания, достигнутый у этой жизни, переходил в последующую жизнь. Именно это и определяло путь восхождения от улучшения своих жизненных условий посредством благого воздаяния к постепенному очищению сознания и постижению полного и совершенного просветления.

Таким образом, теория и практика совершенствования в китайском буддизме представляет собой определяющую часть этого учения, определявшее его развитие, и сконцентрировавшее на себе базовые теоретические положения и практические методы социального и психического аспектов совершенствования. Не отрицая положение Хинаяны об абсолютной рационализации сознания, определявшегося разрывом всех социальных связей, китайский буддизм в лице Махаяны развил собственные концепции совершенствования в соответствии с общим направлением законов развития сознания. Психический аспект совершенствования определялся развитием креативно-интуитивного уровня сознания, средством чего служило с одной стороны полное очищение сознания от эмоционально-чувственного и рационального содержания через созерцание пустоты, с другой стороны – развитие креативных способностей через созерцание образов будд, бодхисаттв и Чистых Земель. Высшей точкой развития этого аспекта явилось специфически китайская концепция мгновенного просветления.

Социальный аспект совершенствования определялся свободным отношением ко всем социальным нормам, поскольку поведение обуславливалось интуитивно-добродетельным отношением ко всем объектам социального взаимодействия в рамках определенного уровня обетов и концепции парамит. Чистота сознания и отсутствие привязанностей служили основой морально-нравственных критериев социальных отношений, обуславливавших добротельное поведение личности. При этом каждому уровню адептов буддизм предлагал собственный уровень целей и методов совершенствования. На низовом уровне, соответствующему религиозному

буддизму, внимание акцентировалось на социальном аспекте совершенствования, целью которого являлось благое воздаяние. На продвинутом уровне, соответствующему философскому буддизму, акцент делался на психическом аспекте совершенствования, целью которого являлось полное и совершенное просветление.

В конечном итоге, любой человек мог выбрать соответственный уровень практики совершенствования, каждый из которых подводил к более высокому уровню соответственно законам развития сознания. Это определяло эволюционный подход к духовному развитию любой личности и обусловило широкое распространение буддизма и превращение его в философско-религиозное учение мирового масштаба.

### 3.4. Идеальный тип личности в китайском буддизме

Характеристика идеальной личности в китайском буддизме определяется аксиологическим идеалом человека как конечной цели практики совершенствования. И поскольку конечная цель практики совершенствования буддизма – это стать Буддой (чэнфо, 成佛), то именно состояние Будды определяет характеристику идеального типа личности в буддизме.

В свою очередь, понимание как самого Будды, так и его состояния менялось вместе с развитием буддийского учения. Как замечает В.Г. Лысенко: «Эволюция образа Первоучителя в глазах буддистов в течение всей истории этой религии является одним из самых ярких свидетельств изменения ее роли и места в жизни общества».<sup>1</sup> В результате этой эволюции произошел процесс деперсонализации и абсолютизации религиозного опыта Будды,<sup>2</sup> что способствовало значительному возвышению и отдалению характеристики Будды от реальных условий человеческого существования. Более того, уже в раннем буддизме образ Будды представлялся настолько идеализированным и возвышенным, что достижение состояния Будды в нынешней жизни представлялось нереальным. Согласно буддийскому учению, чтобы Шакьямуни смог стать Буддой ему потребовалось 550 жизней неустанного продвижения по пути совершенствования, в течение которых он совершил неисчислимы подвиги бескорыстия и самопожертвования, что в полной мере отражено в *«Джатаках»*. С течением времени это расстояние идеального от реального только увеличивалось.

Подобные идеализированные качества Будды относились к его и физической, и психологической характеристике. Физическая характеристика описывалась через 32 больших признака великого человека и 80 малых признаков великого человека. К большим признакам, в частности, относится стройное тело, широкие и округлые плечи, длинные руки и пальцы, золотистый цвет кожи, белые и ровные зубы, синие глаза, ресницы как у быка

---

<sup>1</sup> Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С. 126.

<sup>2</sup> См.: Там же, с 146.

и другие признаки.<sup>1</sup> Малые признаки в определенной степени конкретизируют детали идеализированной физической формы человека.<sup>2</sup> Все эти физические формы служили также и для созерцания.

Психологическая характеристика Будды может быть в какой-то мере описана 10-ю именами Будды (шихао 十号):

1. Татхагата, Так Приходящий (жулай, 如来).
2. Достойный поклонения (ингун, 应供).
3. Действительно Все Знающий (чжэнбяньчжи, 正遍知).
4. Мудро Шествующий (минсинцзу, 明行足).
5. Правильно Ушедший (шаньши, 善逝).
6. Освободившийся От Мира (шицзяньцзе, 世间解).
7. Наивысший Муж (ушанши, 无上士).
8. Укротитель Мужей (дяюй чжанфу, 调御丈夫).
9. Учитель Богов И Людей (тяньжэньши, 天人师).
10. Бхагават, Почитаемый В Мирах (шицзунь, 世尊).<sup>3</sup>

Имя *Татхагата* является самоназванием Будды и также может означать *Истинносущий*.<sup>4</sup> Именно этим именем Будда называл себя в третьем лице: «Татхагата – архат, всецело просветленный, наделенный знанием и добродетелью, счастливый, знаток мира, несравненный вожатый людей, нуждающихся в узде, учитель богов и людей, Будда, Блаженный. Он возглашает об этом мироздании с мирами богов, Мары, Брахмы, с миром отшельников и брахманов, с богами и людьми, познав и увидев их собственными глазами. Он проповедует истину – превосходную в начале, превосходную в середине, превосходную в конце, – в ее духе и букве, наставляет в единственно совершенном, чистом целомудрии».<sup>5</sup>

Таким образом, Будда уже первоначально предстает всезнающим и

---

<sup>1</sup> См.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. С. 355-358.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 364-367.

<sup>3</sup> См.: 佛说十号经 // 大正新修大藏经 № 0782 (1 цз.). (Сутра десяти имен Будды).

<sup>4</sup> См.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. С. 352.

<sup>5</sup> Поттхапада сутра (Дигха Никая, 9), 7.

всеведающим существом, и который постепенно, с развитием буддизма, становится всемогущим существом. Первоначальные *6 сверхъестественных способностей* постепенно дополняются новыми качествами Будды, что обусловило появление концепции *10 сил мудрости Будды* (шили, 十力):

1. Сила знания должного и недолжного, что правильно и неправильно (чуфэйчу-ли, 处非处力).
2. Сила знания кармы (е-ли, 业力).
3. Сила знания способов созерцания (дин-ли, 定力).
4. Сила знания *корней* (способностей) живых существ (гэнь-ли, 根力).
5. Сила знания всех желаний живых существ (юй-ли, 欲力).
6. Сила знания природы всех живых существ (син-ли, 性力).
7. Сила знания путей достижения всех целей (чжичудао-ли, 到处道力).
8. Сила знания прошлых жизней всех живых существ (сумин-ли, 宿命力).
9. Сила знания божественного зрения (тяньянь-ли, 天眼力).
10. Сила знания о прекращении загрязнений (лоуцзинь-ли, 漏尽力).<sup>1</sup>

Данные силы Будды характеризуют усиление психологического аспекта и в определенной мере подвели к практике совершенствования Махаяны. В свою очередь, как *6 сверхъестественных способностей*, так и *10 сил Будды* определяли внемирской статус Будды и характеризовали его внемирские возможности. Естественно, что в реальной жизни достижение такого статуса и таких возможностей представлялось нереальным. Поэтому в качестве эталона и цели совершенствования было выдвинуто понятие *архата* (алохань, 阿罗汉), означающее «достойный войти в нирвану».<sup>2</sup>

Состояние архатства было более приземленным, чем состояние Будды, и, соответственно, вполне достижимым для продвинутых учеников Будды, который называл себя первым архатом. Как пишет С. Радхакришнан:

---

<sup>1</sup> См.: 法界次第初门卷下之下(6)р0694а-с // 大正新修大藏经 № 1925 (6 цз.) (Чжи. Первоначальные врата ступеней мира дхарм); 佛说十力经 // 大正新修大藏经 № 0780 (1 цз.) (Сутра десяти сил Будды); Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. С. 368-369.

<sup>2</sup> См.: Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. С. 215.

«Архатство – это высшая ступень, состояние святости, когда пламя страсти угасло и не действует больше закон кармы, связывающий нас с перерождением». <sup>1</sup> Другими словами, архат полностью освободился от привязанностей этого мира и со смертью тела уходит в нирвану.

Освобождение от *жажды* как источника *страдания*, определяемое ликвидацией эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности, и, соответственно, отсутствие каких-либо привязанностей обуславливало как психическую, так и социальную характеристику архата. Подобная характеристика прекрасно описана в первых сутрах *Дикха Никаи*.<sup>2</sup>

Так, состояние и статус архата полностью отвергал все традиционные социальные связи. Просветление подразумевало коренное изменение мировоззрения и психического реагирования, в результате чего жизнь в привычном социальном окружении становилась невозможной. На продвинутом этапе совершенствования разрыв традиционных социальных отношений являлся важнейшим условием достижением цели практики совершенствования, поскольку внешние условия не должны были противоречить внутренним изменениям: «Трудна и несчастна жизнь в доме, трудно жить с иными, чем ты». <sup>3</sup> Все традиционные социальные отношения объявлялись препятствиями, мешающими достижению освобождения. Нагасена упоминает десять цепей, не разорвав которые, невозможно стать архатом. Из них девять относятся к социальной сфере – мать, отец, жена, дети, родственники, друзья, богатство, успех, власть, и только одна к психической – пять утех, или удовлетворение пяти органов чувств.<sup>4</sup>

Поскольку просветление было доступно и мирянину, с достаточно созревшим корнем, то для утверждения своего статуса архата он должен был принять постриг, ибо в противном случае, в обычной жизни с измененной психикой он не смог бы существовать. Нагасена объясняет это следующим

---

<sup>1</sup> Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1. С. 518.

<sup>2</sup> См.: Сутра о плодах отшельничества (ДН, 2); Амбаттха сутра (ДН, 3); Сонаданта сутра (ДН, 4); Кутаданта сутра (ДН, 5); Махали сутра (ДН,6) и др.

<sup>3</sup> Дхаммапада, 302.

<sup>4</sup> См.: Вопросы Милинды. С. 268.

образом: «Мирское обличье несообразно святости.... Находясь в несообразном обличье, из-за немощности этого обличья достигший святости мирянин либо примет в тот же день постриг, либо успокоится. Это не порок святости... это порок мирского обличья – немощность этого обличья».<sup>1</sup>

Отказ от всех традиционных социальных отношений подразумевал отказ от всех социальных статусов архата. Как уже упоминалось, в первую очередь это отказ от статуса семьянина, поскольку именно семейные связи признавались наиболее прочно привязывающими к заботам и страданиям этого мира. Далее следовал отказ от экономического статуса – единственные вещи, которыми мог обладать архат, это 3 одеяния (нижнее, верхнее и внешнее вроде накидки), чаша для сбора подаяний, коврик и хижина. Размер и качество этих вещей строго регламентировалось, дабы избежать ненужного излишества.<sup>2</sup> Также полностью отрицались любые материальные и продовольственные запасы.<sup>3</sup> Подобные ограничения определялись отсутствием каких-либо привязанностей архата к внешним сторонам жизни.

Полностью исключался и административно-политический статус архата. Любая власть подразумевает принуждение, а это признавалось грехом, что противоречило статусу святого архата. Более того, отрицалась обязанность посыльного или вестника, как косвенное исполнение административно-политической функции.<sup>4</sup> Данное положение обуславливалось внутренней свободой архата от внешних обязательств и определяло отрицание кастовой системы и непризнание политической власти в рамках сангхи.

Духовный статус архата определялся его психической характеристикой. Статус Учителя, показывающего другим путь спасения, это был единственный статус, признаваемый за архатом, но при условии, что архат собственным примером ведет учеников к спасению.<sup>5</sup> Иначе говоря, именно психическая характеристика архата являлась его определяющей

---

<sup>1</sup> Там же. С. 251.

<sup>2</sup> См.: Пратимокша – сутра, раздел Нисаггия пачиттия.

<sup>3</sup> См.: Сутра о плодах отшельничества (Дигха Никая, 2), 47.

<sup>4</sup> См.: Там же, 54.

<sup>5</sup> См.: Лохичча сутра (Дигха Никая, 12).



характеристикой.

В «Сутре о плодах отшельничества» процесс психического постижения монахом статуса архата описывается таким образом: «Так с сосредоточенной мыслью – чистой, ясной, незапятнанной, лишенной нечистоты, гибкой, готовой к действию, стойкой, непоколебимой, – он обращает и направляет мысль к знанию об уничтожении греховных свойств. Он постигает в согласии с истиной: "Это страдание", постигает в согласии с истиной: "Это возникновение страдания", постигает в согласии с истиной: "Это уничтожение страдания", постигает в согласии с истиной: "Это путь, ведущий к уничтожению страдания", постигает в согласии с истиной: "Это греховные свойства", постигает в согласии с истиной: "Это возникновение греховных свойств", постигает в согласии с истиной: "Это уничтожение греховных свойств", постигает в согласии с истиной: "Это путь, ведущий к уничтожению греховных свойств". У него, знающего так, видящего так, мысль освобождается от греховного свойства чувственности, мысль освобождается от греховного свойства повторного существования, мысль освобождается от греховного свойства невежества. В освобожденном возникает знание, что он освобожден. Он постигает: "Уничтожено вторичное рождение, исполнен обет целомудрия, сделано то, что надлежит сделать, нет ничего вслед за этим состоянием"»<sup>1</sup>.

Таким образом, архат предстает полностью лишенный какого-либо эмоционально-чувственного реагирования и содержания. Процесс совершенствования через интроспективную рационализацию уничтожает эмоциональную обусловленность жизнедеятельности, и все явления внутреннего и внешнего мира оцениваются в рамках этой строгой рационализации. Этические нормы лишаются эмоционально-чувственного содержания, добро и зло теряют привычное значение. Данное положение очень точно отметил Л.Е. Янгутов: «Нравственные поступки индивида в конечном счете оцениваются не столько с позиций добра и зла, справедливости и несправедливости, сколько с позиций "омраченности" и

---

<sup>1</sup> Сутра о плодах отшельничества (Дигха Никая, 2), 97.

“неомраченности” сознания».<sup>1</sup> Иначе говоря, все то, что ведет к омрачению, под которым понималась, прежде всего, эмоциональная обусловленность, категорически отвергалось. Казалось бы, такие безобидные действия и радости как различного рода игры, купания, смотр войск и парадов, празднества и тому подобное, считались недопустимыми для практикующего монаха.<sup>2</sup> И лишь с позиции борьбы с эмоционально-чувственной обусловленностью данные запреты становятся вполне понятными и объяснимыми. В итоге, отсутствие эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности архата способствовало ликвидации всех привязанностей и *жажды* как источника страданий.

Рациональная обусловленность жизнедеятельности, дополненная отсутствием каких-либо кроме физиологических потребностей, превращала архата в своего рода бесчувственного святого, не нуждающегося в каких-либо социальных отношениях. Личное просветление и личное спасение являлось главной целью и смыслом жизни архата, и все, что мешало этому, полностью отвергалось.

Подобная узкоэгоистичная практика архата отрицала какую-либо социальную активность и уводила его в сторону от социальной жизни. Такое положение во многом противоречило социальной природе человека, и поэтому неудивительно, что уже в раннем буддизме начинаются тенденции «социализации» аксиологического идеала. Данная тенденция протекала в двух направлениях, взаимообусловленных между собой. Во-первых, шло движение за расширение социальной базы тех, кто мог стать архатом в этой жизни, и смягчение практики совершенствования. Во-вторых, во многом благодаря деятельности Махадевы уровень архата был поставлен под сомнение как высший уровень святости. Постепенно возникают концепции о промежуточном уровне архата, который не достиг высшей сотериологической цели – полного и окончательного просветления.

В результате, появляется новая сотериология и аксиология буддизма,

---

<sup>1</sup> Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. С. 30.

<sup>2</sup> См.: Сутра о плодах отшельничества (Дигха Никая, 2).

знаменующий этап Махаяны, где место архата в качестве высшего эталона занимает бодхисаттва. Соответственно, аксиологический идеал расширяется до трех уровней – это Будда, бодхисаттва и архат, обретшие также и религиозные черты.

Будда приобрел еще больше божественных качеств, определяя развитие религиозного уровня буддизма. В китайском буддизме наряду с Буддой Шакьямуни популярными становятся и другие Будды (семь будд прошлого, включая Шакьямуни, Будда будущего Майтрея, Будда Западного края Амитабха и Будда Восточного края Яоши).<sup>1</sup> На философском уровне Будда характеризуется тремя качествами. Во-первых, это *собственное просветление* (цзыцзюе, 自觉), означающее, что Будда сам обрел просветление. Во-вторых, это *просветление других* (цзюета, 觉他), означающее, что Будда способен просветить других людей. И в-третьих, это *совершенная практика просветления* (цзюесин юаньмань, 觉行圆满), означающая, что просветление Будды это полное, окончательное и совершенное просветление.

Архат в религиозном китайском буддизме также получил определенные божественные качества, но уже в качестве ученика Будды и защитника учения. На философском уровне архат стал означать цель практики *шраваков* (шэнвэнь, 声闻) и *пратьека-будд* (пичжифо, 辟支佛), относящихся к *Малой Колеснице* (сяочэн, 小乘). В этом статусе архат характеризуется лишь одним качеством в отличие от трех качеств Будды – это *собственное просветление*. Данное качество в полной мере отражает направленность архата на личное спасение и *собственное благо* (цзыли, 自利).

Подобная характеристика архата была во многом обусловлена характеристикой бодхисаттвы, которой превратился в своего рода антипода архата. В китайском буддизме именно бодхисаттва стал аксиологическим идеалом практики совершенствования буддийского учения, и характеристика бодхисаттвы органически вписалась в китайскую культуру, дополнив собой

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教诸神. С. 3-51. (Ма Шутянь. Все божества китайского буддизма).

аксиологический идеал конфуцианства в лице *благородного мужа* (цзюнь-цзы, 君子) и даосизма в лице *совершенномудрого* (шэн, 圣).

В китайском религиозном буддизме бодхисаттва обладает божественными качествами, которые во многом не уступают подобным качествам Будды. В силу своего статуса помощников различных Будд, бодхисаттвы оказались по сравнению с последними более приближенными к людям, к их страданиям и заботам. В результате, бодхисаттвы зачастую выступают в роли спасителей в различных тяжелых ситуациях. И первое место в этом занимает бодхисаттва *Авалокитешвара* (Гуаньшинь пуса, 观世音菩萨), с женским обликом в отличие от Индии, где *Авалокитешвара* имел мужское обличье.<sup>1</sup>

В китайском философском буддизме бодхисаттва характеризуется двумя качествами из трех качеств Будды. Это *собственное просветление* и *просветление других*. Второе качество отражало направленность бодхисаттвы на спасение других людей, когда личное благо отождествлялось с благом другого, что выражалось в принципе *принятие блага других за собственное благо* (цзыли лита, 自利利他). Таким образом, в китайском буддизме сложилась строгая иерархия просветления от архата через бодхисаттву к Будде. Центральное звено в этой иерархии, как по положению, так и по значению занимает бодхисаттва. При этом практиковать учение о бодхисаттве, так называемую *Колесницу бодхисаттвы*, можно начинать непосредственно, перескакивая практику Малой колесницы и, соответственно, статус архата.

Несмотря на своего рода антипод архату характеристика бодхисаттвы, как социальная, так и психическая, являлась теоретическим и практическим развитием характеристики архата и генетически восходила к последней. Все то, что не противоречило новой сотериологии и аксиологии, было сохранено в рамках *Большой Колесницы*, а то, что не укладывалось в новую схему практики совершенствования, было объявлено более низким уровнем,

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 99-163.

относящимся к *Малой Колеснице*.

Исторически понятие *бодхисаттва* означало *существо, стремящееся к просветлению*, и относилось к Будде Шакьямуни до его постижения нирваны. В сутре «*Два разряда мыслей*» (Маджхима Никая, 19) Будда говорит о себе в прошлом как о *непробужденном бодхисаттве*.<sup>1</sup> Постепенно понятие *бодхисаттва* приобрело значение *просветленное существо*, которое отказалось от нирваны ради спасения других живых существ.<sup>2</sup>

В раннем буддизме бодхисаттва фактически отождествлялся с Буддой, а его характеристика - с характеристикой Будды: «Бодхисаттвы могут отличаться друг от друга в четырех отношениях ..., а именно отличаться родом, ... временем, ... сроком жизни, ... мерой (ростом). ... Однако ... все просветленные ни обликом, ни нравственностью, ни сосредоточением, ни мудростью, ни свободой, ни знанием-видением свободы, ни четырьмя уверенностями, ни десятью силами татхагаты, ни шестью необыденными знаниями, ни четырнадцатью присущими просветленным знаниями, ни восемнадцатью дхармами просветленных друг от друга не отличаются; в том, что касается дхарм, присущих просветленным, все они друг другу тождественны».<sup>3</sup> Как можно заметить, если в физическом плане бодхисаттвы могли различаться, то в психическом - были тождественны, что обуславливалось однозначным пониманием просветления и освобождения.

Со временем, по мере развития концепции *полного и совершенного просветления*, понимание *просветления* стало дифференцироваться. Соответственно десяти ступеням бодхисаттвы просветление также подразделялось на десять уровней – от просветления *радости* до просветления *облака Дхармы*. Но статус *бодхисаттвы* как *просветленного существа* остался. В результате, понимание *бодхисаттвы* могло иметь весьма широкое содержание – от тех, кто только что встал на путь совершенствования бодхисаттвы, направив свое сознание на достижение полного и совершенного просветления, до тех, кто уже обрел это полное и

---

<sup>1</sup> См.: Дведхаавитакка сутра.

<sup>2</sup> См.: Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1. С. 530.

<sup>3</sup> Вопросы Милинды. С. 266.

совершенное просветление и, отказавшись от нирваны, посвятил свою жизнь делу просветления других людей. В китайской буддийской историографии статусом бодхисаттвы обладают не только мифические существа наподобие *Авалокитешвары* (Гуаньшиинь) и *Манджушри* (Вэньшу), но и вполне реальные исторические деятели, имеющие высокие заслуги, - Нагарджуна (龙树), Асанга (无著), Васубандху (世亲) и другие.

Заменяя архата в качестве социально-аксиологического идеала, бодхисаттва представил собой новый тип личности, соответствующий социальным требованиям Махаяны. Тем не менее, он сохранил определенную часть той характеристики архата, которая не противоречила этим новым требованиям. В первую очередь это относилось к отсутствию эмоционально-чувственного реагирования, привязанностей, а также так называемой жажды в качестве источника страданий, что во многом было взаимообусловлено. Одновременно, эти три аспекта психической характеристики бодхисаттвы по сравнению с архатом были дополнены новым теоретико-логическим обоснованием учения Махаяны.

Так, если архат добивался ликвидации эмоционально-чувственного реагирования, привязанностей и жажды через интроспективную рационализацию психических источников жизнедеятельности, то у бодхисаттвы для этой цели служила концепция чистоты и пустоты сознания. Данная концепция определяла отсутствие не только эмоционально-чувственного, но и рационального содержания, что автоматически обуславливало ликвидацию привязанностей и жажды.<sup>1</sup> В этом контексте отчетливо прослеживается общая тенденция буддийского учения к упрощению и облегчению методов достижения освобождения.

Но если бы теория и практика Махаяны остановились только на этом, то психическая характеристика бодхисаттвы совершенно не отличалась бы от таковой архата. Фундаментальное отличие архата от бодхисаттвы заключалось в наличии у последнего *милосердия* (маитри, цы, 慈) и

---

<sup>1</sup> См.: 金剛經p0749c // 大正新修大藏經 №0235 (1 цз.) (Алмазная сутра).

*сосрадания* (каруна, бэй, 悲) ко всем живым существам. Указанные понятия определяли социальную направленность бодхисаттвы, которая полностью отсутствовала у архата, и зачастую употребляются в единой связке. В этом контексте *милосердие* означает способствование развитию *радости* у всех живых существ, а *сосрадание* – принятие на себя их *страдания*.<sup>1</sup> Обет *милосердия* и *сосрадания* являлся базовым обетом бодхисаттвы, определявший весь дальнейший жизненный путь человека, вступившего на путь бодхисаттвы.

Введение этих понятий в качестве основополагающей характеристики бодхисаттвы, с одной стороны, вступало в определенное противоречие с концепцией чистоты и пустоты сознания, но с другой стороны, способствовало развитию творческо-активного аспекта буддийского учения. Возможно, именно в этом и проявилось величие буддизма, способного совместить и развивать различные аспекты своего учения, направленного на развитие сущностных сил человека в рамках общих законов развития его сознания.

Значение понятий *милосердие* и *сосрадание* в учении Махаяны во многом соответствует значению понятия *любовь* в христианстве. Более того, при анализе этих понятий создается впечатление об их полной тождественности в фундаментальном содержании. Буддисты, объясняя смысл указанных понятий, зачастую приводят пример бескорыстной любви матери к своим детям, одновременно, призывая относиться ко всем живым существам как к своей матери, поскольку в бесконечной череде перерождений каждый из живых существ неоднократно был нашей матерью.<sup>2</sup>

Подобная дифференциация христианских и буддийских понятий объясняется тем, что в буддизме понятие *любовь* (ай, 愛) изначально несло эмоционально-чувственное содержание, отождествлявшееся со страстью,

---

<sup>1</sup> См.: 佛教大辭典. С. 464 (Большой словарь буддизма). Понятия *радость* и *страдание* имеют специфически буддийский смысл, представленный в базовом принципе буддизма - *Избавиться от страданий и обрести радость*.

<sup>2</sup> См.: 父母恩重難報 (Благодарность за родительскую милость).

желанием и привязанностью. Указанная дефиниция особенно четко показана в «Сутре совершенного просветления»: «Нужно знать, что любовь выступает корнем сансары, и поскольку существуют все желания, они способствуют проявлению природы любви ... желания возникают из любви, а жизнь существует благодаря желаниям ... любовь к желаниям является причиной, а любовь к жизни – следствием». <sup>1</sup> И далее проводится различие понятий: «Не любовь выступает основой появления в мире через превращения бодхисаттвы. Только посредством милосердия и сострадания он отбрасывает любовь», <sup>2</sup> поскольку «Бодхисаттва только посредством великого сострадания проникает во все миры для просветления непросветленных». <sup>3</sup> Необходимо заметить, что в проповедях для западной аудитории буддисты зачастую используют понятие *любовь* в связке с *милосердием* и *состраданием*, а также для пояснения этих понятий. <sup>4</sup>

Хуэйцзэн, шестой патриарх Чань, исходя из своей концепции мгновенного просветления, рассматривал милосердие и сострадание в качестве основы превращения в бодхисаттву: «Мысль о зле воплощается в ад. Мысль о добре воплощается в рай. Злость воплощается в змею, милосердие и сострадание воплощается в бодхисаттву». <sup>5</sup> Другими словами, постоянное сохранение и культивирование в себе этих качеств превращает человека в бодхисаттву. При этом, объясняя эти понятия, Хуэйцзэн противопоставляет *милосердие* и *жестокость* или *яд* (ду, 毒), *сострадание* и *злость* или *вред* (хай, 害). <sup>6</sup>

Полисемантика указанных понятий позволяет весьма широко характеризовать их смысловой диапазон, способный в определенной мере перекрываться и имеющий неоднозначное толкование в различных школах и направлениях. В частности, *жестокость* может восприниматься и как ведущая буддийская категория *яд*, имеющая три значения: *алчность*, *гнев* и

---

<sup>1</sup> 圆觉经p0916b // 大正新修大藏经 № 0842 (1 цз.). (Сутра совершенного просветления).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, p0916c.

<sup>4</sup> См.: Геше Джампа Тинлэй. Бодхичитта и Шесть Парамит.

<sup>5</sup> 六祖大师法宝坛经p0354c // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.). (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

<sup>6</sup> См.: Там же, p0360b.



*невежество*, которые выступают атрибутами *омрачения* и *страдания*. В этом контексте, культивирование *милосердия* означает уничтожение *омрачения* и, соответственно, *страдания*. *Злость* или *вред*, означающие причинение вреда живым существам, являются фундаментальным препятствием на пути самосовершенствования, поэтому культивирование *сострадания* представляется основополагающим фактором практики совершенствования бодхисаттвы.

Таким образом, *милосердие* и *сострадание* выступили наиболее характерными качествами бодхисаттвы, и именно они определяли его отличие от архата. В религиозном китайском буддизме эти качества во многом способствовали популярности культа бодхисаттв, обращение к которым в трудную минуту спасало страждущих от страданий.

Прочие качества бодхисаттвы в различных источниках могут варьировать в зависимости от контекста и направленности текста. В частности, в «*Вималакирти нирдеши сутре*» авторы от лица упасаки Вималакирти приводят следующие качества, необходимые для жертвоприношения Дхармы, что подразумевает основную деятельность бодхисаттвы – спасение людей: «Не прерывать милосердие ради служения Будде; не прерывать сострадание ради служения людям; не прерывать радость ради служения Дхарме; не прерывать сохранение добра ради силы мудрости; не прекращать даяний ради подаяний; не прерывать обеты ради нравственности и просветления людей; не прерывать терпение, зная отсутствие Я; не прекращать усердие в практике совершенствования тела и мыслей; не прекращать созерцание мыслей ради служения пути Будды; не прерывать мудрость ради обширных знаний ...».<sup>1</sup> Как видно из текста, многие качества, приводящиеся вслед за милосердием и состраданием, напрямую связаны с практикой совершенствования парамит и также определяют характерные психические особенности бодхисаттвы. Концепция парамит развивала на новом теоретическом и практическом уровне положение о качествах бодхисаттвы, большинство из которых характеризовали Будду, а также можно было наблюдать и у архата.

---

<sup>1</sup> 佛说维摩诘经卷上p0525a // 大正新修大藏经 № 0474 (2 цз.).

Так, парамита даяния обуславливала отсутствие привязанностей к материальным вещам. Способность отдать последнее ради спасения другого, а в отдельных случаях даже самопожертвование ради блага других, - это качество, зачастую пересекающееся с милосердием, также представляется основополагающим в характеристики бодхисаттвы. В *«Сутре о мудрости и глупости»* приводятся многочисленные примеры, когда будущий Будда Шакьямуни жертвует своим телом ради спасения не только людей, но и животных.<sup>1</sup> Подобная жертвенность должна была подчеркнуть величие сострадания и показать ее роль в жизни бодхисаттвы.

Кульминация социальной стороны даяния изображена в *«Джатака о царе Вессантаре»* (№ 547), где царь Вессантара в качестве подаяния жертвует одному брахману своих детей и жену. Подобное, во многом спорное с этической стороны, даяние должно было показать приоритет духовного аспекта совершенствования над всеми другими аспектами жизни, а также отсутствие привязанности бодхисаттвы к любым социальным отношениям. В *«Вопросах Милинды»* Нагасена анализирует мотивацию царя и объясняет значение этого даяния для практики совершенствования.<sup>2</sup>

Указанные две крайности даяния – жертвенность тела и близких и любимых родственников, в полной мере характеризуют такое качество бодхисаттвы как отсутствие привязанности к любым аспектам жизни. Если бодхисаттва готов ради блага других отказаться от своего тела и любимых детей, то привязанность к материальным вещам теряет всякое свое значение. Любое даяние способствовало ликвидации алчности, одного из трех основных ядов омрачения. В результате, парамита даяния и непривязанность к чему-либо дополняли милосердие и сострадание, представляя собой практический инструмент осуществления этих основополагающих качеств бодхисаттвы.

Парамита соблюдения обетов обуславливала ограниченность и

---

<sup>1</sup> См.: *«Сутра о мудрости и глупости»* // 大正新修大藏經 № 0202 (13 цз.).

<sup>2</sup> См. *«Вопросы Милинды»* с. 262-266. В китайском буддизме данный эпизод представлен в *«Сутре о царице Судане»* (太子須大拏經 // 大正新修大藏經 № 0171).

воздержанность в потребностях. Любое излишество, выходящее за рамки простого обеспечения жизнедеятельности, категорически отвергалось. Удовлетворение физиологических потребностей сводилось к поддержанию функциональных способностей организма, отрицающих наслаждение от пищи, сна и секса. В китайском буддизме на философском уровне сохранился отказ от сексуальных контактов в соответствии с малыми обетами. Но в религиозном буддизме наблюдалась двойственная тенденция. С одной стороны, в рамках обетов сексуальные контакты либо ограничивались, либо отвергались. С другой стороны намечалось включение сексуальных контактов в контекст религиозного культа и практики совершенствования. В китайском религиозном буддизме данная тенденция не играла существенной роли и во многом определялась влиянием «Тайного учения» (мицзун, 密宗), а также Тибетского буддизма, проявляющимся в культе будд и бодхисаттв Ваджраяны, в частности Будды Радости (Хуаньси фо, 欢喜佛).<sup>1</sup>

Парамита терпения способствовала культивированию самоконтроля и ликвидации гнева, одного из трех основных ядов омрачения. Пример буддийского терпения, самоконтроля и отсутствия гнева наиболее ярко показан в 12 главе *«Сутры о мудрости и глупости»*. В этой главе описывается как у святого по имени Чаньтиполи (羼提波梨), будущего Будды Шакьямуни, были последовательно отрезаны ноги, руки, уши и нос, но святой оставался полностью спокойным и умиротворенным. Более того, он дал обет спасти своих мучителей, когда станет Буддой, в результате чего в одном из последующих перерождений они и стали первыми учениками Будды.<sup>2</sup> Подобное терпение характеризовало также спокойное принятие любых ситуаций, сколь бы неблагоприятными они ни были.

Парамита усердия обуславливала добродетельную активность бодхисаттвы. Постоянная направленность сознания на практику

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教诸神 с. 83-92 (Ма Шутянь. Все божества китайского буддизма).

<sup>2</sup> См.: 贤愚经卷第二羼提波梨品第十二 // 大正新修大藏经 № 0202 (13 цз.). (Сутра о мудрости и глупости).

совершенствования, когда абсолютно все обстоятельства рассматривались как условия совершенствования, способствовали социальной активности бодхисаттвы. Помощь и спасение других отождествлялось со спасением себя, что стимулировало осуществление активных добродетельных поступков. Указанная активная социальная позиция являлась отличительной чертой бодхисаттвы от архата.

Парамита созерцания порождала умиротворение сознания, спокойное и ровное отношение ко всем явлениям, представляя своего рода закрепление на психическом уровне практических аспектов совершенствования.

Парамита мудрости-праджня обуславливала мудрость бодхисаттвы, противостоящую как невежеству, одному из трех основных ядов омрачения, так и самому омрачению. В этом ракурсе праджня венчала все прочие качества бодхисаттвы и представляла собой инструмент разрушения омрачения и достижения полного и совершенного просветления. Мудрость-праджня означала постижение абсолютной истины, выражающееся в совершенном знании и понимании всех явлений, их взаимосвязей, а также знании закона кармы, основополагающего закона вселенной. Это знание и понимание проявлялась в жизнедеятельности бодхисаттвы, которая никоим образом не противоречила абсолютной истине.

Это непротиворечие, согласованность знания и существования представляло собой отождествление гносеологической и онтологической истин, когда знание и собственное существование полностью отождествлялись. Исчезала двойственность между внешним и внутренним миром. Соответственно, снималось противоречие между ними. Целостное отражение единства внутреннего и внешнего мира, выражающееся в понятиях отсутствия самости или концепции «не-Я», означало совпадение законов внутреннего и внешнего существования. Постигание праджня и подразумевало подобное отождествление и совпадение, происходившее не на эмоциональном и рациональном уровнях сознания, а на более высоком, вербально невыразимом уровне сознания – интуитивном или креативно-интуитивном, что более точно отражает его сущность.

Функционирование и реагирование на этом уровне сознания подразумевало очищение от эмоционального и рационального содержания, что выражалось в концепции чистоты изначального сознания. Чем чище сознание, тем адекватнее оно отражает реальность. Данный принцип в современной буддийской литературе выражен следующим образом: «Мудрость ума имеется изначально. Чем чище сознание, тем выше мудрость. Чем спокойнее, умиротвореннее сознание, тем больше мудрость, и это обязательный закон».<sup>1</sup>

В результате, полная чистота сознания означала совпадение, отождествление реальности и сознания, внешнего и внутреннего мира. Но эта чистота не означала полное отсутствие мыслей и чувств, ибо в этом случае человек уподоблялся бы явлениям неживой природе, о чем вполне конкретно говорится в «Сутре помоста шестого патриарха».<sup>2</sup> Подобная чистота подразумевает не привязанность к этим мыслям и чувствам, их вторичность и производность от чистоты сознания, а также понимание этой вторичности, выраженной в концепции пустоты: «Ложно установленные пустые понятия зачем принимать за истинный и реальный смысл?».<sup>3</sup> Все это способствовало свободному отношению к любым учениям, нормам и правилам, спонтанному проявлению внутреннего содержания в зависимости от сути конкретной ситуации, а не от внешних форм проявления. Подобное отношение характеризует так называемый креативный подход, что и дало нам право обозначить уровень сознания, проявляющийся в этом отношении, как креативно-интуитивный.

Таким образом, психическая характеристика бодхисаттвы представляла собой новый ценностный ориентир, во многом отличающийся от архата, несмотря на то, что многие качества, такие как непривязанность, воздержанность, терпение, умиротворение, совпадали. Главное отличие

---

<sup>1</sup> 修福积德造命法. 了凡四训讲记. С. 22 (Совершенствование счастья, накопление добродетели, создание своей судьбы. Рассуждения о «Четырех наставлениях Ляофаня»).

<sup>2</sup> См.: 六祖大师法宝坛经p0357c-0358a // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.). (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

<sup>3</sup> См.: Там же, p0357a.

проходило в отношении к социальным связям. Милосердие и сострадание бодхисаттвы обуславливали его социальную активность, в отличие от архата, который разрывал все традиционные отношения как помеху в деле совершенствования. Личная цель спасения архата отвергала общественные, экономические и политические отношения как источник привязанностей, который необходимо было ликвидировать. Поэтому все традиционные социальные связи рассматривались как путы и цепи, препятствующие полному освобождению и просветлению.

В отличие от этого, бодхисаттва не рассматривал социальные отношения как препятствие в деле совершенствования. Наоборот, именно в социальных отношениях он мог в полной степени реализовать себя как просветленное существо, используя эти отношения как средство совершенствования и проявления просветления. Сохраняя непривязанность к социальным связям, бодхисаттва не отвергал их, а ставил себя над ними, имея возможность не подчиняться им, а влиять на них в соответствии с буддийским учением. Такие парамиты как даяния и терпения были немыслимы вне социальных отношений. Поэтому социальные отношения выступали мощным инструментом совершенствования бодхисаттвы, и именно в них он проявлялся как просветленное существо.

Подобное отношение к социальным связям теоретически отождествляло сангху и общество, поскольку абсолютно любые отношения рассматривались как условия проявления просветления. Хуэйцзэн, сравнивая монастырь как место совершенствования с Западным краем Будды Амитабхи, говорил: «Если желаете совершенствоваться, то дома также можно, а не только в монастыре. Если дома осуществлять эти принципы, то это подобно восточному человеку, у которого сознание доброе. Если в монастыре не совершенствоваться, то это подобно западному человеку, у которого сознание злое».<sup>1</sup> Другими словами, главное в совершенствовании это внутреннее содержание, а внешние условия не играют большой роли. Но это относилось в большей мере к тем, у кого сознание было достаточно просветлено.

---

<sup>1</sup> Там же, p0352b.

Поэтому фактически сангха сохраняла свое значение как инструмент освобождения от привязанностей к традиционным социальным связям.

В результате, именно в социальной характеристике бодхисаттва проявил полную противоположность архату. Социальная активность в контексте добродетельного поведения, помощь другим, а главное - их спасение в духовном плане представляли собой смысл существования бодхисаттвы. Данная активность определяла свободное отношение к любым социальным отношениям, бодхисаттва не подчинялся, а сам мог воздействовать на них в желательном для него направлении. В этом контексте он рассматривался в качестве творца тех социальных связей, в которые был включен, а также социальных условий своего существования. Подобная социально-созидательная позиция бодхисаттвы имела большую притягательную силу в социально ориентированном Китае, где все отношения были строго регламентированы в форме ритуальных норм.

В китайском религиозном буддизме ценностные ориентиры, в том числе и личностные, были более приземленными и приближенными к реальной жизни в обществе. Простонародные ценности не отвергали таких понятий как богатство, власть, здоровье и долголетие, многочисленное потомство, крепкие отношения с родственниками, которые в философском буддизме выступали в качестве источников привязанностей, требующими освобождения от них. В этом контексте такие буддийские понятия как непривязанность, воздержанность, терпение, а также жертвенность в определенной мере вступали в противоречие с обычными социальными ценностями, определяемые потребностями потребления и социализации. В обычной социальной среде, чем больше показательное потребление, тем выше статус человека. Дорогие вещи, возможность навязывать другим свое мнение и удовлетворять все свои телесные потребности, уважение, понимаемое как преклонение, других, - вот те обычные ценности обычных людей, и возможность иметь все это считается высоким статусом.

Если бы религиозный буддизм противопоставил себя этим ценностям, он никогда бы не нашел понимание среди простого народа. Заслуга буддийского

учения заключается в то, что, не отвергая понятия богатства, власти и прочих социальных ориентиров обычных людей, он сумел выдвинуть свои ценности в качестве источника и причины ценностей простого народа. Другими словами, буддизм провозгласил, что только культивирование буддийских качеств способно привести к желаемым возможностям: культивирование воздержанности и непривязанности (даяния) должно привести к богатству, смирения и уважения к другим – к власти, непричинение вреда – к хорошему и многочисленному потомству. Подобные выгоды от буддийского религиозного культа и занятий буддийской практикой уже в нынешней жизни подробно и красочно описаны во многих буддийских религиозных текстах.<sup>1</sup>

В результате, не отвергая обычные социальные ценности, буддизм активно продвигал свои. Первоначально многих в буддизме привлекало именно эта возможность достижения своих целей, используя буддийские методы в качестве инструмента получения желаемых возможностей. Но со временем, углубляясь в буддийское учение человек менял свое мировоззрение: буддийские качества, выступавшие на первых порах в качестве вторичных, выходили на первое место, а те социальные ценности, к которым он так стремился, теряли свое первостепенное значение. Постепенно сознание человека созревало и для более серьезной практики совершенствования.

Таким образом, характеристика бодхисаттвы и его качеств в различной степени представляли аксиологический ориентир и для религиозного уровня буддизма. От желания улучшить свой социальный статус до стремления достичь полное и совершенное просветление лежала огромная ценностная шкала, определяемая различными потребностями адептов. Но вектор этой шкалы был направлен на развитие личностных качеств человека в соответствии с аксиологией буддийского учения, призывавшего освободиться от материальных и социальных привязанностей и обратиться к духовному

---

<sup>1</sup> См.: 三世因果经解说 (Сутра кармы трех времен); 觉海慈航 (Спасение в море прозрения); 现代因果实录 (Го Цин. Фактические записи о карме в современном мире); 修福积德造命法. 了凡四训讲记 (Совершенствование счастья, накопление добродетели, создание своей судьбы. Рассуждения о «Четырех наставлениях Ляофаня»).



совершенствованию.

Духовная направленность китайского буддизма явилась мощным противовесом конфуцианской социальной рационализации и его акценту на внешнюю сторону социальных отношений. Взаимодействие буддизма с традиционными китайскими учениями, в частности с конфуцианством и даосизмом, представляет собой сложный и многоаспектный процесс. Так называемый китайский синкретизм трех учений сложился в результате многовекового взаимовлияния, в котором процесс китаизации буддизма происходил наряду с развитием конфуцианства и даосизма, определявшимся во многом именно конкуренцией и влиянием буддийского учения.

В конечном итоге сложился устойчивый баланс китайской социальной аксиологии, состоящей из трех типов идеальной личности. Во-первых, это конфуцианский *благородный муж* (цзюнь-цзы, 君子), характерной чертой которого было *человеколюбие* (жэнь, 仁). Данная этическая категория, введенная Конфуцием, представляла собой наиболее абстрактную форму всех положительных социальных качеств и включала *сыновнюю почитательность* (сяо, 孝), *уважение к старшим* (ди, 弟), *справедливость* (и, 义), *честность* и *преданность* (чжун, 忠), *великодушие* (шу, 恕) и прочие понятия, отражающие в большей степени характер этико-социальных отношений. Формой проявления этих качеств выступали *ритуальные нормы* (ли, 礼), определявшие строгую рационализацию социальных чувств человека.<sup>1</sup>

Во-вторых, это даосский *совершенномудрый* (шэн, 圣), определяющей характеристикой которого было *недеяние* (увэй, 无为), означающее естественность как проявление *Дао* (道) – закона всеобщего существования. В качестве противовеса конфуцианской социальной рационализации даосы провозглашали простое и естественное чувственное существование, отвергая надуманные социальные нормы и правила. В определенной мере даосы как и буддисты также подходили к интуитизации сознания через очищение

---

<sup>1</sup> См.: 论语 (Лунь-Юй); так же см.: Чебунин А.В. Социально-антропологический аспект в древней и средневековой китайской философии (до X в.). С. 8-10.

рационального и вторичного эмоционального его содержания. Но позиция противовеса конфуцианскому учению, выражающаяся в антирационализации, несколько ограничивала теоретическую базу даосизма.<sup>1</sup>

В результате, появление буддизма с мощной теоретической и практической базой вдохнуло новые жизненные импульсы в китайскую цивилизацию, предоставив новые ориентиры духовного развития и морально-нравственные критерии социальных отношений. Внутренние противоречия и волны кочевников могли похоронить древнюю цивилизацию, как это случилось со многими подобными цивилизациями на Западе. Но образ *бодхисаттвы* в качестве нового ориентира развития личности, развившего и соединившего в себе многие стороны *благородного мужа* и *совершенномудрого*, принес и новый духовный потенциал развития китайской культуры.

С одной стороны, *бодхисаттва* имел ярко выраженную социальную направленность жизнедеятельности, смысл и цель его жизни заключались в спасении всех живых существ. Но в отличие от *благородного мужа*, стремящегося к гармонизации в большей степени внешних форм отношений людей, *бодхисаттва* стремился улучшить суть и содержание этих отношений посредством очищения эмоционально-чувственной и рациональной обусловленности, а также направление деятельности на добродетельное поведение. В этой первой части его позиция напоминала даосскую: сокращение избыточных потребностей и возвращение к естественному существованию должно было способствовать очищению социальных отношений от надуманных, с точки зрения и буддизма и даосизма, проблем. Основную роль в этом играли буддийские морально-нравственные критерии, определявшие социальное поведение.

Таким образом, *бодхисаттва* сбалансировал крайне рациональную и социальную направленность *благородного мужа* конфуцианства и антирациональную направленность *совершенномудрого* даосизма, и в

---

<sup>1</sup> См.: Чебунин А.В. Социально-антропологический аспект в древней и средневековой китайской философии (до X в.). С. 14-16.

контексте общего направления развития сознания представил реальный путь и обоснованные методы совершенствования личности. Качественная характеристика этой ценностной личности китайского буддизма в своих существенных чертах напоминало христианские ориентиры развития личности. Принимая во внимание одни временные рамки появления этих ориентиров можно говорить об общих законах развития человеческой цивилизации, проявляющихся в различных формах на Востоке и Западе, но имевших под собой общее основание – законы развития человеческого сознания, определяющие направление развития человеческой личности. Данные законы развития сознания и личности представляли актуальность в прошлом, но не в меньшей степени они актуальны в настоящее время. Игнорирование этих законов приводит к гибели целых цивилизаций, исторической трагедии больших и малых народов, личному разочарованию и потере смысла жизни. Поэтому опыт китайского буддизма, способствовавшего возрождению китайской цивилизации, с учетом новых культурных и исторических реалий полезен для рассмотрения путей и методов решения современных проблем, стоящих перед человечеством.

## ГЛАВА 4. УЧЕНИЕ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА ОБ ОБЩЕСТВЕ

### 4.1. Буддизм о происхождении и функции общества

Буддизм представляет собой целостную мировоззренческую систему, включающую в себя представления о мире, человеке, а также взаимосвязи мира и человека. В этой мировоззренческой философско-религиозной системе основополагающей стороной выступало учение о человеке, раскрывающееся в теоретических концепциях о сущности и природе человека, его способностях и возможностях, смысле и цели существования, а также о путях совершенствования. Все остальное являлось лишь своего рода дополняющим моментом, связывающим воедино учение о человеке с общим мировоззренческим комплексом, где учение о мире было полностью обусловлено антропологическими концепциями. Другими словами, буддийское учение о мире представляет собой надстроечную часть его учения о человеке, являясь наиболее мифологизированной и наименее теоретизированной частью буддизма.

Сказанное в полной мере относится и к буддийскому учению об обществе, являющемуся составной частью учения о мире. В целостной панораме буддийского учения, коей представляет собой *«Энциклопедия Абхидхармы»* (Абхидхармакоша), приоритеты буддизма расставлены весьма отчетливо. В его 9 разделах представлены учения о классах элементов, факторах доминирования в психике, мире, карме, аффектах, пути Благородной личности, чистом знании, йогическом созерцании и уничтожении концепции «Я». <sup>1</sup> Как можно видеть, из девяти разделов только один посвящен учению о мире, а в этом разделе учение об обществе занимает ничтожную часть.

Проблемы социального устройства и обустройства буддизм рассматривал в доминирующем для большинства древних учений политическом аспекте в контексте учения о чакравартине, причем данные вопросы не имели такого важного значения, как проблемы совершенствования и просветления. По словам авторов *«Буддийского взгляда на мир»*, «в *«Учении о мире»*

---

<sup>1</sup> См.: 阿毗达磨俱舍论 // 大正新修大藏经 № 1558 (30 цз.) (Абхидхармакоша-бхашья); также см.: Классическая буддийская философия. С. 28-29.

фиксируются весьма отвлеченные от реальной исторической практики концепции, призванные лапидарно дать буддийские идеологические ориентиры в области социальной жизни».<sup>1</sup> Другими словами, буддийская социология в структуре учения имела явно выраженный вторичный характер, и по сравнению с учениями о человеке и совершенствовании оказалась отодвинутой на задний план, где почти полностью отсутствовали теоретические изыскания. По словам авторов «Классической буддийской философии», опиравшихся на анализ «*Энциклопедии Абхидхармы*»: «Генезис социальной структуры, института царской власти и социальной аномии (отклоняющегося антиобщественного поведения) излагается Васубандху в соответствии с канонически закреплённой формой этиологического мифа, однако способ интерпретации канонического сюжета преодолевает стиль мифологического мышления».<sup>2</sup>

Не являясь основополагающим аспектом буддийского учения, буддийская социология не нуждалась в логически аргументированных теоретических доказательствах, поскольку лишь только иллюстративно дополняла главные тезисы - о сущности и природе человека, смысле и цели его существования, путях совершенствования, аргументация и доказательства которых представляли основную часть буддийского учения. Поэтому в отличие от многих других аспектов раннего буддизма, которые подверглись переосмыслению и развитию в буддизме Махаяны, теоретическая основа буддийского учения об обществе, его происхождении и функциях осталась общей как для Хинаяны, так и для Махаяны.

Вступив на китайскую землю, буддизм встретил там развитые социальные теории, представленные социально ориентированными традиционными философскими учениями конфуцианства (жуцзя, 儒家), моизма (моцзя, 墨家) и легизма (фацзя, 法家). И даже социология даосизма (даоцзя, 道家), лишённая мифологических напластований, по сравнению с буддийской выглядела более аргументированной и реалистичной. Поэтому в этом аспекте

---

<sup>1</sup> Буддийский взгляд на мир. С. 132.

<sup>2</sup> Классическая буддийская философия. С. 387.

буддизм явно уступал традиционной китайской философии и не мог составить ей конкуренцию. Преимущества буддийского учения были в его антропологии, в которой традиционные китайские учения были не настолько сильны, поскольку основополагающим аспектом их учения были социальные проблемы, а также вопросы социально-политического и морально-нравственного регулирования общественной жизни.

Так, конфуцианство, первоначально выражавшее интересы старой родовой аристократии, выдвинуло тезис этической рационализации. Знаменитый принцип Конфуция «Чего не желаешь себе, не делай другим» был положен в основу его главной этической категории *человечность* (гуманность, человеколюбие, жэнь, 仁).<sup>1</sup> Данная категория включала в себя все прочие этические категории, определение и разграничение которых в различных отношениях и контекстах составляет большую часть «Лунь-Юя». В своем фундаментальном значении определение этических категорий и подведение их к категории *человечность* означало рационализацию социально-чувственной жизнедеятельности: «Сдерживание себя и возвращение к правилам поведения (ритуалу) – это и есть *человечность*».<sup>2</sup>

В результате, этическая рационализация, проявляющаяся в *правилах поведения* (ли, 礼), должна была регулировать все социальные отношения, строго на основе этих правил: «Не смотри на то, что не соответствует правилам. Не слушай то, что не соответствует правилам. Не говори то, что не соответствует правилам. Не делай то, что не соответствует правилам».<sup>3</sup> В конечном итоге, это сыграло негативную роль: внешние формы стали доминировать над внутренним содержанием, внешние правила заменили морально-нравственное содержание. Но тот потенциал этической рационализации, заложенный Конфуцием и развивавшийся его последователями, прежде всего Мэн-цзы (孟子, IV-III вв. до н.э.), в дальнейшем проявил себя в должной степени в учении неоконфуцианства, и

---

<sup>1</sup> См.: 论语, 12-2, 15-23 (Лунь-Юй).

<sup>2</sup> Там же, 12-1.

<sup>3</sup> Там же.

огромную роль в этом сыграл буддизм, отрицавший внешние формы проявления внутреннего содержания.

Представляя собой учение, пропагандирующее традиционные ценности и опирающееся на них, конфуцианство в качестве высшей социальной ценности провозгласило семью, в основе которой лежал принцип *сыновней почтительности* (сяо, 孝). Культ семьи, предков и потомков превратился в основополагающий принцип китайской цивилизации. Ценность семьи и традиционных норм, регулирующих семейную жизнь, в соответствии с конфуцианством должно быть высшей ценностью человека. В них заключен и смысл жизни человека. Семейные этические нормы переносились в политическую сферу – государь выступал в роли отца, подданные - в роли благодарных детей. В результате, государство превращалось в большую семью, в которой руководствовались этическими нормами, выраженными в правилах поведения.

В целом, весь анализ человека в конфуцианстве не выходил за рамки осмысления его чувственной жизни, в дальнейшем соотносившейся с различными этическими категориями. Такая антропология значительно уступала буддийской, где глубоко анализировалась сущность и природа человека, истоки его эмоционально-чувственной жизни.

Легизм, выражавший интересы новой разбогатевшей и продвинувшейся знати, представлял собой практическое политическое учение, где вся философская аргументация сводилась к обоснованию наилучших методов управления государством.<sup>1</sup> Хань Фэй (韩非, 288-233 гг. до н.э.), структурно оформивший учение легизма, обосновывал три главных принципа в социально-политической организации: *закон* (фа, 法), *искусство управления* (шу, 术) и *сила власти* (ши, 势).<sup>2</sup> Фактически вся социология легизма сводилась к политологии, общество рассматривалось в рамках политической структуры, где основополагающим моментом выступала рациональность действия. *Закон* в качестве высшего проявления и оформления этого

---

<sup>1</sup> См.: 中国哲学史. С. 128 (История китайской философии).

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 128-132.

рационального действия должен был регулировать все социальные отношения. Эмоционально-чувственная жизнь рассматривалась лишь как объект воздействия на человека в контексте его *стремления к выгоде* (ли, 利). Главные методы управления - награды и наказания - откровенно характеризовали явный утилитарный подход легистов к социально-политической жизни.

С самого своего появления учение легизма, провозглашавшее внешнюю утилитарную рационализацию, вступило в открытое противоречие с конфуцианством, провозглашавшее этическую рационализацию. В процессе исторического развития китайской цивилизации, испытавшей практическое применение легистских методов управления, конфуцианство вышло победителем. На наш взгляд, причиной этого послужил конфуцианский потенциал морально-нравственного развития личности, тогда как легизм абсолютно не имел никакого потенциала развития личности.

В этом контексте учение легизма не могло стать фундаментальной основой развития китайской цивилизации, ибо смысл любой цивилизации, по нашему убеждению, лежит в раскрытии и развитии сущностных сил человека, формировании личности. Естественно, что формирование личности происходит на фоне общего культурного уровня определенного общества, и когда общий вектор развития личности понижает этот уровень, данная цивилизация погибает, если не находит новый вектор развития.

Соответственно, легизм, рассматривающий человека лишь как инструмент функционирования государства, быстро потерял социально-культурное значение, хотя и сыграл свою роль в становлении первой китайской централизованной империи Цинь. Впоследствии идеи легизма частично реанимировались различными политиками и теоретиками, но фундаментального влияния на ход развития китайской цивилизации они уже не имели.

Моизм, представлявший взгляды ремесленников и средних собственников, в лице своего родоначальника Мо Ди (墨翟, V-IV вв. до н.э.) выдвинул тезис



*всеобщей любви и взаимной выгоды* (цзянь ай сян ли, 兼爱相利) как основополагающий принцип социальных отношений.<sup>1</sup> В качестве образца поведения моисты предложили пример Неба: «Деяния Неба обширны, но бескорыстны. Оно отдает много, но ничего не берет. Оно светит долго, но не ослабевает».<sup>2</sup> Подобные идеи отражали идеальные критерии и характер социальных отношений, к которым люди должны стремиться. Выступая с критикой конфуцианской этической рационализации, где проводилась дифференциация этических категорий, моизм провозглашал единую этическую основу – всеобщую любовь.

Несмотря на явный морально-нравственный аспект принципа *всеобщей любви*, цель личностного совершенствования в качестве *взаимной выгоды* была слишком абстрактной и расплывчатой. Если конфуцианец мог рассчитывать на повышение своего социально-политического статуса, буддист на прижизненное или посмертное воздаяние, то *взаимная выгода* могла привлечь только достаточно альтруистически развитую личность. Наряду со слабым теоретическим и практическим обоснованием совершенствования личности это подрывало социальную базу моизма, превращая его в своего рода элитарное учение «странствующих рыцарей». Постепенно в теории моизма социальная направленность сменяется на гносеологическую, и под противодействием конфуцианства, стремящегося убрать конкурирующее этическое направление, учение моизма теряет свои социально-политические и идеологические позиции. Но его идеи, как и идеи легизма, продолжали влиять на философские и социально-политические воззрения отдельных представителей китайской духовной элиты вплоть до настоящего времени.

В отличие от трех вышеуказанных учений, имевших рациональную направленность, даосизм имел ярко выраженную эмоционально-интуитивную направленность. Теоретически оформившись в процессе противостояния этим учениям, и прежде всего конфуцианству,

---

<sup>1</sup> См.: 诸子百家. С. 420-427 (Собрание трактатов ста школ).

<sup>2</sup> Там же. С. 399.

даосское учение провозгласило высшим социальным принципом принцип *недеяния* (увэй, 无为), как проявление *Дао* (道), высшего закона всего сущего. Категория *Дао*, основополагающая в этом учении, от которой оно и получило свое название, выражала естественный путь всего сущего, спонтанность круговорота вещей. Поэтому *недеяние* не означало отсутствие деяний, а соответствие их естественным жизненным процессам, зачастую отождествлявшимися с природными законами.

Полное соответствие своей природе, так называемая полнота жизненных свойств, благая сила, проявлялось в *Дэ* (德). Данная категория в социальном аспекте переводится как *добродетель*, но понимание добра имела в большей степени природный характер: «Человек высшей добродетели не добродетелен, поэтому обладает добродетелью. Человек низшей добродетели не утрачивает добродетели, поэтому не обладает добродетелью. Человек высшей добродетели не действует и не имеет намерений. Человек низшей добродетели не действует, но имеет намерения».<sup>1</sup> Соответственно, обращение к естественному природному состоянию, первичной эмоционально-чувственной жизни, отрицание рационального уровня как вторичного по отношению к эмоциональному, а также внешних форм проявления социальных отношений, характеризовало даосизм в качестве оппозиционного учения в отношении конфуцианства, моизма и легизма.

В результате, для даосской мысли была характерным фундаментальная оппозиция «естественность» - «цивилизация» со всеми ее социальными импликациями, включая и уравнительный идеологический комплекс.<sup>2</sup> Образец естественной жизни даосы видели в глубокой древности: «... в древние времена зверей и птиц было много, а людей мало. В ту пору люди, чтобы уберечься, жили в гнездах. Днем собирали желуди и каштаны, по ночам сидели на деревьях. ... Тогда люди не знали одежды. Летом они запасали хворост, а зимой грелись у костра. Поэтому их называли «люди, знающие жизнь». ...

---

<sup>1</sup> См.: 道德经, §38 (Дао Дэ Цзин).

<sup>2</sup> См.: Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. С. 176.

Спали спокойно,  
Просыпались без тревог.  
Люди знали мать,  
Но не знали отца  
И были добрые соседи оленям.  
Пахали - и кормились,  
Ткали - и одевались,  
И не старались навредить друг другу,  
Таково было торжество высшей Силы (Дэ).  
Однако Желтый Владыка не сумел уберечь высшую Силу. ... Потом пришли  
Яо и Шунь и созвали множество чиновников. Тан низложил своего  
господина ... И с тех пор сильные всюду притесняют слабых, а большинство  
угнетает меньшинство».<sup>1</sup>

Подобное обращение к древности было характерным для всех традиционных китайских социальных учений. Но ориентиры этого обращения, а также проблемы социогенезиса значительно различались.

Так, конфуцианство, моизм и легизм воспринимали Желтого Императора (Хуанди, 黃帝) в качестве главного цивилизатора китайского народа, выведшего его из дикого состояния в культурное. Легендарные совершенномудрые правители древности Яо, Шунь и Юй рассматривались как социальные реформаторы, приведшие общество к гуманному правлению, и воспринимались в качестве образцов гуманных правителей. Но социальная гармония, вследствие несоблюдения и нарушения правителями законов *человечности*, была нарушена. Поэтому восстановление (конфуцианство) или установление (моизм и легизм) правильных нравственных, социальных и политических норм (*человечности* и *правил поведения* в конфуцианстве, *всеобщей любви* в моизме, *законов* в легизме) должно привести общество к социальному порядку и гармонии.

В отличие от этого, даосизм видел источник социальных проблем в

---

<sup>1</sup> Чжуан-цзы. Ле-цзы. С. 253-254.

появлении цивилизации и развитии культуры. Соответственно, социальный прогресс ассоциировался с деградацией человеческой природы и нарушением естественных жизненных процессов, выражением чего являлась рационализация жизнедеятельности: «Если устранить мудрых и отбросить знание, то выгода народа увеличится в сто раз. Если устранить *человечность* (жэнь, 仁) и отбросить *справедливость* (и, 义), то народ вернется к *сыновней почтительности* (сяо, 孝) и *милосердию* (цы, 慈). Если устранить мастерство и отбросить выгоду, то не будет воров и разбойников».<sup>1</sup> Учитывая, что *сыновняя почтительность* и *милосердие (любовь)* лежат в основе *человечности* и *справедливости*, то, по мнению даосов, если отбросить данные определения, то люди вернуться к чистым основам взаимоотношений.

Таким образом, китайская традиционная философия и социальная мысль представила весьма разнообразные и обоснованные развитые социальные теории, отражавшие интересы различных общественных слоев и специфику китайской культуры. В этом отношении буддийское учение не могло конкурировать с китайскими традиционными социальными концепциями, и поэтому социально-политическая концепция буддизма осталась за рамками теоретических споров, определяющих общее развитие буддийского учения в Китае. В конечном итоге, социально-политическая концепция раннего буддизма перешла без изменений в Махаяну и в китайский буддизм, сохранив первоначальную мифологическую форму и содержание. Более того, столкнувшись с социально-политическими реалиями китайской цивилизации, буддийская китайская сангха восприняла многие аспекты традиционной китайской жизни, превратившись в существенный фактор социально-политической жизни Китая. Это повлекло некоторое изменение понимания практической стороны существования сангхи, в частности ее хозяйственной жизни. Однако на теоретическое содержание буддийской социально-политической концепции это оказало минимальное влияние.

Происхождение и развитие социальной жизни в буддизме

---

<sup>1</sup> 道德经, §19 (Дао Дэ Цзин).

рассматривается в тесной связи с его антропологическими концепциями и, в первую очередь, с положениями об омраченной и просветленной природе человека, для которой характерна тенденция постепенной деградации. В целом, для буддийской социологии и социогенезиса проблема деградации человеческой природы выходит на первый план.<sup>1</sup> В этом смысле позиции буддизма и даосизма были тождественны. В то же время вся мировая история согласно буддийскому учению, имеет циклический характер функционирования, раскрывающегося в понятии *кальпа* (цзе, 劫), с которым тесно связана и проблема истории человеческого существования.

Само понятие *кальпа* означает неизмеримое количество времени и, в свою очередь, подразделяется на великую и промежуточную. *Великая кальпа* (дацзе, 大劫) состоит из 4 *кальп*, различающихся на *кальпу созидания* (чэнцзе, 成劫), *кальпу пребывания* (чжуцзе, 住劫), *кальпу разрушения* (хуайцзе, 坏劫) и *кальпу пустоты* (кунцзе, 空劫).<sup>2</sup> Каждая из этих 4 *кальп* состоит из 20 промежуточных *кальп* (чжунцзе, 中劫), что в итоге дает 80 промежуточных *кальп*, из которых и состоит великая *кальпа*.

*Кальпа созидания* начинается с появлением ветров, причиной которых выступает совокупная карма живых существ, обитавших в прошлом. Усиливаясь, ветра постепенно создают *круг ветра, круг воды, великую золотую землю, континенты, гору Сумеру*, то есть весь вещественный мир. С появлением вещественного мира, начинают появляться живые существа, первым из которых появляется бог Брахма. Постепенно все уровни буддийской космологии, от божественной небесной сферы до ада, заполняются живыми существами.

В период *кальпы созидания* появляются и первые люди. Первоначально они напоминали существ *мира форм* – тела их были совершенны, они излучали свет и могли летать. Питались они радостью, а срок их жизни был

---

<sup>1</sup> См.: Классическая буддийская философия. С. 387-391.

<sup>2</sup> См.: 阿毗达磨俱舍论卷第十二p0062b и далее // 大正新修大藏经 № 1558 (30 цз.) (Абхидхармакоша-бхашья).

неограничен.<sup>1</sup>

Собственно история социогенезиса начинается в первую промежуточную кальпу *кальпы пребывания*, когда срок жизни людей постепенно уменьшился от неограниченного до 10 лет. Причиной этого послужила склонность людей к чувственным наслаждениям. В то время, когда первоначальные люди еще были совершенны, а продолжительность их жизни была неограниченной, земля источала сладкий аромат. Один из людей, чья природа была склонна к удовольствию от запаха, начал питаться этим ароматом. Другие люди, увидев это, также начали питаться запахом. Постепенно их тела отяжелели и перестали излучать свет. К этому времени относится появление солнца, луны и звезд.

Со временем аромат земли истощился и появился *земляной пирог*. Люди начали питаться им, и полностью его съели. Затем появился *лесной фрукт* (линьтэн, 林藤), который также был съеден. Позже появился саморастущий рис, ставший пищей для людей. Но поскольку это была грубая еда, то у людей появились органы выделения и гениталии, дифференцировавшиеся на мужские и женские, отчего у людей появились половое влечение и грязные мысли.<sup>2</sup>

Тогда у людей еще не было запасов. Однако впоследствии один человек, природа которого была склонна к лени, начал запасать рис, чтобы потом его съесть. Остальные люди также вслед за ним начали запасать рис, отчего появилось понятие собственности и «мое». От чувства жадности люди стали делать большие запасы, отчего рис перестал расти сам, поэтому они были вынуждены его выращивать на полях, которые они разделили между собой. Но от жадности люди стали грабить чужие поля, вследствие чего возникло воровство и грабеж.<sup>3</sup>

Таким образом, склонность человека к чувственным наслаждениям постепенно привела к деградации его природы и ухудшению физического

---

<sup>1</sup> Там же, p0065b.

<sup>2</sup> См.: Там же, p0065c.

<sup>3</sup> См.: Там же.

состояния. Данная концепция полностью укладывается в русло учения раннего буддизма, направленного против эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности, и служит подтверждением данной направленности. Одновременно, заявляется о божественном происхождении людей, и их первоначальных божественных свойствах, которые они потеряли из-за чувственных удовольствий. В конечном итоге, согласно буддийскому учению, именно чувственные наслаждения стали причиной деградации человеческой природы.

Далее следует концепция развития политической сферы общества, обусловленная непосредственно деградацией человеческой природы. Для охраны полей был избран добродетельный человек, ставший родоначальником царей. В его пользу был установлен налог в размере одной шестой части урожая. Однако последующие цари стали жадными до богатства, и не могли распределять землю поровну. В результате, бедные и обездоленные люди начали заниматься разбоем. Цари установили наказания, отчего появилась смертная казнь. Один человек чтобы избежать наказания солгал, отчего распространилась ложь.

Таким образом, в обществе повсеместно распространились социальные проблемы: ложь, воровство и разбой, несправедливость и вредительство. Для решения этих проблем были созданы политические институты – царская власть и органы принуждения, но вместо решения проблемы, они еще более усугубили положение. Деградация человеческой природы продолжалась. Вследствие этого срок жизни людей с неограниченного постепенно сократился до 10 лет.<sup>1</sup>

В результате, вся социально-политическая история человечества разворачивается в первую промежуточную кальпу *кальпы пребывания* и оказывается напрямую связанной с деградацией человеческой природы. Все социальные и политические институты возникали как следствие этой деградации. Причем основное внимание уделялось возникновению именно политических институтов, социальные институты упоминаются лишь

---

<sup>1</sup> См.: Там же.

ВСКОЛЬЗЬ.

Так, о происхождении семьи в «*Абхидхармакоше*» и «*Абхидхармакоша-бхашья*» (комментарии к «*Абхидхармакоше*») ничего не говорится. Но упоминание о дифференциации гениталий на мужские и женские, и как следствие этого появление взаимного влечения, безумного и несправедливого поведения, а также *бесов страсти* (юйгуй, 欲鬼) характеризует возникновение семьи как результата именно этих чувственных желаний, имеющих явно выраженный негативный контекст.<sup>1</sup> Соответственно, институт семьи служит для удовлетворения этих чувственных желаний и является следствием этих желаний.

Поэтому в раннем буддизме необходимым условием достижения освобождения был уход из семьи. Привязанность к жене или детям, отождествляющаяся с любовью, считалась препятствием для просветления. Пример Шакьямуни, покинувшего жену с только что рожденным сыном, показывает приоритет буддийского учения, как в психологическом, так и в морально-нравственном аспекте. В первом аспекте буддизм провозглашал освобождение от всех чувственных привязанностей, во втором – считал злом все то, что усиливало эти привязанности.

Уход Шакьямуни из семьи и освобождение от всех привязанностей вызывает вопрос об этической стороне буддийского учения, поскольку этим самым он принес страдания своим близким.<sup>2</sup> Здесь на первый план выходит аксиология раннего буддизма, где высшей ценностью провозглашалось личное спасение. Данная единая цель для всех людей противостояла позиции брахманизма, соответственно которому каждый должен выполнять свою собственную дхарму, что обосновывало сословное разделение индийского общества и дифференциацию их этических норм. Единая цель спасения для каждого человека, независимо от происхождения, обусловленная идеей о единой сущности всех людей, вступала в противоречие с традиционной этикой брахманизма. Но через это противоречие буддийское учение

---

<sup>1</sup> См.: Там же.

<sup>2</sup> См.: Лысенко В.Г. и др. Ранняя буддийская философия. С. 131.



провозглашало общие социальные ценности. Эти общие ценности духовного начала естественным образом противоречили мирским ценностям, которые значительно различались у людей в связи с различием их интересов. Иначе говоря, разнообразие интересов определяло различие социально-этических ценностей, что в свою очередь вело к дифференциации этических норм. Приоритет духовного начала над мирскими ценностями с необходимостью вызывал ниспровержение этих ценностей – они просто отвергались ради духовного развития и освобождения.

Таким образом, в иерархии социальных ценностей личное духовное развитие было поставлено выше семейных ценностей. В эпоху, когда родовые нормы еще имели большое значение в общественной жизни, подобные идеи носили революционный характер социальной трансформации. Личность и ее духовный потенциал впервые стали важнее интересов рода и семьи, которые зачастую препятствовали духовному развитию личности. Поэтому в этическом выборе буддизм остановился на духовном развитии, которое подразумевало ликвидацию эмоционально-чувственной обусловленности и освобождение от всех привязанностей. В жертву этого были принесены традиционные семейные отношения, вследствие чего буддийские этические нормы опровергали традиционные семейные этические нормы, мешающие духовному освобождению. В этом позиция буддизма была общей с позицией христианства, представленной словами Иисуса Христа: «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку - домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня».<sup>1</sup>

Подобный подход характеризовал радикальный и идеальный метод духовного совершенствования. В реальности наблюдалась тенденция компромисса, когда семейные этические нормы подводились к духовным этическим нормам, а последние, в свою очередь, несколько смягчались. Впоследствии в учении Махаяны семейные отношения уже не являлись

---

<sup>1</sup> Евангелие от Матфея, 10, 35-37.

таким большим препятствием для достижения просветления. Однако в период раннего буддизма противоречия между духовными и семейными ценностями проявлялись настолько остро, что в процессе совершенствования для достижения просветления и нирваны в настоящей жизни требовалось полностью отказаться от семьи.

Появлению сословий-варн, в «*Абхидхармакоша-бхашья*» также уделяется мало внимания. Так, родоначальником кшатриев был добродетельный человек, которого выбрали для охраны полей, и который стал *хозяином полей* (тяньчжу, 田主). Как уже говорилось, в его пользу был установлен налог в размере одной шестой части урожая. Первоначально это был уважаемый человек по имени Саммата (Саньмодо, 三末多王), вставший во главе всех прочих князей. Но постепенно природа князей ухудшалась из-за жадности к богатству.<sup>1</sup> В результате этого появились инструменты политической власти, и стала формироваться политическая сфера общества. Иначе говоря, формирование сословия кшатриев шло параллельно с формированием государственной структуры.

Формирование сословия брахманов упоминается вскользь и описывается следующим образом: «В то время (период правления Самматы – А.Ч.) были люди, которым не нравилась (опостылела) жизнь дома (в семье) и которые с радостью в пустом месте совершенствовались и осуществляли обеты. Вследствие этого они получили название *брахманы* (поломэнь, 婆罗门)».<sup>2</sup>

Таким образом, формирование общества и социально-политических отношений, согласно буддизму, являлось следствием деградации человеческой природы. «Появление сословий и института царской власти выступает ... непосредственным выражением упадка человечества, а не условием социальной гармонии».<sup>3</sup> Другими словами, все социальные институты появились в результате появления эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности людей как средство регуляции этой

---

<sup>1</sup> См.: 阿毗达磨俱舍论卷第十二p0065c // 大正新修大藏经 № 1558 (30 цз.) (Абхидхармакоша-бхашья).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Буддийский взгляд на мир. С. 131.

самой жизнедеятельности. Но их появление не привело к улучшению положения, напротив, они способствовали еще большему ухудшению человеческой природы и, соответственно, деградации человеческого общества.

В отношении происхождения государства, буддизм придерживался теории общественного договора. В период формирования буддийской идеологии подобные концепции носили революционный характер, выступая против положений о божественном происхождении царской власти. В конечном итоге, это было направлено против обожествления власти и признания ее абсолютного характера. Согласно буддийскому учению, общество и государство, через призму которого это общество и рассматривалось, являлись частью сансары, выход из которой объявлялся целью и смыслом человеческого существования. Поэтому не только обычные семейные нормы, но и все политические и правовые нормы и законы представлялись частью сансарического бытия, которые не властны над теми, кто вступил на путь освобождения.

Хотя социология буддизма не была настолько развитой, чтобы можно было говорить об особых социальных функциях общества, тем не менее, из вышесказанного можно сделать однозначный вывод, что основная функция всех социально-политических институтов – это удовлетворение или создание условий для удовлетворения чувственных желаний. Не будь этих чувственных желаний, человечество продолжало бы летать в пространстве и питаться радостью от встречи с себе подобными, будучи свободно от необходимости удовлетворять свои материальные потребности и создавать семью. Однако склонность к чувственным удовольствиям привело к деградации человеческого тела, появлению материальных и низменных духовных потребностей, и как следствие этого – к созданию семьи и политических институтов власти. В конечном итоге, все это привело к возрастанию социально-политических проблем и сокращению срока жизни людей до 10 лет.

Далее, социальная история человечества приобретает циклический

характер. Вторая промежуточная кальпа *кальпы пребывания* характеризуется тем, что срок жизни людей стал постепенно увеличиваться от 10 лет до 84 тысяч лет. Данное увеличение срока жизни происходит из-за осознания своей греховности и постепенного улучшения человеческой природы. В отличие от описания деградации человечества, прогресс человеческой природы в «*Абхидхармакоша-бхашья*» не описывается, поскольку этот процесс представлял собой обратную тенденцию. Данный процесс улучшения социально-политического положения характеризовал собой прямую зависимость социальных проблем от морально-нравственного состояния общества. Чем загрязненнее природа членов общества – тем больше проблем социально-политического характера испытывает это общество. Данное положение было тождественно даосскому пониманию: чем больше человек отрывается от своей истинной природы, тем более несчастным он становится как в личном, так и в социальном плане.

Улучшение человеческой природы не выходит за рамки политической организации общественной жизни. Поэтому, достигнув срока жизни в 84 тысяч лет, природа человека опять начинает ухудшаться, а срок жизни – сокращаться до 10 лет. Этот процесс увеличения и сокращения срока жизни происходит очень медленно и незаметно: за 100 лет срок жизни увеличивается или уменьшается только на 1 год.<sup>1</sup> Период времени увеличения или сокращения срока жизни называется *малой кальпой* (сяоцзе, 小劫), и, таким образом, *промежуточная кальпа* состоит из *двух малых кальп*. В результате арифметических подсчетов получается, что *малая кальпа* составляет примерно 8 миллионов 400 тысяч лет, *промежуточная кальпа* – 16 миллионов 800 тысяч лет. Циклическая социальная история человеческого существования продолжается 18 *промежуточных кальп*.

В последнюю двадцатую кальпу *кальпы пребывания* разворачивается эсхатология буддийского учения.<sup>2</sup> Именно в буддийской эсхатологии красной нитью проходит идея о прямой зависимости деградации общества и

---

<sup>1</sup> См.: 佛教. 小辞典. С. 274 (Буддизм. Малый словарь).

<sup>2</sup> См.: Введение в буддизм. С. 143-148.

ухудшения человеческой природы. Люди, продолжительность жизни которых составляет 10 лет, являли собой полную противоположность первоначальным людям с неограниченной продолжительностью жизни. Теперь же при встрече друг с другом, они стали испытывать не радость, а злобу словно охотник, увидевший диких зверей и птиц. Все, что попадает под руку, они превращали в оружие, и со злым безумием они наносили друг другу вред.<sup>1</sup> «Они одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью, находящей для себя единственный способ удовлетворения в неумном присвоении чужого посредством воровства, и ложными взглядами».<sup>2</sup> В результате, наступает кармическое воздаяние в виде трех бедствий – бойни, болезни и голода. Начинается засуха, вслед за которой приходит голод, длящийся 7 лет, 7 месяцев и 7 дней. После голода начинаются трудноизлечимые болезни, длящиеся 7 месяцев и 7 дней. И в конце начинается всеобщая бойня, продолжающаяся в течение 7 дней. Васубандху не указывает последовательность этих бедствий, перечисляя их от бойни к голоду, но по логике данные бедствия должны разворачиваться от голода к бойне.<sup>3</sup>

После этого огонь, вода и ветер последовательно разрушают весь вещественный мир в обратном порядке как он создавался – то есть появившееся последним уничтожается первым. Однако те, кто добродетелен, тот не рождается в период конца света. Но здесь возникает вопрос: где они перерождаются если не достигли нирваны? По логике, они либо перерождаются в высших сферах, и тогда они также уничтожаются в стихиях, либо в соответствии со своей кармой перерождаются в одном из миров из трех тысяч великих тысяч миров, и тогда они не прерывают круговорот сансары.

В любом случае, мифологическая форма изложения социальной истории, особенно ее начала и конца, вызывает много неясного и логических противоречий. Естественно, что рациональный китайский менталитет не

---

<sup>1</sup> См.: 阿毗达磨俱舍论卷第十二p0065c-0065a // 大正新修大藏经 № 1558 (30 цз.) (Абхидхармакоша-бхашья).

<sup>2</sup> См.: Введение в буддизм. С. 143.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 145.

удовлетворяла такая форма подачи философско-религиозного материала. Поэтому в китайской буддийской философии социология оставалась за рамками теоретических диспутов, а все так называемые социально-политические концепции буддисты приводили лишь как примеры для доказательств своих антропологических положений. В первую очередь это было положение о прямой зависимости морально-нравственного развития членов общества и его социально-политического состояния. Причем эту зависимость буддисты рассматривали только в одном направлении - какова человеческая природа, таково и социально-политическое состояние общества. Поэтому любое реформирование социально-политических институтов не имеет никакого смысла без изменения морально-нравственного климата, которое, в свою очередь, достигается только через совершенствование человеческой природы. Данное положение является основополагающим для всех буддийских социальных концепций.

В результате, основное внимание буддийское учение уделяло не социально-политической реформации, а морально-нравственному развитию и воспитанию личности. Именно через изменение личности и ее совершенствование должно было, по мнению буддистов, произойти совершенствование общественной жизни, а не наоборот.

Поэтому ранний буддизм главный акцент делал на индивидуальное духовное развитие личности. По словам В.П. Андросова «Основное место здесь занимают задачи индивидуализации поведения членов общества, выделения личной судьбы из семейно-гражданских отношений, смещения акцента ответственности за свое настоящее и будущее с родственно-подданнической зависимости на религиозно-экзистенциальную».<sup>1</sup> Вследствие этого отвергались традиционные социальные отношения как помеха в деле духовного совершенствования, и объявлялся приоритет индивидуального спасения: «Покинув темную дхамму, пусть мудрец пестует светлую. Уйдя из дома в бездомность, в одиночестве, казалось бы, малоподходящем для радости,

---

<sup>1</sup> Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. С. 58.

пусть ищет он удовлетворения. Отказавшись от желаний, избавившись от собственности, пусть мудрец очистит от скверны свой ум».<sup>1</sup> Иначе говоря, традиционные социальные связи исключались из процесса совершенствования продвинутых адептов, стремящихся достичь нирваны в настоящей жизни.

В процессе развития буддийского учения и оформления Махаяны наблюдалась тенденция включения социальных отношений в процесс духовного совершенствования личности. Данная тенденция развивала линию на накопление благих заслуг для мирских адептов буддизма, которые постепенно включились в число тех, кто может достичь полное и совершенное просветление в настоящей жизни. В итоге, социальные нормы и ценности стали рассматриваться в аспекте духовных ценностей и норм, получив определенную тенденцию развития по направлению к тем идеалам, которые провозглашал буддизм. Вот как описывается данный этап Нагарджуна в *«Дружественном послании»*, адресованном царю:

«Не совершай преступления ради брахмана, монаха, божества,  
Гостя, родителей, сына и даже царицы,  
А также ради приближенных. Ни один из них [в следующей жизни]  
Не разделит с тобой участи существа ада».<sup>2</sup>

Другими словами, буддизм провозглашал, что никакие земные ценности не заменят ценности освобождения, высшей духовной цели человеческого существования. И если человек вовлечен в определенные социальные отношения, на первом месте у него должны стоять именно духовные ценности, определяющие объективные критерии понимания добра и зла. Данные объективные морально-нравственные критерии служили прочным и обоснованным императивом социальной деятельности, избавляя социальные отношения от несправедливости двойных стандартов. Постепенно эти духовные ценности в социальных отношениях стали рассматриваться как средство совершенствования личности, когда человек посредством

---

<sup>1</sup> Дхаммапада, 87-88.

<sup>2</sup> Нагарджуна. Дружественное послание, 30. С. 78.

социального взаимодействия осуществляет такие высоконравственные поступки как даяние, терпение, сдержанность и прочие, представляющие проявление внутренней чистоты и умиротворения сознания.

Подобные основания для морально-нравственного наполнения традиционных социальных отношений действительно вели к улучшению этих социальных отношений, очищению их от грязи негативных эмоций. В этом контексте буддизм Махаяны оказался созвучен традиционной китайской философской мысли, направленной на социальную гармонизацию. В своей глубинной основе китайский буддизм соединил идеи даосизма, призывавшего освободиться от внешних лицемерных форм социальных отношений, и конфуцианства, призывавшего к морально-нравственному развитию личности. Жизненная сила китайского буддизма проявилась в том потенциале развития общества, который способствовал улучшению социальных отношений через морально-нравственное воспитание и духовное развитие личности.

Соответственно, хотя китайский буддизм и видел в основе гармонизации социальных отношений духовное развитие личности, собственное понимание семейных отношений и государственной власти помогало дополнить его социальную концепцию и внести свою лепту в теорию и практику социальной трансформации. Поэтому концепции китайского буддизма о семье, государстве и сангхе представляли буддийское понимание направления социального развития, несмотря на то, что являлись вторичными и производными по отношению к учению о человеке и его совершенствовании.

Таким образом, китайский буддизм сохранил теоретическую основу раннего буддизма о происхождении и функции общества, которое рассматривалась через призму социально-политических институтов, и в первую очередь – государства. Причину появления социально-политических институтов буддизм видел в деградации человеческой природы как следствии усиления эмоционально-чувственной обусловленности жизнедеятельности. Соответственно функцией всех этих институтов являлось удовлетворение и



создание условий для удовлетворения эмоционально-чувственных потребностей человека. Однако если ранний буддизм призывал к разрыву всех традиционных социальных отношений для достижения нирваны, то Махаяна провозгласила включение этих социальных отношений в процесс совершенствования личности, где духовное совершенствование сближалось с морально-нравственным развитием. Подобное сближение оказывало благотворное влияние на качество социальных отношений, очищая их от негативного эмоционального содержания, поскольку буддийские духовные ценности несли объективные критерии оценки добра и зла. Сближение духовных и китайских традиционных социальных ценностей определило развитие концепций семейных и политических отношений, дополнявших социальную теорию китайского буддизма и ставших необходимым условием для совершенствования личности в социальной среде.

## 4.2. Концепции семьи и государства в китайском буддизме

Семья и государство представляют собой главные социальные институты, через призму которых в традиционной китайской социальной мысли, как и в большинстве других древних и средневековых философско-религиозных системах, рассматриваются все социально-политические проблемы общества. Можно сказать, что в этих системах именно данные институты и представляли собой общество, где семья виделась как часть государства, отождествляющегося со всей общественной структурой.

Вследствие этого, регулирование социально-политических проблем должно было достигаться, главным образом, через совершенствование семьи и государства, приоритет которых в различных учениях различался. Особенно отчетливо это прослеживается в конфуцианстве: «Древние, желая проявить чистую *добродетель* (дэ, 德) в Поднебесной, первоначально упорядочивали свое государство. Желая упорядочить государство, первоначально приводили к согласию свою семью. Желая привести к согласию свою семью, первоначально совершенствовали свое тело. Желая совершенствовать свое тело, первоначально выправляли свое *сознание-душу* (синь, 心). Желая выправить *сознание-душу*, первоначально делали искренними свои помыслы. Желая сделать искренними свои помыслы, первоначально достигали знания. Достижение же знания достигается через *упорядочение вещей* (гэ-у, 格物)».<sup>1</sup>

Данная цитата представляет собой суть конфуцианского учения о совершенствовании личности и общества, где в основе всеобщей гармонии лежит гармоничная личность, опирающаяся на знание и *упорядочение вещей*. В свою очередь, *упорядочение вещей*, представляющее рациональное осмысление и классификацию всех явлений, составляет сущность рационализации сознания, как ведущего принципа совершенствования конфуцианской личности.

В даосском учении совершенствование личности также было лишь

---

<sup>1</sup> 大学, 1-3. С. 3 (Великое учение).

этапом для умиротворения Поднебесной. Социальный ориентир даосов достаточно полно представлен в «*Дао Дэ Цзине*»: «Маленькое государство, малочисленное население. Пусть имеется множество орудий, но они не используются. Пусть народ ценит жизнь и не странствует далеко. Хотя имеются лодки и колесницы, никто не ездит на них. Хотя имеется оружие и воины, никто не выставляет их. Пусть народ снова завязывает узелки и использует их в качестве письма. Вкусная у него пища, прекрасная у него одежда, спокойное у него жилище, радостные у него обычаи. Соседние государства видят друг друга, слышат друг у друга голоса петухов и собак. Люди до старости и смерти остаются на одном месте».<sup>1</sup>

В этом отношении буддийское учение с одной стороны полностью соответствовало конфуцианской и даосской концепции, направленной на первичное совершенствование личности, но с другой стороны, останавливалось на этом индивидуальном совершенствовании, игнорируя дальнейшее социальную реформацию. Согласно буддизму, совершенные члены общества непосредственно обуславливают отсутствие социально-политических проблем. Более того, достигшие полного и совершенного просветления возвращаются в первичное духовное состояние, когда общество, как условие удовлетворения эмоционально-чувственных потребностей, становится не нужным, поскольку отсутствуют сами эти потребности.

Соответственно, в отличие от традиционной китайской философии, сделавшей социальную реформацию вершиной индивидуального совершенствования, буддийское учение не уделяло никакого внимания социальной реформации, акцентируя все внимание на совершенствовании личности. Поэтому семья и семейные отношения в буддизме рассматривались в контексте прочих социальных отношений, не выделяясь в особую категорию в отличие от традиционной китайской философии, где семья представляла собой ячейку общества, а семейным отношениям

---

<sup>1</sup> 道德经, 80 (Дао Дэ Цзин).

отводилась особая роль в качестве этапа социального совершенствования. Буддийское учение в качестве ячейки общества рассматривало индивидуальную личность, определяющую все социальные отношения. Другими словами, все социальные отношения буддизм рассматривает в контексте индивидуального спасения и просветления, характеристика которых определяла характер этих социальных отношений.

Так в Хинаяне для достижения нирваны человек должен полностью отказаться от всех мирских ценностей, полностью разорвать традиционные социальные отношения. Подобное разграничение мирских и духовных ценностей прекрасно показано в «Дханья сутре» где сравниваются слова пастуха Дханьи и Будды:

- Не сварлива моя жена, всегда послушна, – так говорил пастух Дханья, – долгое время она прожила со мной неразлучно; она милостива, ничего дурного я никогда не слышу от нее: ты можешь дождаться, о небо!

- Мне послушен мой ум, он свободен вполне, – так говорил Совершенный, – долгое время я обуздывал свой дух, совершенствовал его, – и нет в нем теперь ничего злого: ты можешь дождаться, о небо!<sup>1</sup>

И далее Будда подводит итог сравнения ценностей: «Кто имеет сынов, тот имеет и заботу от сынов; кто имеет стада, тот имеет и заботу от стад, ибо звенья бытия – причина людских забот; у кого нет их, у того нет и заботы».<sup>2</sup> Соответственно, полное отсутствие каких-либо привязанностей выступает главным условием освобождения от этого мира сансары: «Весь опутан человек заботами о сынах и женах; но как молодые бамбуковые побеги не прилепляются ни к чему, так и ты иди своим путем в одиночестве, подобно носорогу».<sup>3</sup>

В результате, для человека, ставшего на путь полного освобождения, семья и семейные ценности выступают главным препятствием для этого освобождения и от них необходимо было избавиться. Поэтому для продвинутых адептов семейных норм просто не существовало.

---

<sup>1</sup> Сутта Нипата, 1.2.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, 1.3.

Но для мирских последователей Будда не отрицал мирских ценностей, поскольку их главной задачей было накопление благой кармы для лучшего перерождения. В этом случае на первый план выходило добродетельное социальное поведение в рамках мирских норм, приближенных к духовным. Подобные нормы, составляющие социальный аспект совершенствования, были ограничены обетами мирянина (*5 обетов* либо *8 обетов и постов*). Они вводили человека в рамки самоограничения и самоконтроля, направляя его в сторону добродетельного поведения. В данном контексте добродетельное поведение добивалось через ограничение отрицательных эмоционально-чувственных импульсов, выступавших причиной необдуманных и социально-нежелательных поступков. В результате, все социальные нормы подводились к духовным нормам, приобретая этический контекст этих духовных норм. В идеале, духовные нормы должны были определять социальные, убирая, таким образом, источник социально-политических проблем.

В этом отношении примечательна *«Джатака о царе Вессантаре»* (№ 547), в китайской версии *«Сутра о царевице Судане»*, где рассказывается о том, как царевич Судана, выступавший в качестве одного из прошлых перерождений Будды, не смея отказать на просьбу брахмана, пожертвовал ему своих двоих детей, а потом и жену.<sup>1</sup> Этический вопрос о таком поступке с мирской точки зрения не может быть решен положительно, но с позиции противопоставления духовных и мирских ценностей данный эпизод в полной мере подчеркивает приоритет духовных ценностей. Именно в этом контексте анализирует этот эпизод и Нагасена в *«Вопросах Милинды»*.<sup>2</sup>

Таким образом, духовные ценности, направленные на освобождение, становились ориентиром для семейных и прочих социальных норм. В период, когда родоплеменные традиции и нормы уже не могли регулировать семейную жизнь, требовались новые критерии традиционных отношений. В этом контексте нормы семейной жизни получали внутренние

---

<sup>1</sup> См.: 太子須大拏經 // 大正新修大藏經 № 0171 (1 цз.). (Сутра о царевице Судане).

<sup>2</sup> См. Вопросы Милинды с. 262-266.

духовно-этические рамки для ограничения поведения, восполняя отсутствие внешних традиционных контролирующих социальных норм. Именно внутренние, духовные принципы самоограничения, предложенные буддийским учением, должны были заменить внешние нормы регуляции традиционных социальных отношений, отмирающие вместе с родоплеменной организацией.

В результате, в семейной жизни на первый план выходили понятия долг и обязанности, определяемые семейным статусом человека. Тесно связанные с понятием *кармы* данные понятия вводили человека в рамки определенной ролевой деятельности, которую он должен был выполнять в соответствие со своей кармой и долгом (обязанностями). В отношении мирских последователей Будда говорил: «Кто занят земными делами, тот не может вместить полный устав монашествующих» и, соответственно «Пусть он, сознавая свои обязанности, питает родителей, занимается непостыдным промыслом».<sup>1</sup>

Анализ семейных отношений Будда проводит в «*Сигаловада сутре*» (Дигха Никая, 31), где они характеризуются в контексте прочих социальных связей.<sup>2</sup> Все социальные отношения Будда подразделяет на 6 уровней, соотнося их со сторонами света: «Родители – Восток, Учителя - Юг, жена - Запад, родственники и друзья - Север, слуги - Низ, шраманы и брахманы - Верх».<sup>3</sup> Далее Будда описывает правила отношений к этим социальным категориям. Ниже дан сокращенный перевод с китайского языка тех фрагментов «*Сигала сутры*», которые касаются семейных отношений:

В качестве сына нужно выполнять 5 правил почитания родителей:

1. Обеспечивать и служить им без усталости.
2. Обо всех делах сначала сообщать родителям.
3. Что бы ни делали родители, почитать их и не перечить.
4. Не сметь нарушать правильных приказов родителей.

---

<sup>1</sup> Сутта Нипата, 2.14.

<sup>2</sup> В китайской версии см.: 善生经 // 佛说长阿含经卷第十一 // 大正新修大藏经 № 0001 (22 цз.) (Шаньшэн цзин (Сигала сутра) // Чан ахань цзин).

<sup>3</sup> 善生经 // 佛说长阿含经卷第十一-p0071c // 大正新修大藏经 № 0001 (22 цз.) (Сигала сутра).

5. Не прерывать дело родителей.

Родители посредством 5 правил относятся к детям:

1. Воспитывают, что непослушание является злом.
2. Указывают и наставляют в их достоинствах.
3. Питают к ним любовь и милосердие.
4. Устраивают подходящий брак.
5. В надлежащее время обеспечивают всем необходимым ...

Муж в отношении жены также должен соблюдать 5 правил:

1. Обращаться с ней вежливо.
2. Иметь авторитет и не изменять ей.
3. В надлежащее время обеспечивать едой и одеждой.
4. Всегда уважать ее.
5. Поручать ей домашние дела.

Жена также посредством 5 правил проявляет уважение к мужу:

1. Встает раньше его.
2. Садится позже его.
3. Не перечит ему.
4. Уважает и слушается его.
5. Принимает его указания ...<sup>1</sup>

Как можно заметить, в отношениях детей и родителей Будда придерживался традиционной ориентации – дети должны почитать своих родителей, быть послушными и сохранять семейные традиции. Родители должны правильно воспитывать детей, любить и обеспечивать их, а также искать для них подходящую супругу (супруга) для будущего брака.

В отношениях мужа и жены Будда также не отходил от традиционных норм – муж должен быть главным в семье, а жена должна слушаться мужа. В этом контексте примечательна «Сутра о семи женах», где Будда дает классификацию отношений жен к мужьям, подразделяя их на 7 видов: «жена, подобная убийце, жена, подобная грабителю, жена, подобная правителю ... жена, подобная матери, жена, подобная сестре, жена, подобная другу, и жена,

---

<sup>1</sup> Там же, p0071c-p0072a.

подобная рабыне».<sup>1</sup> Причем высшим видом является жена, подобная рабыне, «которая, даже будучи подгоняема мужем, не сердится, всегда спокойна, чиста душой, никогда не падает духом, терпит мужа и послушна».<sup>2</sup>

Таким образом, традиционные нормы семейных отношений для мирских последователей в буддийском учении сохраняли свою актуальность. Если сравнить слова Будды о семейных отношениях и их традиционное брахманское понимание, то мы не заметим никакой разницы. Ценность буддизма заключалась в акцентировании внимания на внутреннем совершенствовании личности, а не на внешних формах социальных отношений. В данном аспекте обеты выполняли регулирующую функцию, вводя человека в рамки самоограничения и подготавливая его к дальнейшему духовному совершенствованию. В результате, духовные ориентиры освобождения являлись основными критериями буддийской этики, которая внедрялась в старые формы семейных отношений.

Данное внедрение буддийской этики в традиционные социальные отношения было приспособлено под реальные общественные условия и имело широкий диапазон интенсивности. Поэтому с одной стороны наблюдался полный разрыв всех традиционных социальных отношений и уход в сангху, с другой стороны – сохранение старых форм традиционных отношений с определенным внедрением буддийского этического содержания. Это позволяло привлекать обширные социальные слои с различным уровнем духовного развития, не теряя ориентир на освобождение и общую направленность на духовное совершенствование, определяющее, в конечном итоге, гармонию традиционных социально-политических отношений.

Высокое этическое содержание традиционных социальных отношений рассматривалось как основа социально-политической стабильности не только в буддизме, но и в других религиозно-философских системах Индии и Китая. Буддийское учение в этом плане не отличалось от других учений. В качестве примера можно привести высказывание Будды по поводу царства

---

<sup>1</sup> Сутра о семи женах.

<sup>2</sup> Там же.



Ваджджиян, на которое собрался напасть Аджатасатту, властитель Магадхи: «... пока они встречаются в согласии и беседуют в согласии, - пока они не устанавливают ничего не уставного, не отменяют ничего из установленного и действуют в полном согласии с древними уставами Ваджджиян, - и пока они чтут, уважают, почитают и поддерживают старейшин, почтительно слушая их, - и пока ни девицы, ни жены, принадлежащие к их кланам, не удерживаются среди них ни уводом ни насилием, - пока они дорожат своими алтарями в городах и поселках, охраняют и почитают их, не дают прийти к упадку жертвам и обычаям, установленным ранее, - пока благочестивое покровительство, защита и охрана святых нерушимо держится среди них, так что святые из других стран могут приходиться в их царство и проживать в довольстве, - до тех пор могут Ваджджияне не упадка ждать, но преуспевания».<sup>1</sup>

По мере развития буддийского учения и оформления Махаяны менялась и позиция буддистов по отношению к традиционным социальным отношениям. Вместе с сохранением сангхи, Махаяна наследовала социальную концепцию Хинаяны, направленную на разрыв традиционных социальных связей и освобождение от всех привязанностей. Но изменение сотериологической цели с *нирваны* на *полное и совершенное просветление* усилило психологическую сторону совершенствования и изменило его социальную сторону в качестве условий совершенствования. Отныне традиционные социальные отношения не являлись помехой для достижения *полного и совершенного просветления*. Ярким примером этому может служить Вималакирти, мирской последователь Будды (упасака). Имея неисчислимые богатства, жену и детей он был совершенен в практике парамит и в своем просветлении превосходил не только ближайших учеников Будды, но и многих бодхисаттв.<sup>2</sup>

Подобные достижения Вималакирти были обусловлены его приоритетом ценностей, поскольку в своей мирской жизни он придерживался чистых

---

<sup>1</sup> Сутра великого освобождения (Махапариниббана сутра. Дигха Никая, 16), 4.

<sup>2</sup> См.: 佛说维摩诘经卷上 // 大正新修大藏经 № 0474 (2 цз.) (Вималакирти нирдеша сутра).

деяний и практиковал 6 парамит.<sup>1</sup> Вследствие этого, духовные ценности освобождения для него перекрывали все прочие мирские ценности: «Мать – это безграничная *праджня-парамита*, отец - *методы и средства поучения ...* радость в Дхарме является женой, сострадание и милосердие – сыновьями и дочерьми...». <sup>2</sup> Для обычных людей, высшими ценностями которых выступает семья либо материальное благополучие, такая ориентация на духовные ценности позволяла представить всеобщие и конкретные этические критерии поведения, не позволяющие выходить за рамки определенных внутренних норм самоограничения.

Приоритет мирских ценностей (семья или материальное благополучие) не позволяет установить всеобщие критерии морально-нравственного поведения, поскольку происходит столкновение интересов членов общества, решаемых за счет силы или обмана. В этом случае действует этический критерий дикаря: «Если я украл корову – это хорошо, если у меня украли корову – это плохо». Решение этой проблемы в философской мысли было представлено в виде этического императива «не делай другому того, чего не желаешь себе». Но данный императив, решая проблему на рациональном уровне, требовал развитого рационального уровня сознания адепта. Это ограничивало число этих адептов, поскольку у большинства людей обуславливающей причиной деятельности выступает эмоционально-чувственный уровень жизнедеятельности. Также возникает вопрос и о применимости этого правила для лиц с отклоняющейся психикой и для различных культурных традиций. С другой стороны, предлагая рациональные самоограничительные рамки, данный императив не представляет иных ценностей кроме данного самоограничения в пределах рационализации поведения. В свою очередь, это ограничивало развитие креативно-интуитивного уровня сознания, что представляло преимущество тем учениям, которые были направлены на раскрытие креативно-интуитивного потенциала личности через божественное откровение (христианство), восхождение в высшие сферы

---

<sup>1</sup> См.: Там же, 卷上p0520c-p0521a.

<sup>2</sup> Там же, 卷下p0530a.

(индийские практики медитации) и постижение истинной реальности (буддизм).

Все эти учения предлагали высшую ценность, превосходящую ценность своей настоящей жизни, - ценность конечного спасения. На религиозном уровне это проявлялось в надежде на посмертную лучшую долю и благое воздаяние. В любом случае, ценность спасения и благого воздаяния превосходила преходящие мирские ценности, в том числе и семейные. В результате, морально-нравственные критерии социального поведения приобретали всеобщий характер, и ориентация на них, с одной стороны, вводила адепта в рамки самоограничения, с другой – развивала его как личность.

В китайской культурной традиции, где ведущее значение занимала конфуцианская рационализация, ценности настоящей жизни, семьи и долголетия всегда имели доминирующее влияние. Слова Конфуция: «Не можем служить людям, как можем служить духам? ... Не знаем о жизни, как можем знать о смерти?»<sup>1</sup> стали своего рода аксиологическим критерием традиционного китайского менталитета, где культ семьи занимал центральное положение. Принцип *сыновней почтительности* (сяо, 孝), лежащий в основе главной этической категории *человечности* (жэнь, 仁), возводил семейный этикет в фундаментальную основу социальных отношений, где главным смыслом жизни и долгом человека становился культ родителей. «Мэн Убо спросил о *сыновней почтительности*. Учитель ответил: “Это когда родители печалятся только о болезни детей”».<sup>2</sup> Смысл данной фразы заключается в том, что социальное поведение детей полностью должно соответствовать чаяниям родителей, ничто со стороны детей не должно их огорчать кроме здоровья, которое во многом не зависит от наших желаний. Но и здесь прослеживался культ родителей: наше тело, данное нам родителями, принадлежит в большей степени им, поэтому мы должны беречь

---

<sup>1</sup> 论语, XI, 11 (Лунь-Юй).

<sup>2</sup> Там же, II, 6.

его, чтобы не расстраивать своих родителей.<sup>1</sup>

Подобный традиционный китайский подход к семейной жизни, который поддерживали и даосы, естественным образом не мог воспринять буддийскую семейную концепцию Хинаяны. Разрыв семейных отношений и аскетизм монашеской жизни вступал в прямое противоречие с традиционной семейной этикой, декларирующей ценность семьи, культ предков и потомков, а также бережное отношение к своему телу и долголетие как показатель морального здоровья и наличия *добродетели* (Дэ). Соответственно, уже в начальный период проникновения буддизма в Китай острейшей критики буддийского учения было направлено на те его стороны, которые резко противоречили традиционному китайскому образу жизни.<sup>2</sup> Особенно это касалось отношения буддийского учения к семье.

Характерная дискуссия, раскрывающая суть взаимодействия традиционного китайского и буддийского подхода на семейные отношения, представлена в уже упомянутом первом буддийском тексте, написанном собственно китайцем, «Трактате о разрешении сомнений» (Моу-цзы, Лихо лунь, 牟子. 理惑论). Данная дискуссия прекрасно проанализирована Л.Е. Янгутовым, показавшего тенденцию приспособления китайских понятий к буддийским концепциям, в процессе которого традиционные этические категории постепенно наполнялись новым содержанием, имеющим в большей степени духовную направленность на спасение и освобождение.<sup>3</sup> Поэтому нам остается лишь повторить основные моменты.

Так, в ответ на обвинение оппонента о том, что, уходя в монахи, человек бреет голову, и тем самым нарушает принцип *сыновней почтительности*, Моу-цзы приводит следующую притчу: «В прежние времена человек из царства Ци на лодке переправлялся через реку. Его отец упал в воду. Сын засучил рукава, схватил отца за голову и перевернул его, чтобы вода вышла

---

<sup>1</sup> См.: 弘明集卷第一p0002c // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.). (Сэн-ю. Собрание текстов, распространяющих свет буддийского учения).

<sup>2</sup> См.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 10.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 10-11.

изо рта, и жизнь отца была спасена».<sup>1</sup> Далее Моу-цзы рассуждает: «Тот человек, схватив отца за голову и перевернув его, чрезвычайно нарушил принцип сыновней почтительности, однако спас тело отца. Но если бы он сложил перед грудью руки (традиционное приветствие) как обычно, то жизнь отца закончилась бы в воде».<sup>2</sup> В результате, «Моу-цзы в своей притче показал, что главное – это не соблюдение внешних признаков почтительности, а спасение ближнего»,<sup>3</sup> причем спасение в буддийском его понимании. Именно духовное спасение своих близких стало содержательной стороной принципа *сыновней почтительности* для буддийских последователей в Китае, что явилось тем звеном, которое соединило в китайской культурной традиции существование сангхи и положения об активной социальной позиции бодхисаттвы Махаяны.

В итоге, буддийский принцип Махаяны спасения ближних, прежде всего в духовном плане, стал определяющим фактором семейной концепции китайского буддизма. Это дополнило традиционную этику семейных отношений, привнеся направленность на их духовную сторону. Отрицание главенства материальных ценностей и эмоционально-чувственных привязанностей, провозглашение важности духовного очищения и совершенствования проникало в семейные отношения вместе с буддийским мировоззрением и обетами мирских последователей. Таковым было главное значение буддийского учения для традиционных семейных отношений Китая.

В то же время, само буддийское учение в Китае впитывало традиционные семейные ценности. Уход из семьи в монахи помимо личного спасения также должен был принести благо и родным. В этом контексте примечательна история ухода от матери будущего шестого патриарха Хуэйцзэна: «И тогда Хуэйцзэн удостоился того, что один гость дал ему 10 лянов серебра, наказал обеспечить старую мать одеждой и пищей и научил, как добратсья до

---

<sup>1</sup> 弘明集卷第一p0002c // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.). (Сэн-ю. Собрание текстов, распространяющих свет буддийского учения).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 11.

Хуанмэй чтобы посетить службу пятого патриарха. Хуэйчэн полностью обустроил мать и сразу распрощался с ней».<sup>1</sup> Данная вставка, характеризующая Хуэйчэна как почтительного сына, была необходима в китайской культурной традиции, несмотря на определенную неправдоподобность. И уже позже, шестой патриарх в наставлении ученикам проповедовал: «*Милость* (благоденствие) это сыновняя почтительность и обеспечение родителей».<sup>2</sup>

Особенно ярко принцип почитания родителей отражен в «*Сутре благодарности за родительскую милость*» (Фуму энчжун наньбао цзин, 父母恩重难报), дословно: трудная расплата за тяжесть милости родителей. Эта сутра, весьма популярная среди китайских мирских последователей буддизма, описывает всю тяжесть родительского долга и страшные мучения тех, кто забывает о благодарности своим родителям. И в качестве наилучшей благодарности родителям в сутре провозглашается распространение этой самой сутры и принятие буддизма.<sup>3</sup> Представляя собой типичный пример религиозной агитации, данная сутра одновременно показывает, что семейные отношения играют важную роль и рассматриваются в китайском буддийском учении в качестве основы морально-нравственного и духовного совершенствования личности.

На религиозном уровне китайского буддизма наблюдалось слияние принципа почитания родителей и древнего культа предков. Культ предков всегда имел в Китае особое значение, являясь стержнем сохранения семейных традиций и принципа *сыновней почтительности*. Поэтому неудивительно, что буддизм, акцентирующий внимание на посмертное воздаяние, использовал культ предков в своих целях: «Благополучие умершего закладывается его отцом и матерью, старшими и младшими братьями, а также в продолжение семи поколений родней и родственниками жены, друзьями или просто знакомыми, будь они при монашеской обители

---

<sup>1</sup> 六祖大师法宝坛经p0348a // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.). (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

<sup>2</sup> Там же, p0352c.

<sup>3</sup> См.: 父母恩重难报 (Благодарность за родительскую милость).

или при семье. Благодаря им умерший избавляется от страданий. Шрамана принимает постриг в пятнадцатый день седьмого месяца. В это время подношение даров особенно благотворно. Если же вы подносите утварь, то наполните ее пищей и непременно снабдите такой надписью: “Во благо такого-то родители нижайше подносят Будде, его учению и общине”. Тогда заслуги умершего умножатся и блаженство придет к нему скорее».<sup>1</sup>

Вместе с тем, усопшие родственники также могут оказывать благотворное влияние на живых, появляясь в этом мире и предупреждая о последствиях дурных деяний, направляя на истинный путь спасения свою омраченную родню.<sup>2</sup> В результате, буддизм «внес существенную трансформацию в представления китайцев о посмертной судьбе, поставив ее в прямую зависимость от дурных и добрых деяний при жизни».<sup>3</sup> При этом добродетельность родственников в соответствии с буддийским учением напрямую влияла на посмертное положение близких.

Таким образом, китайский буддизм с одной стороны сохранил традиционное буддийское понимание семейных ценностей как привязанностей, от которых нужно избавиться на пути к полному освобождению и просветлению, что во многом определялась концепцией сангхи, перешедшей из раннего буддизма, с другой стороны – включил семейные отношения в процесс совершенствования личности. Предложив духовные критерии спасения для семейных этических норм, буддизм оказал фундаментальное влияние на развитие этих норм в контексте их духовной направленности. Придерживаясь принципов Махаяны о широком пути спасения, китайский буддизм рассматривал семейные отношения как мощный фактор морально-нравственного развития личности, которые не мешали достижению полного и совершенного просветления. Более того, на религиозном уровне буддийская семейная этика оказалась созвучной традиционному культу предков, где критерием посмертного благополучия умерших родственников выступала культовая и социальная благая

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. С. 157.

<sup>2</sup> См.: Ван Янь. Вести из потустороннего мира.

<sup>3</sup> Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. С. 157.

деятельность живых.

Подобная тенденция внедрения буддийских духовных ценностей в китайские традиционные социальные отношения характеризовала не только семью, но и государство. Также как и с семьей в отношении государства буддизм имел двойственную позицию. С одной стороны, буддизм провозгласил уход от всякой политической деятельности, определяющий разрывом всех традиционных социальных отношений. В этом контексте теоретически сангха выступала альтернативной государству социальным институтом, существующим независимо от него. С другой стороны, в реальной социальной практике, сосуществуя с государством, сангха «экономически и социально-политически глубоко вросла в государственный организм».<sup>1</sup> В этом контексте сангха становилась социально-политической частью государственной системы, имеющей значительное влияние на функционирование общественно-политической структуры в целом и идеологически направляя эту структуру в сторону духовных ценностей.

Возникнув в период становления государственной политической организации, буддизм создал абсолютно новый социальный институт, который выступил альтернативой государству в качестве условия духовного совершенствования человека. В этой плоскости между государством и сангхой существовало своего рода разграничение сфер интересов личности – государство регулировало мирские ценности (материальное благополучие, власть и прочее), сангха – духовные ценности просветления и освобождения.

В начальный период сосуществование этих двух социальных институтов протекало относительно параллельно. Более того, в силу культурной традиции Древней Индии, где духовное освобождение всегда имело высокую ценность, а аскеты пользовались большим уважением, социально-культурная значимость сангхи и государства в некоторой степени соотносилась между собой, а принадлежность человека к одному из этих институтов фактически исключала его из другого. В качестве примера можно привести диалог Будды

---

<sup>1</sup> Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. С. 225.



и царя Магадхи Аджатасатты, в котором Будда спрашивает царя, что если бы его раб ушел в аскеты, фактически в сангху, смог бы царь ему снова приказывать, на что Аджатасатта отвечает: «Совсем нет, господин. Мы напротив, приветствовали бы его, поднялись бы навстречу, предложили сиденье, усадили, доставили ему все необходимое – монашескую одежду, чашу для милостыни, обитель, лекарства для помощи больным, а также подобающую ему охрану, ограду и защиту».<sup>1</sup> Практически в данном случае можно говорить о социально-культурном равенстве монаха и царя.

Таким образом, первоначально буддийские монахи фактически исключались из государственной структуры, и государство не вмешивалось в дела сангхи. В свою очередь, монахи также не должны были заниматься политическими делами, относящимся к мирским, и вмешиваться в государственными дела, о чем Будда предостерегает своих последователей: «В то время как некоторые почтенные отшельники и брахманы, поедая пищу, поданную верующими, пребывают в склонности исполнять подобным образом обязанность вестника или посыльного, а именно, у царей, царских советников, кшатриев, брахманов, домохозяев, юношей, передавая: "иди сюда", "иди туда", "возьми это", "неси это туда", – он избегает исполнять подобным образом обязанности вестника или посыльного. Это и есть часть его нравственности».<sup>2</sup>

Подобная отстраненность от политической жизни была характерна для буддизма, как Хинаяны, так и Махаяны: «Бодхисаттва-махасаттва не приближен к царю, царевичам, великим министрам и начальникам».<sup>3</sup> Это определялось надмирским статусом буддийских монахов, для которых духовные ценности превалировали над мирскими. Поэтому все политические проблемы рассматривались буддистами как преходящие, вызванные омрачениями и искореняющиеся вместе с омрачениями.

Следствием такого отношения к политической системе, обусловленного положением о равенстве духовного потенциала людей, было нивелирование

---

<sup>1</sup> Сутра о плодах отшельничества (Дигха Никая, 2), 35-36.

<sup>2</sup> Там же, 54.

<sup>3</sup> 妙法莲华经卷第五p0037a // 大正新修大藏经 № 0262 (7 цз.) (Лотосовая сутра).

всех социально-политических статусов и их дискредитация перед духовным статусом буддийского монаха. С одной стороны, это обосновывало социально-политическую мобильность, поскольку расшатывало устои стратификации, с другой, определяло приоритет духовного статуса личности. Для развития общественной системы это оказало огромное позитивное влияние, поскольку увеличивалась социально-политическая мобильность, и провозглашался ориентир на духовное совершенствование личности.

Таким образом, буддийское учение провозгласило социально-политическое равенство людей и ориентир на духовное развитие. Хотя Будда никогда не выступал против кастовой системы, и не высказывался против политической стратификации, его отношение к этим вопросам как относительным, не имеющим прямого значения для просветления и духовного освобождения, позволяло по-новому взглянуть на эту политическую стратификацию. Буддийское учение всегда подчеркивало относительность любого социально-политического статуса, его вторичность по отношению к духовному потенциалу личности. Вследствие этого государство теряло свое значение как среда и условие совершенствования человека, которые переходили к сангхе. Более того, освобождение от политических отношений выступало необходимым фактором достижения просветления и освобождения, что и определяло отстраненность буддистов от политической жизни. Подобный подход характеризовал в большей степени теоретический аспект учения о совершенствовании буддизма как отражение тех социально-политических реалий, которые происходили в период формирования сангхи.

Одновременно с этим существовал и практический подход к политической жизни, где государство рассматривалось уже в качестве среды и условия совершенствования. В этом плане примечательна *«Сутра дарованная военачальнику Синхе»*, где рассказывается как Будда объясняет военачальнику по имени Синхе интересующие его вопросы: «Допускает ли Татхагата, который учит бесконечной доброте и состраданию ко всем страждущим, наказание преступников? И еще признает ли Татхагата

ошибочным идти на войну для защиты своего дома, своей жены, своих детей и своего имущества? Учит ли Татхагата доктрине полного самоотказа: должен ли я позволять злодею все, что ему вздумается и покорно уступать всякому, кто угрожает взять силою принадлежащее мне? Утверждает ли Татхагата, что всякая борьба, включая и войны, ведущиеся за правое дело, должны быть запрещены?».<sup>1</sup> Все эти вопросы Будда разъясняет с позиции высшей, духовной истины, и заключает свои слова следующим образом: «Устремленного к праведности и справедливости не может постичь неудача, он будет успешен во всех своих начинаниях, и успех его будет прочен. Тот, кто взрастил в своем сердце любовь к истине, будет жить и не умрет, ибо он испил напиток бессмертия. Поэтому сражайся мужественно, о военачальник, и веди свои битвы со всей мощью, но будь воином истины - и Татхагата благословит тебя».<sup>2</sup>

В этой плоскости буддисты придавали большое значение политике праведного государственного управления, где решающую роль имела позиция правителя. Поэтому, как и большинство других древних философско-религиозных учений буддизм имел политическую доктрину, направленную на правителя, так называемую концепцию *чакравартина* (чжуаньлуньван, 转轮王). Данная концепция представляла политические взгляды буддийского учения и превращала его в политическую идеологию правящего сословия. По словам В.П. Андросова: «Видное место в огосударствлении буддийской религии занимало учение о чакравартине – правителя, “вращающем Колесо буддийского Закона”».<sup>3</sup> В этом аспекте буддизм становился ориентиром и руководством для правителей, соединив идеи личного спасения и праведного управления.

Концепция чакравартина возникла в период формирования государственной структуры и «представляет собой инструмент религиозно-идеологического освящения процесса строительства

---

<sup>1</sup> Сутра дарованная военачальнику Синхе.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. С. 225.

полиэтнической империи».<sup>1</sup> Данная концепция была общей для Хинаяны и Махаяны, являясь привлекательной основой для складывающихся крупных государств.<sup>2</sup> Вследствие этого, она представляла собой как бы отдельное политическое учение, опирающееся на основные положения буддийского мировоззрения и во многом носящее мифологические черты. В нашей литературе концепции чакравартин уделено достаточно внимание, поэтому охарактеризуем лишь основные моменты.<sup>3</sup>

Чакравартин появляется в мире в период первой промежуточной кальпы *кальпы пребывания*, когда срок жизни людей уменьшается от неограниченного до 80 тысяч лет. В этом чакравартин предшествует появлению Будды, который приходит в мир, когда срок жизни людей уменьшается от 80 тысяч до 100 лет. По своим признакам и добродетели чакравартин напоминает Будду, только использует он политические методы наставления, поскольку в тот период природа людей еще не испорчена, и они готовы воспринимать эти методы. Вот как описывает такого правителя Будда: «В связанных текстах, ... до нас дошло учение о тридцати двух знаках великого человека. У наделенного ими великого человека бывает два пути и не более. Если он обитает в доме, то становится царем, владыкой мира, добродетельным царем добродетели, правящим над четырьмя странами света, победоносным, доставившим стране безопасность, наделенным семью сокровищами. Эти семь сокровищ: сокровище – колесо, сокровище – слон, сокровище – конь, сокровище – драгоценность, сокровище – женщина, сокровище – домоправитель и сокровище – наставник – в седьмых. И у него есть больше тысячи сыновей – героев могучего сложения, повергающих вражеское войско. Он занимает эту землю, ограниченную океаном, покорив ее не палкой, не мечом, но одной лишь добродетелью. Если же он, оставив дом, странствует бездомным, то становится архатом, всецело просветленным,

---

<sup>1</sup> Введение в буддизм. С. 134.

<sup>2</sup> См.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.М. Индия в древности. С. 359.

<sup>3</sup> См.: Буддийский взгляд на мир. С. 126-127; Введение в буддизм. С. 134-140; Классическая буддийская философия. С. 367-386.

снимающим покров с мира».<sup>1</sup>

Семантика понятия чакравартин происходит от слова чакра – драгоценное колесо, генетически восходящее к виду боевого оружия и выступающее символом имперской власти. По видам чакры подразделяются на золотые, серебряные, бронзовые и железные. Обладающие ими чакравартинны распространяют свою власть соответственно на четыре, три, два и один континент. Установив свою власть, чакравартин наставляет подданных в десяти благих деяниях, соответствующих буддийской этике, в результате чего распространение его власти отождествлялось с распространением Дхармы.<sup>2</sup>

Таким образом, концепция чакравартина благословляла образование крупных государств при условии бескровного объединения при помощи Дхармы. В то же время, она обосновывала добродетельное правление как причину социально-политического порядка в обществе. Подобная идеология фактически приравнивала авторитет чакравартина к Будде, что имело большую притягательную силу для правителей, стремящихся соответствовать данному статусу.

В Китае государство всегда считалось высшим социальным институтом, а правитель олицетворял собой единство политической и духовной власти. Поэтому в процессе проникновения в Китай буддизму пришлось столкнуться не только с мощной политической организацией, привыкшей контролировать все стороны социальной жизни, но и с духовным статусом императоров, выступавших арбитрами в философско-религиозной жизни китайского общества и во многом определявших направление этой жизни. Поэтому из двух аспектов понимания государства буддийского учения в политической практике Китая наиболее применимым и соответствующим для китайской политической культуры оказалась концепция чакравартина. Именно данная концепция была принята китайской правящей элитой в качестве императива в отношениях с буддийским учением и сангхой.

---

<sup>1</sup> Амбаттха сутра (Дигха Никая, 3), 5.

<sup>2</sup> См.: Введение в буддизм. С. 139.

В то же время, в процессе становления китайского буддизма положение о равнозначности сангхи и государства не теряло своей актуальности, и именно этим положением руководствовались буддисты в отношениях с китайской политической системой. В результате, произошло столкновение двух позиций, определяющихся интересами правящей элиты и сангхи. Соответственно, история формирования института китайского буддизма проходила под знаком идеологической борьбы сангхи за свой независимый статус от государства, которая приняла форму вопроса о том, должен ли монах оказывать полные почести (кланяться на коленях) императору. Именно данная полемика отразила остроту теоретической проблемы, не соответствующей политической традиции, и показала ее ограниченность в реальной социально-политической практике.

Полемика о полных почестях монахов императору возникла в 340 г. по инициативе регента императора Чэн-ди (成帝) Юй Бина (庾冰).<sup>1</sup> Тезисы Юй Бина сводились к тому, что монахи – подданные императора, поэтому должны соблюдать общепринятый ритуал. Его оппоненты, также занимающие высокие должности при дворе, апеллировали к тому, что монахи имеют собственные ритуалы, служащие на благо государства. В результате, правительство решило не принуждать буддийских монахов становиться на колени перед императором.<sup>2</sup>

Вторая полемика вспыхнула в 402 г. Наследный принц Хуань Сюань (桓玄) используя фактически те же самые доводы призывал еще раз обсудить этот вопрос, чтобы заставить монахов оказывать полные почести императору. Тогда к дискуссии присоединился Хуэйюань (慧远, 334-416 гг.), знаменитый буддийский деятель, пользующий неоспоримым авторитетом. Его возражения, полностью изложенные в трактате *«Монах не поклоняется государю»* (Шамэнь буцзинванчжэ лунь, 沙门不敬王者论),<sup>3</sup> были уже более конкретны

---

<sup>1</sup> См.: 弘明集卷第十二p0079b12 и далее // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).

<sup>2</sup> См.: Там же, p0080b.

<sup>3</sup> См.: Там же, 卷第五p0029c - p0032b.

и обоснованы, и сводились к тому, что те кто подчиняется мирским законам, тот подчиняется и императору, а монахи не подчиняются мирским нормам, поэтому их удел служить высшему пути спасения. Вот как характеризует позицию Хуэйюаня С.Ю. Лепехов: «... согласно Хуэйюаню, монах оказывается практически равен императору по силе своего воздействия на подданных, если не превышает его ... Основным ценностям и принципам традиционной китайской цивилизации он (Хуэйюань – А.Ч.) бескомпромиссно противопоставил ценности и принципы буддийской цивилизации, ... и постулировал их превосходство». <sup>1</sup> На этот раз правительство также решило оставить монахов в покое.

Таким образом, в теоретических спорах победа осталась за буддийскими монахами. И тогда императоры решили использовать политическую практику: в 462 г. император династии Сун (宋, 420-479 гг.) Сяо У-ди (孝武帝, 454-465 гг.) издал приказ, где монахам вводилось в обязанность оказывать полные почести императору. За нарушение приказа монахи строго наказывались (четвертовались). Но массовое неповиновение заставило следующего императора Фэй-ди (废帝, 465 г.) отменить приказ. В начале VII в. император династии Суй (隋, 581-618 гг.) Ян-ди (炀帝, 605-616 гг.) издал подобный приказ о полных почестях, который также оказался недееспособным.

Но давление власти на самостоятельность буддизма усиливалось одновременно с усилением централизации империи Тан (唐, 618-907 гг.). В 662 г. снова вышел указ об оказании полных почестей императору и родителям, что характеризует обращение власти к традиционным социальным этическим нормам в противостоянии с буддизмом. И хотя этот указ также был отозван, тенденция была налицо: в 714 г. монахам было окончательно приказано оказывать полные почести родителям, после чего вопрос об оказании полных почестей и императору был решен в пользу государственной структуры. <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С. 45-46.

<sup>2</sup> См.: 中古佛教僧官制度和社会生活. С. 388-389 (Се Чжунгуан. Общественная жизнь и административная система буддийского монашества в раннее средневековье).

Таким образом, социально-политические традиции и реалии традиционного Китая одержали победу над политической концепцией буддийского учения касательно того аспекта, который провозглашал независимость сангхи от государства. Китайская политическая система оказалась доминирующей не только в социально-экономической жизни сангхи, регулируя количественный состав монахов и монахинь, а также материальное благополучие монастырей, но и в формально-теоретическом плане, признав императора выше монахов в социально-этическом статусе. Именно полные почести монахов императору подчеркивали этот статус, окончательно поставив сангху в подчиненное положение от политической власти государства.

Подобный результат теоретико-практического противостояния сангхи и государства во многом был обязан двойственным пониманием роли политической системы в самом буддийском учении. Концепция чакравартина обосновывала этическое право правителя на просвещение народа, наставление его в Дхарме, представляя морально-нравственный эталон добродетельной личности. Данное положение имело множество точек соприкосновения с традиционным пониманием Мандата Неба и благой силы (добродетели - Дэ) правителя. Но, в отличие от традиционного конфуцианского понимания власти правителя, где большое внимание уделялось внешней форме ритуала, буддийское учение основной акцент делало на внутренней стороне совершенствования личности правителя. В результате этого, по словам С.Ю. Лепехова, «Буддийская концепция правителя оказалась гибче традиционного императорского культа и соответствующей конфуцианской модели».<sup>1</sup>

В итоге, традиционный статус императора как духовного лидера государства оказался тождественным буддийскому пониманию роли чакравартина. Неудивительно, что правящая элита постаралась извлечь из этого максимум политической пользы. Начиная с первых шагов буддизма в Китае, императоры становились главными донаторами буддийской сангхи,

---

<sup>1</sup> Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. С. 47.



что должно было «увеличить сакральную силу императоров, выступающих в роли Покровителя Дхармы».<sup>1</sup> Особенно прославился в своих пожертвованиях Лянский У-ди (梁武帝, 502-549 гг.), что дало ему право принять новый императорский титул *бодхисаттва* (пуса, 菩薩).<sup>2</sup> Более того, буддисты идеологически поддержали первую китайскую императрицу У Цзэтянь (武则天, годы жизни 624-705 гг.), также оказывавшую значительную материальную помощь сангхе, которая была провозглашена воплощением Будды Майтреи.<sup>3</sup>

Принятие императорами подобной социально-культурной роли помимо материальной поддержки сангхи требовало и соответствующего морально-нравственного критерия. Естественно, что практические реалии политической жизни требовали порой жестких и аморальных действий, но направление к личностному соответствию взятой на себя роли оказывало весьма существенное влияние на личностные качества правителей. В свою очередь это вводило в определенные морально-нравственные рамки и правящую элиту, среди которой буддийское учение также пользовалось большой популярностью. В конечном итоге, этические критерии буддийского учения в большей или меньшей степени действительно оказывали свое влияние на духовное совершенствование государственных деятелей и через это имели очищающее значение на политические отношения. Вектор духовной направленности буддизма определял морально-нравственное очищение политической элиты, что имело в целом однозначно позитивный эффект на функционирование государственной системы.

Таким образом, буддийское учение в Китае столкнулось с мощной социально-политической традицией, в которой традиционные семейные и государственные ценности имели определяющее значение. В процессе взаимодействия буддизма с традиционной китайской культурой, с одной стороны, в традиционные социально-политические отношения внедрялись буддийские духовные ценности, вводились буддийские этические критерии

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> См.: Буддийский взгляд на мир. С. 338.

<sup>3</sup> См.: Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. С. 28.

поведения и взаимоотношений, с другой – происходило обращение буддизма к этим социально-политическим отношениям, определяющее обоснование личностного совершенствования в социально-политической среде. Данный процесс соответствовал общей направленности Махаяны на включение социальной среды в условия совершенствования личности и определял успех махаянских концепций в китайской социально-культурной традиции. Это способствовало сближению буддийских духовных и китайских традиционных ценностей, улучшало морально-нравственное состояние общества, а также очищало и укрепляло социальные отношения в семье и государстве, что явилось одной из основных причин возрождения погрязшей в глубоком и всестороннем кризисе китайской цивилизации в середине I тысячелетия. В конечном итоге, буддийские социально-политические концепции оказались включенными в традиционную китайскую идеологию, придав ей направленность на духовные ценности совершенствования личности.

### 4.3. Концепция сангхи в китайском буддизме

Сангха (сэньця, 僧伽) является главной социально-культурной формой существования буддизма и представляет собой общину, куда входят буддийские *монахи* (бицю, 比丘), *монахини* (бицюни, 比丘尼), *послушники* (шами, 沙弥), *послушницы* (шамини, 沙弥尼) и *шикшаманы* (шичамона, 式叉摩那). Местом их обитания служат буддийские монастыри (сымяо, 寺庙). Помимо этого в буддийскую сангху часто включают и мирских последователей буддийского учения, мужчин – *упасака* (юпосай, 优婆塞) и женщин – *упасика* (юпои, 优婆夷). Но поскольку жизнь мирских последователей включена в традиционную социально-политическую структуру и протекает в традиционных социальных институтах, в своем исследовании мы исключаем их из анализа китайской сангхи, рассматриваемой в качестве самостоятельного социального института, что и соотносится с основным понятием и определением сангхи.<sup>1</sup>

Формообразующим элементом сангхи являются буддийские монахи. По традиции первыми монахами стали пять родственников и последователей Шакьямуни, посланные его отцом Шуддходаной для сопровождения царевича в поисках истины. Обычно в источниках они просто называются *пять монахов во главе с Каундиньей*. Это Ашваджит (Ашипо 阿湿婆, Машэн 马胜, родственник отца), Бхадрика (Боти 跋提, Сяосянь 小贤, родственник отца), Маханамакулика (Цзюйли 拘利, Мохэнань 摩诃男, родственник отца), Каундинья (Цзяочэньжу 憍陈如, брат матери), Дашабалакашьяпа (Шилицзяе 十力迦叶, брат матери).

Совершенствуясь в поисках истины вместе с Сиддхартхой, они также достигли определенных результатов в аскетической практике. Когда будущий Будда понял бесплодность изнуряющих упражнений, они, считая его отступником, расстались с ним. После просветления Будда пошел в Оленью рощу в окрестностях Бенареса, где встретил своих товарищей и провозгласил

---

<sup>1</sup> См.: 佛教. 小辞典. С. 534 (Буддизм. Малый словарь).

им свою первую проповедь, так называемую *Проповедь запуска колеса Учения (Дхармы)*, вследствие чего они стали его учениками-последователями и составили первую буддийскую сангху. Таким образом, начало распространения буддийского учения совпало с образованием сангхи.<sup>1</sup>

Формирование сангхи происходило в индийской социально-культурной среде и протекало в период социально-политической трансформации древнеиндийского общества. С древности аскетическая практика высоко оценивалась в индийской культуре. Более того, представители высших варн должны были завершать свой жизненный путь аскетической практикой, подготавливая себя к посмертному существованию. Поэтому отшельничество и аскетизм как социально-культурное явление было весьма широко распространено и до Шакьямуни.<sup>2</sup> Но организационная структура этого явления была не оформлена и представляла собой лишь своего рода социальное движение, не имеющим четко сформулированных правил и порядков ухода из семьи и осуществления аскетической практики.<sup>3</sup> Отдельные учителя провозглашали свои требования, которые зачастую зависели от конкретных природно-социальных и культурных условий.

Одновременно, социально-политическая трансформация индийского общества в период формирования крупных политических структур поставила вопрос о соотношении аскетической практики с прочими социальными институтами. Либо духовное совершенствование в рамках аскетической практики оставалось социальным движением вне социальных институтов, и вследствие этого представляло собой асоциальную форму существования определенной части общества, либо это движение становилось частью социально-политической структуры, имеющей влияние на форму и тенденцию социально-культурного развития общества.

На наш взгляд, величайшей заслугой Шакьямуни является институционализация аскетической практики как формы духовного совершенствования личности. Данная институционализация с одной стороны

---

<sup>1</sup> См.: Сутра запуска колеса проповеди.

<sup>2</sup> См.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.М. Индия в древности. С. 183-184.

<sup>3</sup> См.: 中国佛教源流. С. 167 (Истоки китайского буддизма).

привела к ослаблению аскетических требований к практике совершенствования, когда Будда провозгласил срединный путь, отказавшись от изнуряющих организм ограничений и упражнений, с другой – ввела в социально-культурную структуру пример добровольного ограничения излишнего потребления в рамках того же срединного пути.

Институционализация сангхи представляла собой долгий процесс адаптации аскетической практики к среднему уровню ее членов, и процесс этот определялся нормативным оформлением правил существования данной сангхи в качестве отдельного и самостоятельного социального элемента. Уровень духовного развития первых последователей Шакьямуни являлся довольно высоким, а их потребности получения минимальны, поэтому первоначально пример самого Будды и образ его жизни был вполне достаточным для существования монахов. Вследствие этого, в начальный период функционирования сангхи не существовало никаких четко зафиксированных правил и норм совместного проживания и отношений с окружающей социальной средой.

Постепенно, одновременно с ростом авторитета Будды, в сангху стали приходить все более разнородные члены общества, чей уровень духовного развития и морально-нравственного поведения не отличался от среднего социального. Новые члены сангхи представляли отражение духовного состояния окружающей социальной среды, и требовали внешнего контроля и ограничения для внутреннего духовного совершенствования. Именно для таких членов сангхи Будда начинает вводить обеты и правила поведения, которые знаменовали процесс оформления и институционализации сангхи.

Постепенное введение правил и обетов в процессе первоначального оформления института сангхи среди буддистов и буддологов однозначно воспринимается как проявление мудрости Будды. Представление всех обетов и правил в период, когда сангха не имела своего положения и влияния в социальной структуре общества, могло послужить ограничительной рамкой для ее развития, лишить ее жизненной силы и возможности приспособления к окружающей социальной среде. Одновременно, появление обетов и правил

в соответствие с проступками монахов являлось образным объяснением и показательным примером процесса духовного совершенствования, а также, по словам учителя Шэн-яня, демократичного и уважительного отношения Будды как руководителя сангхи к своим ученикам.<sup>1</sup>

Процесс формирования свода правил и обетов протекал на протяжении всей жизни Шакьямуни и происходил синхронно с увеличением состава сангхи, осложнением ее внутренней жизни и становления ее структуры. Так самое первое правило, касающееся запрета сексуальных отношений монаха, было представлено Буддой только через пять лет после просветления. Второе правило, относительно воровства, а также третье, запрещающее убийство, и четвертое, запрещающее ложь, были введены через шесть лет после просветления с интервалом примерно в месяц. Эти первые четыре правила-обета вошли в группу *параджика* (сы болои, 四波罗夷), нарушение которых вело к исключению из сангхи.<sup>2</sup> Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что именно к этому времени относится изменение количественного и качественного состава сангхи. Вследствие этого, члены сангхи стали совершать все более обусловленных омрачением проступков, вслед за которыми Будда устанавливал соответствующее правило или обет.

К концу жизни Шакьямуни правил и обетов для монахов насчитывалось более двухсот. Но сам Будда всегда подчеркивал их производный характер в основной деятельности монахов - социальной практике духовного совершенствования. В «*Пяти частях Винаи*» (*Махшиасака Виная*, Уфэнь люй, 五分律) приводятся следующие слова Будды: «Хотя я и установил какое-либо правило, но если в другой местности считают, что оно не чистое, не нужно придерживаться его. Если я и не устанавливал какого-либо правила, но если в другой местности нужно его придерживаться, то необходимо следовать ему».<sup>3</sup> Перед самой своей кончиной, предотвращая споры за место наставника и укрепляя демократические основы сангхи, Шакьямуни объявил:

---

<sup>1</sup> См.: 戒律学纲要. С. 181 (Учитель Шэн-янь. Обзор изучения обетов).

<sup>2</sup> См.: 摩诃僧祇律大比丘戒本p0549b-c // 大正新修大藏经 № 1426 (1 цз.) (Основные обеты великих монахов Махасангхика Винаи).

<sup>3</sup> Цит. по.: 戒律学纲要. С. 183 (Учитель Шэн-янь. Обзор изучения обетов).

«Те истины, те правила жизни, что я возгласил, установил для вас всех, — они да будут вашим Наставником после моей смерти!».<sup>1</sup>

После смерти Шакьямуни, на первом буддийском Соборе, Упали, один из ближайших учеников Будды, на память озвучил все правила и обеты, установленные Учителем, которые составили *Винаю-питаку*, одну из трех частей буддийского канона. Данный текст заложил фундамент различных *Винай* буддийских школ и направлений, определяя характер функционирования и частные порядки существования буддийской сангхи, как основополагающего социального института и основной среды практики совершенствования в раннем буддизме.

Первоначально существование сангхи определялось культурными и природно-социальными условиями жизни древнеиндийского общества. Как отдельный социальный организм и самодостаточная структура, сангха представляла собой основную социальную среду для существования и духовного совершенствования буддийских монахов и послушников. Количественный состав буддийской общины не оговаривался, но при желании четырех и более монахов они могли образовать отдельную сангху.<sup>2</sup> Подобным образом буддийская сангха получила неограниченную возможность своего развития, увеличения количества членов и расширения территории функционирования.

В начальный период проповеднической деятельности Шакьямуни сангха не имела постоянного места обитания. Будда со своими учениками странствовал по территории бассейна Ганга, питаясь подаяниями мирян. Соответственно, образ жизни сангхи отличался простотой и неприхотливостью, который был сформулирован в *четырёх опорах поведения* (син сы ифа, 行四依法):

1. Питаться только тем, что подали. Причем прием пищи должен быть один раз в день, после полудня есть запрещалось.
2. Надевать одежду, сделанную из выброшенной ткани.

---

<sup>1</sup> Сутра великого освобождения (Махапариниббана сутра. Дигха Никая, 16), 6.

<sup>2</sup> См.: 中国佛教源流. С. 167 (Истоки китайского буддизма).

3. Обитать и ночевать под деревом (кроме сезона дождей).

4. Отказаться от лекарства (использовать в качестве лекарств экскременты).<sup>1</sup>

Только в сезон дождей, приходящийся на апрель-июль, монахи были вынуждены оставаться на одном месте, усиленно занимаясь теорией и практикой совершенствования. Впоследствии этот период с 16-ого дня четвертого месяца по 15-ый день седьмого месяца по лунному календарю получил название *варшика* (*варша*), *спокойное обитание* (аньцзюй, 安居).<sup>2</sup>

Уже изначально буддийское учение, а также авторитет самого Будды привлекали к себе внимание всех слоев общества, включая и социально-политическую элиту. Именно благодаря их щедрым подаяниям начинают возникать первые буддийские монастыри, как место обитания монахов в период *варшики*. Так, царь Магадхи Бимбисара в городе Раджаграха (Ваншэчэн, 王舍城) основал монастырь Венувана-вихара (Чжулинь цзиньшэ, 竹林精舍). Знатный вельможа Судатта в городе Шравасти (Шэвэйчэн, 舍卫城) в парке Джетавана (Гэйгудуюань, 给孤独园) построил одноименный монастырь со служебными помещениями, вмещающий 300 монахов.<sup>3</sup> В истории буддизма эти дарственные строения стали первыми буддийскими монастырями, получившими название *сангхарамы* (цзялань, 伽蓝) и заложившие основы дальнейшего монастырского строительства и развития монастырской жизни буддийских монахов.

Полное и окончательное формирование структуры сангхи произошло с оформлением женской сангхи. Первоначально Будда не допускал женщин в сангху. Даже когда его тетя Праджапати, заменившая ему мать, вместе с 500 женщинами пришла проситься к нему в сангху, Будда ответил отказом. И только из-за настоятельных просьб Ананды, его двоюродного брата и ближайшего ученика, Будда согласился основать женскую сангху. При этом требования к буддийским монахиням были гораздо жестче, чем к монахам, и

---

<sup>1</sup> См.: 四分律卷第四十八p0926a // 大正新修大藏经 № 1428 (60 цз.) (Четыре части Винаи).

<sup>2</sup> См.: 中国佛教源流. С. 170 (Истоки китайского буддизма).

<sup>3</sup> См.: 中国僧伽生活 (Жизнь китайской сангхи).



эти требования однозначно ставили статус монахини ниже статуса монаха. Если учитывать, что Ананда родился в день просветления Шакьямуни, а монахом мог стать после 20-ти лет, то основание женской сангхи приходится на поздний период жизни Будды, по крайней мере, не ранее 20 лет после просветления Будды.<sup>1</sup>

В результате, к концу жизни Шакьямуни буддийская сангха окончательно структурно сформировалась в качестве самостоятельного социального института, имевшего относительно независимое существование от прочих социально-политических институтов и, прежде всего, государства. Естественно, что, являясь структурным элементом общественной системы, сангха не могла не взаимодействовать с окружающей социальной средой, определяющим фактором которой выступало политическая сфера в лице государственной власти. Именно материальная и идеологическая поддержка государственной власти способствовала развитию и окончательному оформлению буддийской сангхи. Но внутренняя структура и функционирование сангхи никоим образом не зависела от государственной власти и администрации, представляя собой самодостаточный социальный институт, который основывался на демократической форме управления.

Демократическая форма правления сангхи определялась тем, что все вопросы решались на общем собрании, на котором все монахи имели равное право голоса.<sup>2</sup> Подобная форма управления напоминала родоплеменную демократию и обуславливалась равноправием членов сангхи. Единственная иерархия, предполагаемая в сангхе, различалась по духовному развитию личности и определялась по времени принятия полных обетов. Другими словами, духовный статус монаха, принявшего полные обеты ранее, был выше, независимо от возраста и заслуг.<sup>3</sup> Духовная иерархия сангхи привела к проявлению определенной духовной автократии, когда духовные лидеры сангхи назначали своих приемников в качестве последующих руководителей,

---

<sup>1</sup> См.: 戒律学纲要. С. 177 (Учитель Шэн-янь. Обзор изучения обетов).

<sup>2</sup> См.: 中国佛教源流. С. 170 (Истоки китайского буддизма).

<sup>3</sup> См.: 佛礼佛俗. С. 9 (Буддийские ритуалы и традиции).

что выступало нарушением общих демократических правил, заложенных Буддой. На наш взгляд, подобная тенденция отражала общее снижение духовного уровня членов сангхи, и обуславливалась стремлением избежать внутренних склок и раздоров, что прекрасно показано в *«Сутре помоста шестого патриарха»*.<sup>1</sup>

Таким образом, окончательная структура сангхи сформировалась еще при жизни Будды и представляла собой относительно самостоятельный социальный институт как основной среды духовного совершенствования буддийских монахов. Независимость внутренней жизни сангхи от политической власти определялось самостоятельным внутренним управлением сангхи, в основе которого лежали демократические принципы равноправия ее членов. И хотя практическая жизнь сангхи привела к проявлению автократических тенденций, как отражение реальных условий существования членов сангхи, теоретическая основа демократического управления в период оформления крупных империй послужила смягчающим фактором политической деспотии и определенным идеологическим обоснованием равенства людей и социально-политической мобильности.

Соответственно, к моменту проникновения в Китай буддийская сангха имела устоявшуюся структуру и прочные традиции. Возникновение Махаяны и усиление религиозных тенденций в общем аспекте развития буддийского учения, а также его закрепление в Центрально-азиатском регионе естественным образом сказалось на изменениях внутренней жизни сангхи и ее отношения с окружающей социальной средой. В сангхе приверженцев Махаяны увеличиваются различного рода религиозные ритуалы, сами монахи начинают заниматься различными эзотерическими техниками гаданий и лечений, что напрямую вступало в противоречие с первоначальным учением самого Будды.<sup>2</sup> Но все же эти изменения не затронули структуры и основополагающих принципов существования сангхи в качестве основной среды духовного совершенствования буддийских монахов.

---

<sup>1</sup> См.: 六祖大师法宝坛经 // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.). (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).

<sup>2</sup> См.: Сутра о плодах отшельничества (Дигха Никая, 2).

Но, несмотря на устоявшуюся структуру и прочные традиции сангхи, процесс становления китайской буддийской сангхи прошел долгий и трудный путь, что было обусловлено значительным различием культурных и социально-политических традиций Китая и тех регионов, с которых буддийское учение проникало в Китай. Процесс этот, укладывавший в общую схему китаизации буддизма, в целом завершился несколько позже теоретического оформления китайского буддизма, и может быть соотнесен с выходом *«Чистых правил Байчжана»* (Байчжан циньгуй, 百丈清规)<sup>1</sup> Хуайхая (怀海, 720-814 гг.), описывающих до мельчайших подробностей правила и распорядок жизни в Чаньских монастырях и определивших форму существования китайской буддийской сангхи.<sup>2</sup> Соответственно этому процессу менялось понимание роли и места сангхи в китайском буддизме с института, замещавшего собой государство, до социально-административного элемента политической структуры.

Первоначально буддийскую сангху в Китае представляли буддисты-иностранцы, прибывшие в Китай по торговым делам или для проповеди буддийского учения. Именно по этой причине первый китайский буддийский монастырь «Монастырь Белой лошади» (Баймасы, 白马寺) был назван по аналогии с *церемониальным приказом* (хунлусы, 鸿胪寺), поскольку, как и последний, обслуживал иностранных гостей. С развитием буддизма в Китае монастыри приобретали и другие названия, в частности *мяо* (庙), как место проведения традиционных культов предков. Впоследствии понятие *сы* (寺) окончательно закрепилось за буддийскими монастырями, как месте обитания китайской буддийской сангхи.<sup>3</sup>

Постепенно иностранные последователи буддийского учения в Китае стали привлекать китайцев в качестве помощников для перевода буддийской литературы. Одновременно и само буддийское учение становилось

---

<sup>1</sup> Байчжан (百丈) – чаньский наставник, настоятель монастыря.

<sup>2</sup> Подробное исследование *«Чистых правил Байчжана»* см.: 中国禅宗清规 (Хуан Куй. Чистые правила китайской школы Чань).

<sup>3</sup> См.: 中国佛教源流. С. 111 (Истоки китайского буддизма).

привлекательным для китайцев, в первоначальный период особенно для политической элиты, которая надеялась с помощью буддизма, провозглашавшего терпение и самоуглубление, привести к спокойствию Китай, столкнувшимся с глубоким и всесторонним кризисом. Соответственно, китайцы стали обращаться к буддийскому учению, находя в нем духовные опоры в беспокойное кризисное время. Буддийская сангха в Китае, первоначально состоявшая из иностранцев, начинает пополняться китайцами.

Упоминание о первом китайском буддисте Янь Фодяо (严佛调) относится к 189 г. Но в источниках о нем говорится как о шраманере (послушнике), ученике Ань Шигао, который, в свою очередь, упоминается как мирской последователь – упасака.<sup>1</sup> Таким образом, в соответствии с буддийскими правилами Янь Фодяо не может считаться истинным буддийским монахом, выступающим структурной основой буддийской сангхи.

Начало формирования собственно китайской буддийской сангхи в соответствии с каноническими правилами буддийского учения связано с именем Дхармакалы (Таньмоцзяло, 曇摩迦罗) и относится к середине III в. Являясь первым патриархом китайской буддийской школы Уставов (люйцзун, 律宗) он начал широкую деятельность по посвящению китайцев в буддийские монахи соответственно буддийскому уставу. Первый китаец, который стал буддийским монахом, Чжу Шисин (朱士行) открыл традицию путешествий на Запад в поисках чистого буддийского учения. Соответственно, именно с Дхармакалы начинается становление китайской буддийской сангхи.<sup>2</sup>

Становление женской части буддийской сангхи Китая происходило несколько позже. В 357 г. 4 женщины во главе с Цзинцзянь (净检), бывшей до этого 40 лет послушницей, приняли полные обеты, образовав женскую часть китайской сангхи.<sup>3</sup> С этого момента китайская буддийская сангха была полностью структурно сформирована.

---

<sup>1</sup> См.: 戒律学纲要. С. 179 (Учитель Шэн-янь. Обзор изучения обетов).

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 178.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 179.

Следующий этап оформления китайской сангхи связано с именем Даоаня (道安, 312-385 гг.), который по праву считается фактическим основоположником собственно китайской буддийской сангхи. Первоначально Даоань жил в монастыре Белой лошади, но из-за тесноты основал свой монастырь в Цян-яне (襄阳, в современной провинции Хубэй). Цян-янская община насчитывала более 400 человек, среди которых встречались монахи и послушники с низкими морально-нравственными качествами. Именно для таких Даоань составил правила, охватывающие все стороны жизни в сангхе – правила религиозного культа и совершенствования (воскурения благовоний, созерцания, чтения сутр и проповедей), правила повседневной жизни (движения, питания), а также правила проведения собраний, наказаний и раскаяния.<sup>1</sup>

Правила Даоаня для первой крупной собственно китайской буддийской общины отражают различие социально-культурной среды проживания китайских буддистов от индийских и центрально-азиатских буддистов. Обеты и правила Винаи в китайской природной и социально-культурной среде были недостаточны для регулирования всех нюансов, возникающих при совместной жизни китайских буддистов. Несхожесть менталитета и образа жизни китайцев и индусов требовала определенного переосмысления норм, регулирующих условия духовного совершенствования. Поэтому, начиная с Даоаня, внутренняя жизнь китайской сангхи и ее отношения с окружающей социально-политической средой трансформируется, приспосабливаясь под китайские условия существования.

Институционализация китайской сангхи и усложнение ее внутренней структуры вызвало проблему соотношения сангхи и политической сферы, традиционно доминирующей над всеми сферами социальной жизни. Реальная жизнь сангхи в процессе становления не могла не опираться на поддержку политической власти, но концептуально сангха выступала самостоятельным и самодостаточным социальным институтом, в чем-то даже

---

<sup>1</sup> См.: 中国禅宗清规. С. 16-17 (Хуан Куй. Чистые правила китайской школы Чань).

противостоящим государству. Подобное противоречие практики и теории прослеживалось на протяжении всего периода становления китайского буддизма и формирования института китайской буддийской сангхи, и зависело во многом от социально-экономических причин. В конечном итоге, по нашему мнению, именно экономическая самостоятельность и материальные богатства сангхи послужили основной причиной подчинения ее политической сфере и превращении сангхи в один из элементов социально-административной структуры Китая.

Первоначально, как в Индии, так и в Китае, сангха не имела экономической базы своего существования и полностью зависела от подаяний. Подобная материальная зависимость от окружающей социальной среды в политическом плане делало сангху независимой от государственной власти и администрации, поскольку она не могла влиять на внутреннее управление сангхи. В результате, сангха выступала вполне самостоятельным социальным институтом, имеющим самостоятельное внутреннее управление, а также свое место и роль в социально-культурной структуре общества. Но в Китае, в силу традиционного доминирования политической сферы, основным донатором сангхи выступали представители политической элиты, поэтому вопрос о независимости сангхи от политической сферы по сравнению с Индией стал очень актуальным. Фактическая зависимость буддийского учения от политической власти дало повод Даоаню сказать: «Не опираясь на государя, трудно установить дело Дхармы».<sup>1</sup>

Одновременно, сангха продолжала традиционно позиционировать себя в качестве самостоятельного социального института, имеющего свои собственные задачи, в чем-то и противостоящие государственным. Концептуальное противостояние сангхи и государства наиболее ярко проявилось в вопросе о полных почестях монахов государю. Выразителем буддийского подхода выступил ученик Даоаня Хуэйюань (慧远, 334-416 гг.), который развел понятия сангхи и государства, определив каждому свою роль,

---

<sup>1</sup> Цит. по: 中国禅宗清规. С. 17 (Хуан Куй. Чистые правила китайской школы Чань).

причем по своему значению для духовной жизни человека сангха имела превосходство над государством.<sup>1</sup> Соответственно, подобный традиционный теоретический подход, продолжающий рассматривать сангху в качестве единственной среды для духовного спасения человека, в первоначальный этап становления китайского буддизма играл преобладающую роль в осмыслении места и роли китайской сангхи.

Если в Индии политическая сфера была относительно самостоятельной и политическая власть, как правило, старалась не вмешиваться в социальную и духовную сферы, то в Китае государство представляло собой основной институт, подчиняющий себе все сферы социальной жизни. Поэтому появление сангхи, претендующей на самостоятельную роль духовного спасения подданных и умиротворения общества, рассматривалось политической элитой в качестве конкурента функции государства. Первоначально политическая раздробленность Китая, а также ослабление политической власти, погрязшей в междоусобицах и интригах, способствовали становлению китайской сангхи, поскольку последняя несла во многом утраченные государством функции морально-нравственного воспитания и духовного умиротворения. Но по мере морально-нравственного очищения китайского общества, прежде всего политической элиты, и восстановления централизованной политической власти, интересы государства и сангхи вступили в прямое столкновение.

Данное столкновение происходило не столько в рамках духовной сферы, сколько в социально-экономической. К тому времени китайская сангха превратилась в крупного землевладельца, приняв на себя функции не столько духовного воспитателя, с чем государство еще могло смириться, но и функции крупного социально-экономического регулятора, что централизованная политическая власть не могла позволить.<sup>2</sup> Поэтому в процессе развития китайской сангхи и усиления ее

---

<sup>1</sup> См.: 弘明集卷第十二p0079b12 и далее // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.) (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).

<sup>2</sup> См.: 中古佛教僧官制度和社会生活. С. 160 (Се Чжунгуан. Общественная жизнь и административная система буддийского монашества в раннее средневековье).

материально-экономической базы, государство начинает создавать административную структуру подчинения себе сангхи.

Таким образом, административная структура китайской сангхи явилась результатом ее социально-экономического развития и институционализации. Именно становление сангхи в качестве отдельного социального института с одновременным усложнением ее структуры повлекло создание административных механизмов влияния политической власти на внутреннюю жизнь сангхи. В свою очередь, социально-экономическое развитие и институционализация сангхи происходило как процесс адаптации буддийских средств и условий совершенствования к реальным условиям китайской действительности, что нашло отражение в правилах китайской сангхи, дополняющих собой правила и обеты Винаи. В процессе развития китайского буддизма многие выдающиеся буддийские деятели из числа китайцев, имевшие большое количество учеников, начиная с Даоаня, составляли правила проживания китайской сангхи, опираясь на Винаю и правила, составленные предшественниками. Из них можно выделить Хуэйюаня (慧远, 334-416 гг.), ученика Даоаня, Чжи (智顓, 538-597 гг.), Даосюаня (道宣, 596-667 гг.), Даосиня (道信, 580-661 гг.) и Хунжэня (弘忍, 602-675 гг.).<sup>1</sup>

Окончательное оформление китайских правил сангхи связано с именем Хуайхая (怀海, 720-814 гг.), ученика Мацзу (马祖, 707-786 гг.), который, в свою очередь, являлся учеником Хуайжана (怀让, 677-744 гг.), известного ученика Хуэйнэна. Наряду с Даосинем и Хунжэнем Хуайхай представлял школу Чань, наиболее китаизированную и многочисленную буддийскую школу. Это в полной мере отразило китайскую социально-культурную основу и специфику данных правил.

В начальный период становления китайского буддизма, в частности формирования школы Чань, чаньские монахи не имели собственных монастырей и зачастую жили в монастырях школы Уставов (Винаи), монахи

---

<sup>1</sup> См.: 中国禅宗清规. С. 20-36 (Хуан Куй. Чистые правила китайской школы Чань).



которой в основном придерживались правил и обетов раннего буддизма, вследствие чего часто возникали разногласия по методам совершенствования.<sup>1</sup> И хотя многие видные чаньские деятели уходили в горы и там обитали и совершенствовались со своими последователями, строительство собственно чаньских монастырей не практиковалось. Чтобы исправить это положение Хуайхай составил сборник правил чаньских монахов «*Форма правил школы Чань*» (Чаньмэнь гуйши, 禅门规式), которые также часто называют «*Чистые правила Байчжана*» (Байчжан циньгуй, 百丈清规). Данные правила дошли до нас только в переработанном виде. В 1335 г. чаньский учитель Фэнчи (奉敕), также известный как Шань Дэхуэй (山德辉), на основе «*Чистых правил Байчжана*» составил «*Исправленные Фэнчи чистые правила Байчжана*» (Чисю Байчжан циньгуй, 敕修百丈清规, № 2025, 8 цз.), которые стали основным регламентом китайской сангхи до настоящего времени.

«*Форма правил школы Чань*» в определенной степени завершила китаизацию сангхи, начатой еще Даоанем, нормировав до мельчайших подробностей распорядок и быт чаньских монахов, а также организационную структуру чаньских монастырей. При этом данные правила не заменяли, а дополняли правила Винаи, впитав особенности местных традиций и условий проживания и выступив регламентом быта, не отраженного в той же Винаи. Отныне принцип «Не опираться на храм Будды, только установить зал Дхармы» определял и форму чаньских монастырей, где центральным строением вместо *храма Будды* выступал *Зал Дхармы*, как место совершенствования.<sup>2</sup> Это в полной мере отражало суть чаньских методов совершенствования, которые отбрасывали внешние формы и акцентировали внимание на сущности и содержании процесса духовного очищения личности на пути к просветлению.

Необходимость собственных китайских правил проживания в сангхи

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教基础知识. С. 204 (Основные сведения по китайскому буддизму).

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 205.

обуславливалось не только ее адаптацией в китайской природной и социально-культурной среде, но и значительным усложнением ее внутреннего быта, выражающимся в различии функций, обязанностей и работ, выполняемых монахами и послушниками в китайских буддийских монастырях. В свою очередь, это отразилось и на организационной структуре этих монастырей и, соответственно, сангхи.

Во-первых, принцип питаться только подаянием и один раз в день противоречил китайским традициям. Если в Индии подаяние нищим монахам считалось благим делом, то в Китае, традиционно имевшем большую плотность населения и скудность ресурсов, статус нищего всегда рассматривался как самое дно общества. Презрительное отношение к нищим, с одной стороны, и традиционная трудовая дисциплина с другой, заставляли китайских монахов заниматься трудом для своего пропитания. Труд, обуславливающий большие энергетические затраты организма, а также более холодные природно-климатические условия, также требующие больших, по сравнению с Индией, энергетических затрат, способствовали постепенному увеличению приемов пищи от трех раз в день (завтрак, обед и ужин) до пяти.<sup>1</sup> Чтобы сгладить противоречие запрету Будды питаться после обеда, ужин получил название *лекарственная пища* (яоши, 药食) для восстановления сил.<sup>2</sup> Хотя в настоящее время многие монахи отказываются от приема пищи после обеда, чтобы соответствовать заповедям Будды.<sup>3</sup>

Характерной чертой китайской сангхи является запрет на употребление мяса. В Индии буддийские монахи могли употреблять мясо, и сам Шакьямуни перед смертью съел сушеное мясо вепря, что и послужило причиной его болезни и смерти.<sup>4</sup> В Китае данный запрет связан с именем императора Лян У-ди (梁武帝, 502-549 гг.), который даже написал трактат «*О прекращении употребления вина и мяса*» (Дуаньцзюжоу вэнь, 断酒肉文).

---

<sup>1</sup> См.: 中国僧伽生活 (Жизнь китайской сангхи).

<sup>2</sup> См.: 中国佛教源流. С. 169 (Истоки китайского буддизма).

<sup>3</sup> См.: 佛礼佛俗. С. 37 (Буддийские ритуалы и традиции).

<sup>4</sup> См.: Сутра великого освобождения (Махапариниббана сутра. Дигха Никая, 16), гл. 4.

Также У-ди способствовал усилению экономической независимости китайских монастырей, заставляя монахов трудиться для своего пропитания. В результате, трудовая норма стала обычным делом для китайских монахов. Впоследствии Хуайхай выдвинул принцип «День без работы – день без еды», определивший принцип трудовой этики китайской сангхи, когда каждый монах, независимо от возраста и статуса, должен заниматься трудом.<sup>1</sup> Данный принцип сохранился до настоящего времени, определяя сложную должностную иерархию буддийской общины, и усложняя, тем самым, систему взаимоотношений между монахами.

Во-вторых, принцип надевать одежду, сделанную из выброшенной ткани, также не соответствовал китайским условиям. Скудость ресурсов обусловило то, что в Китае, как правило, не выбрасывали пригодную для изготовления даже одежды монахам ткани. Одновременно, более холодный климат заставил увеличить число одеяний от трех до пяти, а индийская традиция обнажать правое плечо в Китае считалась неприличной. Поэтому первоначально одежда буддийских монахов отличалась от мирской только по цвету – китайские монахи, как правило, носили одежду красного и черно-красного цвета, поскольку желтый цвет был прерогативой императора.<sup>2</sup> Вследствие этого, покрой одежды китайских буддистов имеет традиционный для Китая вид. С эпохи Тан для торжественных случаев использовали одежду фиолетового цвета. В настоящее время китайские буддийские монахи носят одежду буро-коричневого, желтого (соответственно традиции), черного и серого цветов.<sup>3</sup>

В-третьих, принцип обитать и ночевать под деревом, вследствие китайских природно-климатических условий, был полностью отвергнут. Уже в начальный период проникновения буддизма в Китай, буддисты имели традицию проживания в монастырях, поэтому китайские буддийские монахи также стали обитать в монастырях. Но период *варшики* был сохранен в

---

<sup>1</sup> См.: 中国禅宗清规. С. 191-201 (Хуан Куй. Чистые правила китайской школы Чань).

<sup>2</sup> См.: 中国僧伽生活 (Жизнь китайской сангхи).

<sup>3</sup> См.: Там же.

качестве времени с 15-ого дня 4-ого месяца по 15-ый день 7-ого месяца по лунному календарю, когда китайским монахом запрещается покидать монастырь. Более того, из-за зимних холодов была введена зимняя *варшика* в период с 15-ого дня 10-ого месяца по 15-ый день 1-ого месяца по лунному календарю.<sup>1</sup> Традиционно в период летней *варшики* китайские монахи занимаются чтением сутр, а в период зимней *варшики* – медитацией.<sup>2</sup>

И, наконец, в-четвертых, принцип отказа от лекарства и замена его экскрементами. В Индии данный принцип был освящен традицией, согласно которому коровьи моча и навоз считались священными и часто использовались в качестве лекарства. В Китае этот принцип также был пересмотрен, поскольку культ долголетия и здоровья всегда играли важную роль в китайской культурной традиции, а китайская традиционная медицина испокон веков славилась своими искусными методами лечения различных болезней на основе природных средств. Более того, в процессе развития буддийского учения, лечебная практика стала повсеместным занятием буддийских монахов, не стеснявшихся использовать различные эзотерические практики, заговоры, а также лекарственные препараты. В результате, в Китае лечебная практика монахов и производство лекарственных препаратов стала неотъемлемой частью хозяйственного быта буддийских монастырей, в ходе чего и сами монахи зачастую использовали данные средства.<sup>3</sup>

В Китае буддийская община сохранила свою основополагающую структуру, состоящую из монахов, монахинь, послушников и послушниц. Но в отличие от Индии, в китайской сангхе, как правило, отсутствовал статус *шикшаманы*, послушницы сразу получали полные обеты монахини.<sup>4</sup> Также, при принятии полных обетов, китайские монахи принимали обеты

---

<sup>1</sup> См.: 佛礼佛俗. С. 17-18 (Буддийские ритуалы и традиции).

<sup>2</sup> См.: Там же.

<sup>3</sup> См.: 中古佛教僧官制度和社会生活. С. 223-229 (Се Чжунгуан. Общественная жизнь и административная система буддийского монашества в раннее средневековье).

<sup>4</sup> См.: 戒律学纲要. С. 199-200 (Учитель Шэн-янь. Обзор изучения обетов).

бодхисаттвы, считающимися высшим уровнем буддийского посвящения.<sup>1</sup>

Таким образом, все основополагающие принципы жизни раннебуддийской сангхи в Китае были пересмотрены и адаптированы к китайским климатическим условиям и социально-культурным традициям. Более того, они были дополнены и расширены *чистыми правилами* сангхи, регламентировавшие мельчайшие детали быта. В частности, был введен принцип *четырёх видов благочестия* (сы вэй-и, 四威仪), охватывающий правила движения, стояния, сидения и лежания: двигаться подобно ветру, сидеть подобно колоколу, стоять подобно сосне, лежать подобно луку (оружия).<sup>2</sup> Данный принцип напрямую восходил к конфуцианскому акценту внешнего благочестия: «Если циновка лежала неправильно, Учитель не садился». <sup>3</sup> То же самое касалось и других сторон жизни китайских буддийских монахов, подвергшихся строгой регламентации и упорядочиванию в соответствии с китайскими социально-культурными нормами и традициями.

Подобный процесс китаизации и адаптации норм существования сангхи в Китае способствовал значительному расширению и усложнению внутренней структуры сангхи, а также отношений с внешней социально-политической средой. Самостоятельная, все более расширяющаяся и усложняющаяся хозяйственно-экономическая жизнь монастырей, а также многочисленные религиозные культы, для обслуживания населения, обусловили появление множества дополнительных функций и обязанностей, которые должны были выполнять монахи.

Одновременно с увеличением социально-экономических и религиозно-культовых функций монастырей институт китайской сангхи занимал все более важные позиции в социальной структуре китайского общества. Буддийские монастыри становятся неотъемлемой частью социально-экономической жизни Китая, сосредотачивая в своих руках все

---

<sup>1</sup> См.: 佛礼佛俗. С. 58 (Буддийские ритуалы и традиции).

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 38.

<sup>3</sup> 论语, 10,9 (Лунь-Юй).

больше материальных благ и людских ресурсов и превращаясь в крупных феодальных собственников. Вследствие этого, перед политической властью встала задача получить рычаги влияния и контроля над буддийской общиной, которую императоры решали через назначение буддийских иерархов на административные должности, помогающие им управлять сангхой.<sup>1</sup>

Данный процесс происходил почти одновременно на Севере и Юге раздробленного Китая. Так, в 396-397 гг. император Северного Вэй Дао У-ди (道武帝, 386-409 гг.) утвердил должность *шамэньтун* (沙门统) в качестве главного управляющего буддийской сангхой. *Шамэньтун* имел помощниками *туна* (统) и *тувэйну* (都维那). Все они были видные представители буддийской сангхи. Административный орган назывался *Цзяньфуцао* (监福曹), который впоследствии был переименован в *Чжаосюаньсы* (昭玄寺). Постепенно сформировалась и региональная административная система управления сангхой – в каждой административной единице был назначен соответствующий управляющий, подчиняющийся *Чжаосюаньсы*.<sup>2</sup>

На Юге в 401 г. правитель Поздней Цинь Яо Син (后秦姚兴) также утвердил три должности для управления буддийской общиной – *сэнчжжу* (僧主, также известная как *сэнчжэн*, 僧正), главный управляющий сангхой, *юйчжун* (悦众), решающий бытовые и материальные вопросы, и *сэнлу* (僧录), ведущий учет и регистрацию членов сангхи. Все эти должности также занимали видные буддийские деятели.<sup>3</sup>

Как на Юге, так и на Севере, созданные центральные административные органы управления буддийской общиной, контролирующие региональную структуру, представляли администрацию сангхи, подчинявшуюся только императору и не входившую в систему политического управления государством.<sup>4</sup> Одновременно усложнялась и местная административная

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教文化历程. С. 101 (Хун Сюпин. История культуры китайского буддизма).

<sup>2</sup> См.: 中古佛教僧官制度和社会生活. С. 51-67 (Се Чжунгуан. Общественная жизнь и административная система буддийского монашества в раннее средневековье).

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 18-27.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 18.

система внутри монастырей, где выделяются *настоятель* (сычжу, 寺主), *святой отец*, помощник настоятеля (шанцзо, 上座) и *кармадана*, помощник настоятеля по быту (вэйна, 维那).<sup>1</sup> Таким образом, уже в V в. сложилась система центральной, региональной и местной администрации сангхи, имевшая вполне самостоятельное положение в социально-политической и административной структуре Китая.

Объединение Китая при династии Суй способствовало дальнейшему развитию административной системы управления сангхой. Императоры Суй Вэнь-ди (文帝, 581-604 гг.) и Ян-ди (炀帝, 605-616 гг.) на основе административной системы сангхи Северной Вэй и Северной Ци установили систему центральной, региональной и местной администрации сангхи во главе с *Чжаосюаньсы* (昭玄寺), подчинявшегося непосредственно императору. Одновременно вся сангха была распределена на 5 общин, представлявших основные направления буддийского учения. Во главе каждой общины стоял руководитель *чжунчжу* (众主) из числа видных представителей сангхи. Данная административная структура сангхи отражала стремление политической власти поставить под контроль социально-экономическое развитие буддийской общины, сохраняя при этом ее самодостаточный статус социально-административного института. Но сохранение самостоятельности сангхи способствовало быстрому возрастанию ее социально-экономических функций, что с неизбежностью приводило к противоречиям и столкновениям с политической властью. И уже при императоре Янь-ди вводится государственная должность *монастырского инспектора* (сыцзянь, 寺监), следившего за монастырями и регистрировавшего монахов.<sup>2</sup>

Период смены династий и начальный период династии Тан знаменовался политическими неурядицами, вследствие чего административная система сангхи была разрушена. Для восстановления контроля над буддийской

---

<sup>1</sup> См.: 中国佛教文化历程. С. 103 (Хун Сюпин. История культуры китайского буддизма).

<sup>2</sup> См.: 中古佛教僧官制度和社会生活. С. 97 (Се Чжунгуан. Общественная жизнь и административная система буддийского монашества в раннее средневековье).

общиной император Гао-цзу (高祖, 618-627 гг.) приказал организовать «Совет десяти добродетельных» (шидадэ, 十大德), заменившим собой *Чжаосюаньсы* и ставшим центральным административным органом китайской сангхи.<sup>1</sup>

Но уже второй император династии Тан Тай-цзун (太宗, 627-649 гг.) отменил «Совет десяти добродетельных», систему монастырских инспекторов и передал управление сангхой в ведомость государственного аппарата *церемониального приказа* (хунлусы, 鸿胪寺). В 694 г. императрица У Цзэтянь (武则天, годы жизни 624-705 гг.), благоволившая буддизму, передала управление сангхой в ведомость *министерства церемоний* (сыбу, 祠部). Впоследствии, политическая власть продолжала менять ведомственную принадлежность сангхи, не допуская, впрочем, ее возвращения к самостоятельной социально-административной структурной единице. Подобным образом до 846 г. администрация сангхи сменила 8 административно-государственных ведомств.<sup>2</sup>

В результате, управление сангхой было полностью структурировано в административную систему китайского общества, и сангха превратилась в элемент централизованной социально-административной структуры. В процессе китаизации образа жизни монахов, развития и становления социально-экономической системы сангхи, последняя приобретала все больше «мирских» функций материального производства, перераспределения материальных благ и социального регулятора, впитывая трудовые ресурсы. Вследствие этого, сангха принимала на себя те функции, которые традиционно принадлежали государству, и с которыми государство не собиралось делиться. В конечном итоге, это повлекло появление административного аппарата управления сангхой, состоящем первоначально из видных буддийских деятелей. Постепенно самостоятельный социально-административный статус сангхи начинает теряться, с появлением

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 100-105.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 106-111.



*монастырских инспекторов* она уже прочно попадает под контроль централизованной власти, а с переподчинением администрации сангхи государственным органам управления сангха окончательно становится частью централизованной социально-административной структуры китайского общества.

Таким образом, концепция сангхи в процессе ее китаизации претерпела значительные изменения. Теоретическое обоснование сангхи как независимого социального института, выступающей в качестве основной среды духовного совершенствования, вступило в противоречие с реальностью: социально-экономическое развитие китайской буддийской общины обусловило ее превращение в элемент экономической и социально-административной системы китайского общества, полностью зависимый от централизованной политической власти. Однако сохранение за сангхой функции социальной среды духовного совершенствования продолжало играть существенную роль в пропаганде духовных ценностей и морально-нравственном очищении китайского общества.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Учение о человеке и обществе, как показано в настоящем исследовании, является центральной частью китайского буддизма. При этом в структуре буддизма в целом и китайского буддизма в частности учение о человеке, его сущности и природе, смысле жизни и практики духовного совершенствования занимает основополагающее положение, определяющее все прочие стороны и аспекты буддийского учения.

Данная проблематика своими корнями восходит к периоду социально-политической трансформации Древней Индии, определившей мощные культурные сдвиги в духовной сфере. Разрушение родоплеменной структуры и, как следствие этого, социальных норм регулирования жизни, становление новой политической организации общества, поставили задачи опровержения идеологического обоснования прежних порядков в лице брахманизма. Одновременно требовалась идеологическая поддержка для новой развивающейся политической структуры, определяющей социально-политическую мобильность и новые политические авторитеты власти. Буддизм Хинаяны полностью решил эти задачи, опровергнув базовые принципы брахманизма и, ниспровергнув тем самым идеологию прежних социальных традиций, создав сангху – общину буддийских монахов, уход в которую разрушал традиционные социальные отношения, и провозгласив духовное равенство людей, обосновывавшее социально-политическую мобильность общества. Основой всего этого послужило новое учение о человеке, переосмысление его места и роли в обществе и в мире в целом.

Дальнейшее социально-политическое развитие древнеиндийского общества привело к созданию крупных империй, нуждавшихся в новой идеологии, в качестве духовных опор своего существования. Расширение социально-политической мобильности общества поставило остро вопрос о моральных критериях социальных отношений, а также об обосновании добродетельности в рамках этих отношений. Разрыв традиционных социальных связей и интроспективная рационализация жизнедеятельности в новых условиях не могли предоставить обоснование добродетельной и

активной социальной деятельности в новых условиях возрастающей социально-политической мобильности. В результате, возникает учение Махаяны, как отражение новой социальной реальности, в котором пропагандируется именно активная социальная позиция в контексте сотериологического ориентира на просветление и социально-аксиологического ориентира на бодхисаттву. Уже не только сангха, но и все социальное окружение, где критериями морально-нравственного поведения выступила концепция парамит, становилось необходимым условием совершенствования личности.

Вследствие этого, к I в. н.э. – времени проникновения буддизма в Китай, буддизм представлял два направления – Хинаяну и Махаяну, которые оба начинают активно проникать в китайскую социально-культурную среду, при непосредственной поддержке политической властью. Период проникновения буддизма в Китай совпал с глубоким и всесторонним кризисом китайского общества. В социально-экономической сфере происходит полный упадок хозяйственной жизни, возникают многочисленные крестьянские восстания, крупнейшее из которых «Восстание желтых повязок» еще больше усиливает экономическую разруху и социальные волнения. В политической сфере наблюдается децентрализация, начинаются многочисленные и жестокие междоусобные войны, приводящие страну к полному опустошению. В духовной сфере происходит потеря идеологических ориентиров, и конфуцианство, и даосизм, теряют свое влияние и положение среди населения и социально-политической элиты. Распространяется морально-нравственное разложение этой самой социально-политической элиты. Коррупция, предательства и разврат становятся повсеместным явлением. Поколеблены и традиционно высокочтимые семейные ценности, когда в ходе политической междоусобицы сыновья поднимают руки на отцов, братья уничтожают друг друга. Ко всему этому добавляются набеги кочевых племен, приносящие неисчислимые бедствия простому народу и усугубляющие всесторонний кризис.

В это непростое время буддийское учение начинает распространяться

среди китайцев. Проводниками буддизма в Китае были иностранные миссионеры, в основном с западных, а также южных княжеств. Попытка представить все стороны нового учения в традиционно консервативной социально-культурной среде в первоначальный период стимулировала переводы хинаянских и махаянских текстов в равной степени. И именно переводческая деятельность стала ведущим фактором распространения буддизма в Китае, что определялось традиционным уважением и преклонением перед письменной культурой китайцев. Соответственно, знакомство китайцев с буддийским учением по большому счету происходило через переведенную буддийскую литературу, среди которой преобладали сутры, как канонический стержень всего буддийского учения.

К IV в. буддизм уже прочно закрепляется в Китае и начинается процесс становления его китайской формы. Буддийское учение впитывает все больше традиционных китайских социально-культурных элементов. Деятельность Даоаня, Сэнчжао, Хуэйюаня, Даошэна и многих других китайских буддистов приблизило буддизм к китайскому менталитету, адаптировала жизнь сангхи к китайским климатическим условиям и социально-культурным особенностям. Продолжала развиваться и переводческая деятельность, вышедшая, благодаря Кумарадживе, на новые возможности передачи оригинальных буддийских идей на китайский язык. Среди переведенной литературы доминирующую позицию в этот период занимали махаянские тексты.

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

Большую роль в процессе становления буддизма в китайской социально-культурной традиции сыграла социально-политическая элита, выступающая главным донатором сангхи. Лянский У-ди не только обеспечивал материальное процветание буддийской общины, но и стал одним из реформаторов норм существования сангхи в Китае, стимулируя ее экономическую самостоятельность и запретив монахам употреблять мясо. Одновременно, распространение буддизма среди социально-политической элиты способствовало ее морально-нравственному очищению и оздоровлению, что сыграло однозначно положительную роль в укреплении основ китайской цивилизации и новой централизации страны.

Централизация Китая при династиях Суй и Тан привело к окончательному закреплению буддийского учения в китайской социально-культурной традиции. Наряду с конфуцианством и даосизмом оно стало неотъемлемой частью китайской цивилизации, составив так называемый синкретизм трех учений, в котором буддийское учение о человеке, потенциале его развития дополнило традиционное понимание личности и насытило китайскую культуру новыми морально-нравственными критериями для традиционных социальных отношений.

Буддийское учение о человеке представляет собой основополагающую концепцию буддизма. Метафизика и прочие проблемы философского уровня составляли лишь добавочный материал, для выражения цельной мировоззренческой картины. С самого начала Будда игнорировал данные проблемы как не имеющие смысла в деле просветления и спасения. Более того, и свои антропологические концепции он рассматривал только в качестве инструмента для достижения освобождения, имеющие чисто прикладной характер и никоим образом не показывающие абсолютной истины, которая не может быть выражена через рационально-вербальные средства. Не привязанность к каким-либо рационально-теоретическим положениям стало с этого времени характерной чертой всего буддийского учения, что позволило ему кардинально развивать свою теорию и практику совершенствования. Подобный подход позволил появиться учению Махаяны, которое

переосмыслило концепцию о человеке раннего буддизма и предложило свой вариант совершенствования личности, не отрицая при этом положения Хинаяны, но объявив их лишь более низким уровнем. В результате, буддизм превратился в масштабное и всеохватывающее учение, выйдя за ойкумену индийской цивилизации и став первой мировой религией, на многие века определившей тенденцию развития многих государств Азии.

Подобное развитие буддийского учения и превращение его в феномен мирового масштаба было обусловлено не только свободным отношением к теоретическим концепциям и отсутствием понятия ереси в самом учении, но и тем потенциалом развития личности человека которое представлял буддизм. Учение Будды о человеке, его сущности и природе было представлено на таком высоком философском уровне, что, несмотря на две с половиной тысячи лет развития человеческой цивилизации, является актуальным и в настоящее время.

В основе буддийской концепции человека лежит выделение двух аспектов его существования – сущностной и функциональной, что заложило громадный потенциал развития этой концепции на основе детального анализа психической деятельности человека. Так, говоря о сущности человека, Будда полностью отверг существование этой сущности как некой постоянной и устойчивой величины. В учении раннего буддизма сущность человека это непрерывный поток психических состояний, представляющих собой совокупность дхарм. Теория и классификация этих дхарм представляет *Абхидхарму* – одну из важнейших частей буддийской философии.

Проявлением этого потока психических состояний выступает природа обычного человека, понимаемая как омрачение, которое обусловлено неведением. В зависимости от соотношения обусловленных и необусловленных дхарм природа людей значительно различается: одни более подвержены омрачению, другие – менее, что характеризует их благой либо тупой корень и определяется степенью восприимчивостью к буддийскому учению. В свою очередь, выражением омрачения служит состояние страдания как основного свойства существования человека. Избавление от

этого состояния страдания и достижение нирваны Будда провозгласил главной целью и смыслом жизни человека.

Дальнейшее развитие учения о сущности и природе человека проходило в русле Махаяны – ведущего направления буддизма в Китае. При этом Махаяна не отвергла учение Хинаяны, а подвела под свои концепции в качестве более низкого уровня теории, подводящей к высшим истинам Махаяны, что в общих чертах и соответствовало линии развитию буддийской теории.

В свою очередь, теория Махаяны первоначально была представлена двумя крупными школами – Мадхьямика (Шуньявада) и Йогачара (Виджнянавада), предложившими свое видение сущности и природы человека. Так, Мадхьямика в лице своего основателя Нагарджуны объявила сущностью человека *пустоту*, характеризующуюся неопишемостью и определявшей *срединный путь* теоретического исследования, свободный от окончательного отрицания и окончательного утверждения. Природой человека было объявлено омраченное сознание, имевшее любое эмоционально-чувственное либо рациональное содержание. В результате, от отрицания сущностной основы существования человека буддисты пришли к ее утверждению в качестве пустоты.

Теоретики Йогачары в вопросе о сущности человека пошли еще дальше, отождествив *пустоту* и *истинную реальность* (она же *собственная природа* и *природа Будды*), которая приобрела субстанционально-сущностную характеристику. Различные модусы истинной реальности представляют 8 аспектов сознания, проявление которых по-прежнему соотносилось с омрачением, как выражением природы человека. Анализ природы человека определял классификацию и различие уровней способностей и возможностей людей, что обусловило развитие учения о различных методах проповеди Дхармы и теоретических основ социальной практики совершенствования. В результате, в китайском буддизме представлено три теоретических концепции о сущности человека (включая положение Хинаяны), что предполагает широкое поле для теоретических дискуссий и глубокие основы для практики совершенствования.

В китайском религиозном буддизме учение о сущности и природе человеке не имели столь сложного теоретического содержания и представляли собой, с одной стороны, упрощение, а с другой – обобщение различных концепций. Так, в качестве человеческой сущности в китайском религиозном буддизме использовалось понятие душа, соединившая в себе категории собственная природа и омрачение. Душа после смерти получает по законам кармы другое тело и продолжает свое существование в круговороте сансары. Направленность на эмоционально-чувственное восприятие данной концепции определяла упрощение морально-нравственных критериев поведения в социальной среде с позиций утилитарного подхода: что сделал, то и получишь, что характеризовало накопительный подход к добродетельному поведению.

Различие природы человека в буддийском учении и, как следствие этого, дифференциация различных методов проповеди и совершенствования, обусловило максимальное расширение социальной базы китайского буддизма. Абсолютно все люди, имеющие различный уровень духовного развития, а также разнообразные потребности, могли найти в буддизме соответствующие цели и средства совершенствования. Многочисленные теоретические концепции буддийского учения, имеющие различный уровень сложности и доступности, привлекали к себе как высокообразованную интеллигенцию, так и необразованный простой народ. Соответственно, вся социальная база буддизма дифференцировалась на два уровня – продвинутых адептов, достигающих конечной цели совершенствования в этой жизни, и обычных последователей, занимающихся накоплением благих заслуг для лучшего перерождения. В конечном итоге, все методы и средства совершенствования имели иерархический характер и подводили адепта через все промежуточные цели к развитию своего сознания, высшим этапом чего являлось достижение просветления.

Вследствие этого, теория и практика духовного совершенствования в буддизме представляли собой вершину учения о человеке. В свою очередь, практика совершенствования определялась различными методами



достижения сотериологического и аксиологического идеалов, изменение которых вело и к изменениям методов их достижения.

Так, в раннем буддизме сотериологической целью являлась нирвана, к которой вел благородный восьмеричный путь, последние звенья которого правильная осознанность и самадхи вводили адепта в рамки интроспективной рационализации жизнедеятельности как основного метода психического аспекта совершенствования личности. Данный метод заключался в очищении эмоционально-чувственного восприятия и содержания и рационализации через классификацию дхарм всех своих внутренних импульсов. Полное очищение от эмоционально-чувственной обусловленности понималось как постижение состояния нирваны, конечной цели психического совершенствования.

Социальный аспект совершенствования личности включал в себя различные обеты для мирских последователей, послушников и монахов и представлял собой вспомогательное средство психического аспекта совершенствования. Для достижения нирваны необходимо было разорвать все традиционные социальные отношения и уйти в буддийскую монашескую общину – сангху, выступавшей в качестве основной социальной среды для практики совершенствования монахов. В результате, человек вырывался из пут традиционных отношений, переходя на индивидуальный путь духовного совершенствования. Соответственно, и психический аспект совершенствования, как развитие сознания от эмоционально-чувственного к рациональному уровню, и социальный аспект, как перенос основных ценностей жизни на индивидуальное духовное совершенствование, представляли собой эволюционный подход к развитию личности человека.

Развитие учения Махаяны и изменение сотериологических и социально-аксиологических идеалов в рамках китайского буддизма определило изменение и практики совершенствования. Так, полное и совершенное просветление стало определять психический аспект совершенствования как развитие сознания от рационального к креативно-интуитивному уровню, характеризующемуся чистотой от

какого-либо содержания, а также спонтанностью и непосредственностью реагирования. Высшим уровнем развития этого аспекта была выдвинута концепция мгновенного просветления. Обеты бодхисаттвы, как ориентиры социального аспекта совершенствования определили основы морально-нравственных критериев поведения и активную социальную позицию. Наряду с чистотой сознания это обусловило непосредственное и добродетельное поведение в социальной среде. В китайском религиозном буддизме акцент был сделан на уменьшении неблагих и увеличении благих деяний на основе морально-нравственных критериев буддийского учения, что вводило адепта в рамки самоограничения и самоконтроля, имевших однозначно положительный эффект на качестве социальных отношений.

В качестве социально-аксиологического идеала совершенствования в китайском буддизме выступил образ бодхисаттвы, дополнивший собой традиционные ориентиры на благородного мужа в конфуцианстве и совершенномудрого в даосизме. Имея ярко выраженную активную социальную направленность жизнедеятельности, образ бодхисаттвы направлял внутреннее духовное совершенствования личности, ориентируясь на морально-нравственные критерии буддийского учения, в основе которых лежало сокращение своих потребительских потребностей и добродетельное поведение. Спасение других, выражающееся через духовную и материальную помощь, стало доминантой социального поведения данного типа личности. Эволюционный характер развития подобного типа личности, имеющего общие черты с христианскими ориентирами, помог укрепить духовные основы китайской цивилизации и заложить потенциал ее дальнейшего развития.

В целостной мировоззренческой системе буддийского учения концепции общества и государства являлись вторичными, производными от антропологического учения. Семья и государство рассматривались в буддизме как причина деградации человеческой природы, и служили для удовлетворения и создания условий для удовлетворения многочисленных человеческих страстей. Поэтому в раннем буддизме провозглашался принцип

разрыва всех традиционных социальных отношений и уход в сангху, представляющей новую социальную среду для духовного самосовершенствования и развития и, в конечном итоге, для спасения. Но полное исключение социального окружения было невозможным, вследствие чего оно также становилось необходимым условием духовного совершенствования личности, где на первый план выходил социальный аспект совершенствования.

С развитием учения Махаяны, определявшимся новыми потребностями общественного развития, традиционные социальные отношения стали не помехой, а необходимым условием для процесса духовного совершенствования. В его основе было морально-нравственное очищение, что направляло мирские ценности традиционных социальных отношений на духовный вектор развития и послужило мощной основой для их укрепления и очищения от негативного содержания, вызывающего большинство социальных проблем и конфликтов.

Соответственно, в отличие от раннего буддизма, призывавшего отказаться от традиционных социальных отношений, китайский буддизм сделал акцент на духовное очищение традиционных социальных институтов и направление их развития в сторону духовных ценностей буддийского учения через духовное совершенствование личности. Китайский буддизм сохранил сангху, как социальную среду для духовного совершенствования, но также включил в эту среду институты семьи и государства, совершенствование морально-нравственного климата которых являлось целью и смыслом жизни ориентированных на образ бодхисаттвы последователей буддийского учения. Это способствовало сближению буддийских духовных и китайских традиционных ценностей, улучшало морально-нравственное состояние общества, а также очищало и укрепляло социальные отношения в семье и государстве, что явилось одной из основных причин возрождения погрязшей в глубоком и всестороннем кризисе китайской цивилизации в середине I тысячелетия.

В свою очередь, концепция китайской сангхи по сравнению с ранним

буддизмом претерпела значительные изменения. Первоначально позировавшая себя как самодостаточный институт, выступавшим в качестве основной среды духовного спасения и во многом противостоявшим государству, сангха в процессе китаизации включала все больше социально-экономических функций. В результате этого она превратилась в элемент экономической и социально-административной системы китайского общества, полностью зависимый от централизованной политической власти. Но в качестве института духовного совершенствования сангха продолжала играть существенную роль в пропаганде духовных ценностей и морально-нравственном развитии китайского общества.

Таким образом, китайский буддизм в лице своих учений о человеке и обществе стал существенным элементом духовной основы китайской цивилизации. Направленность китайского буддизма на совершенствование личности, на духовные ценности и выдвижение высших морально-нравственных критериев социальных отношений и поведения стало одним из факторов, что способствует духовной и социально-политической устойчивости китайского общества, а также закладывает мощный потенциал его дальнейшего развития, что и можно наблюдать в настоящее время.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### ИСТОЧНИКИ:

#### I. На китайском языке.

##### Традиционная китайская философия:

1. 白马论 / 公孙龙作者 // 诸子百家. 现代版 / 邓乾德主编.- 成都: 巴蜀书出版社, 2000, 828 с., 481-483 с. (Гун Суньлун. Трактат о белой лошади).
2. 大学 // 中国传统文化精华. 四书评注(上下卷) / 唐忠民主编. - 长春: 时代文艺出版社, 2003, с. 1-31. (Великое учение).
3. 道德经 // 老子全译 / 沙少海, 徐子宏译注. - 贵阳: 贵州人民出版社, 1993, 164 с. (Дао Дэ Цзин).
4. 论语 // 中国传统文化精华. 四书评注(上下卷) / 唐忠民主编. - 长春: 时代文艺出版社, 2003, с. 86-384. (Лунь-Юй).
5. 孟子 // 中国传统文化精华. 四书评注(上下卷) / 唐忠民主编. - 长春: 时代文艺出版社, 2003, с. 385-721. (Мэн-цзы).
6. 中庸 // 中国传统文化精华. 四书评注(上下卷) / 唐忠民主编. - 长春: 时代文艺出版社, 2003, с. 32-85. (Чжун-юн).
7. 庄子 / 雷仲康译注. - 太原: 山西古籍出版社, 1999, 202 с. (Чжуан-цзы).

##### Буддийские сутры:

8. 大正新修大藏经 (Заново составленная Трипитака, изданная в годы Тайсё). - Т. 1 - 100. Токио, 1927 - 34; 2-е изд. Токио, 1960 - 78; [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.fodian.net>.
9. 阿弥陀经 (佛说阿弥陀经) / 鸠摩罗什译 // 大正新修大藏经 № 0366 (1 цз.). (Малая Сукхавати-вьюха сутра. Амитабха сутра).
10. 百喻经 / 求那毗地译 // 大正新修大藏经 № 0209 (4 цз.). (Сутра ста притч).
11. 般若波罗蜜多心经 / 玄奘译 // 大正新修大藏经 № 0251 (1 цз.). (Сутра сердца праджняпарамиты).
12. 大乘本生心地观经 / 般若译 // 大正新修大藏经 № 0159 (8 цз.). (Сутра Махаяны созерцания изначального сознания).
13. 地藏菩萨本愿经 / 实叉难陀译 // 大正新修大藏经 № 0412 (2 цз.). (Сутра основных обетов бодхисаттвы Дицзан).
14. 法华经 (妙法莲华经) / 鸠摩罗什译 // 大正新修大藏经 № 0262 (7 цз.). Также см.: 正法华经 № 0263 (10 цз.) / 竺法护译. (Логосовая сутра).
15. 梵网经 / 鸠摩罗什译 // 大正新修大藏经 № 1484 (2 цз.). (Сутра сети Брахмы).
16. 佛说八正道经 / 安世高译 // 大正新修大藏经 № 0112 (1 цз.). (Сутра о восьмеричном пути).
17. 佛说大安般守意经 / 安世高译 // 大正新修大藏经 № 602 (2 цз.). (Маха Анапана-сати сутра).
18. 佛说菩萨修行四法经 / 地婆诃罗译 // 大正新修大藏经 № 773 (1 цз.). (Сутра четырех законов совершенствования бодхисаттвы).
19. 佛说十号经 / 天息灾译 // 大正新修大藏经 № 0782 (1 цз.). (Сутра десяти имен Будды).
20. 佛说十力经 / 勿提提犀鱼译 // 大正新修大藏经 № 0780 (1 цз.). (Сутра десяти сил Будды).
21. 佛说优婆塞五戒相经 / 求那跋摩译 // 大正新修大藏经 № 1476 (1 цз.). (Сутра образов пяти обетов упасаки).
22. 观无量寿经 (佛说观无量寿佛经) / 疆良耶舍译 // 大正新修大藏经 № 0365 (1 цз.). (Сутра созерцания Будды Амитауса).
23. 金刚经 (金刚般若波罗蜜经) / 鸠摩罗什译 // 大正新修大藏经 № 0235 (1 цз.). Также см.: № 0236 / 菩提流支译, № 0237 / 真谛译. (Ваджра-праджня-парамита сутра. Алмазная сутра).

24. 金光明最胜王经 / 义净译 // 大正新修大藏经 № 0665 (10 цз.). (Сутра золотого света).
25. 楞伽经 (楞伽阿跋多罗宝经) / 求那跋陀罗译 // 大正新修大藏经 №0670 (4 цз.). Также см.: 入楞伽经 № 0671 (10 цз.) / 菩提流支译, 大乘入楞伽经 № 0672 (7 цз.) / 实叉难陀译. (Ланкаватара сутра).
26. 楞严经 (大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经) / 般刺蜜帝译 // 大正新修大藏经 № 0945 (10 цз.). Также см.: 佛说首楞严三昧经 № 0642 (2 цз.) / 鸠摩罗什译. (Сурангама сутра).
27. 六祖大师法宝坛经 // 大正新修大藏经 № 2008 (1 цз.). (Сутра помоста сокровища учения великого учителя шестого патриарха).
28. 摩诃僧祇律大比丘戒本 / 佛陀跋陀罗译 // 大正新修大藏经 № 1426 (1 цз.). (Основные обеты великих монахов Махасангхики Винаи).
29. 普贤行愿品经 // 佛典精选 / 宝平编著.- 北京: 中国社会科学出版社, 1998, 714 с., с. 577-603. (Сутра обетов практики бодхисаттвы Самантабхадры).
30. 三世因果经解说 / 邵伟华著 (Сутра кармы трех времен).
31. 善生经 // 佛说长阿含经卷第十一 // 大正新修大藏经 № 0001 (22 цз.) (Шаньшэн цзин (Сигала сутра) // Чан ахань цзин).
32. 受十善戒经 // 大正新修大藏经 № 1486 (1 цз.). (Сутра принятия десяти обетов).
33. 四分律 / 佛陀耶舍共竺佛念等译 // 大正新修大藏经 № 1428 (60 цз.) (Четыре части Винаи).
34. 四十二章经 / 迦叶摩腾共法兰译 // 大正新修大藏经 № 0784 (1 цз.). (Сутра в 42 чжана).
35. 太子须大拏经 / 圣坚译 // 大正新修大藏经 № 0171 (1 цз.). (Сутра о царевиче Судане).
36. 维摩诘经 (佛说维摩诘经) / 支谦译 // 大正新修大藏经 № 0474 (2 цз.). Также см.: 维摩诘所说经 № 0475 (3 цз.) / 鸠摩罗什译. (Вималакирти нирдеша сутра).
37. 无量寿经 (佛说无量寿经) / 康僧铠译 // 大正新修大藏经 № 0360 (2 цз.). (Большая Сукхавати-вьюха сутра. Сутра Амитауса).
38. 无量义经 / 昙摩伽陀耶舍译 // 大正新修大藏经 № 0276 (1 цз.). (Сутра о бесчисленных значениях).
39. 贤愚经 / 慧觉等译 // 大正新修大藏经 № 0202 (13 цз.). (Сутра о мудрости и глупости).
40. 圆觉经 (大方广圆觉修多罗了义经) / 佛陀多罗译 // 大正新修大藏经 № 0842 (1 цз.). (Сутра совершенного просветления).

#### **Шастры и сочинения авторов:**

41. 阿毗达磨大毗婆沙论 / 玄奘译 // 大正新修大藏经 № 1545 (200 цз.). (Абхидхарма-вибхаша шастра).
42. 阿毗达磨俱舍论 / 玄奘译 // 大正新修大藏经 № 1558 (30 цз.). (Васубандху. Абхидхармакоша-бхашья).
43. 宝行王正论 / 龙树菩萨着, 真谛译 // 大正新修大藏经 № 1656 (1 цз.). (Нагарджуна. Драгоценные строфы наставления царю).
44. 宝藏论 / 释僧肇著 // 大正新修大藏经 № 1857 (1 цз.). (Сэнчжао. Трактат о сокровищах Трипитаки).
45. 辩正论 / 法琳撰 // 大正新修大藏经 № 2110 (8 цз.). (Фалинь. Диспуты об истине).
46. 出三藏记集 / 僧祐撰 // 大正新修大藏经 № 2145 (15 цз.). (Сэн-ю. Собрание сведений о переводах Трипитаки).
47. 大乘起信论 / 马鸣菩萨着, 真谛译 // 大正新修大藏经 № 1666 (1 цз.). (Махаяна Шраддхотпада шастра. Трактат о пробуждении веры в Махаяну).
48. 大智度论 / 龙树菩萨着, 鸠摩罗什译 // 大正新修大藏经 № 1509 (100 цз.). (Нагарджуна. Маха праджня-парамита шастра).
49. 法界次第初门 / 智顓撰 // 大正新修大藏经 № 1925 (6 цз.). (Чжи. Первоначальные

врата ступеней мира дхарм).

50. 佛地经论 / 玄奘译 // 大正新修大藏经 № 1530 (7 цз.). (Трактат о сутре земли Будды).
51. 佛说阿弥陀经义疏 / 元照述 // 大正新修大藏经 № 1761 (1 цз.). (Юаньчжао. Объяснение смысла Амитабха сутры).
52. 佛性论 / 天亲菩萨造, 真谛译 // 大正新修大藏经 № 1610 (4 цз.). (Васубандху. О природе Будды).
53. 佛祖统纪 / 志磐撰 // 大正新修大藏经 № 2035 (54 цз.). (Чжипань. Хроника о буддийских патриархах).
54. 弘明集 / 僧祐撰 // 大正新修大藏经 № 2102 (14 цз.). (Сэн-ю. Собрание текстов распространяющих свет буддийского учения).
55. 高僧传 / 慧皎撰 // 大正新修大藏经 № 2059 (14 цз.). (Хуэйцзяо. Жизнеописания достойных монахов).
56. 历代三宝记 / 费长房撰 // 大正新修大藏经 № 2034 (15 цз.). (Фэй Чанфан. Сведениях о трех сокровищах и исторических эпохах).
57. 六十颂如理论 / 龙树菩萨着, 施护译 // 大正新修大藏经 № 1575 (1 цз.). (Нагарджуна. Доказательства в шестидесяти строфах).
58. 龙树菩萨传 / 鸠摩罗什译 // 大正新修大藏经 № 2047b (1 цз.). (Кумараджива. Жизнеописание Нагарджуны).
59. 破邪论 / 法琳撰 // 大正新修大藏经 № 2109 (2 цз.). (Фалинь. Опровержение ложных взглядов).
60. 摄大乘论 / 真谛译 // 大正新修大藏经 № 1593 (3 цз.). (Асанга. Компендиум Махаяны).
61. 十二门论 / 龙树菩萨着, 鸠摩罗什译 // 大正新修大藏经 № 1568 (1 цз.). (Нагарджуна. Шастра о 12 вратах).
62. 四分律 / 佛陀耶舍共竺佛念等译 // 大正新修大藏经 № 1428 (60 цз.). (Дхармагупта-виная).
63. 异部宗轮论 / 玄奘译 // 大正新修大藏经 № 2031 (1 цз.). (Самая бхедопарачана чакра шастра).
64. 瑜伽师地论 / 玄奘译 // 大正新修大藏经 № 1579 (100 цз.). (Йогачара-бхуми шастра).
65. 原人论 / 宗密述 // 大正新修大藏经 № 1886 (1 цз.). (Цзунми. Шастра о началах человека).
66. 镇州临济慧照禅师语录 / 慧然集 // 大正新修大藏经 № 1985 (1 цз.). (Записи речей чаньского учителя Линьцзи Осветляющего мудростью из Чжэнь-чжоу).
67. 中论 / 龙树菩萨着, 鸠摩罗什译 // 大正新修大藏经 № 1564 (4 цз.). (Нагарджуна. Мадхьямака шастра).

## **II. На русском языке.**

### **Сутры:**

68. Буддийские тексты из палийского канона [Электронный ресурс] / Сост. Д. Ивахненко. - Режим доступа: <http://koleso.netherweb.com/dhamma/canon/index.html>.
69. Алагагадупама сутра (Маджджхима Никая, 22) // Буддийские тексты из палийского канона.
70. Амбатгха сутра (Дигха Никая, 3) // Буддийские тексты из палийского канона.
71. Брахмаджала сутра (Дигха Никая, 1) // Буддийские тексты из палийского канона.
72. Вималакирти нирдеша сутра [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Vimalakirti.htm>.
73. Дведхаавитакка сутра (Маджджхима Никая, 19) [Электронный ресурс] / пер.: Гуннский А.Ю. - Режим доступа: <http://www.ssu.samara.ru/~buddhist/theravada/dvedha.html>.
74. Ланкаватара-сутра [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.abhidharma.ru/Vedalla/Content/Lankavatara-cutra.htm>.
75. Лохичча сутра (Дигха Никая, 12) // Буддийские тексты из палийского канона.
76. Малая сутра о Малункье // Вопросы Милинды / пер.: Парибка А.В. – М.: Наука, 1989. –

- 485 с., с. 461-463. Также см.: Малая сутра о советах Малункье (Чула Малункйовада сутта) // Буддийские тексты из палийского канона.
77. Малика сутра [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.oum.ru/dharma/sutr/malika.php>.
78. Махасатипаттхана сутра (Дигха Никая, 22) // Буддийские тексты из палийского канона.
79. Ниббанасукха сутра (Ангуттара Никая, IX.34) // Буддийские тексты из палийского канона.
80. Обеты практики бодхисаттвы Самантабхадры / пер.: Поповцев Д.В. // Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Торчинов Е.А. – Спб.: Наука, 1999. – 464 с., с. 335-372.
81. Осознанность дыхания (Анапанасати сутта) // Буддийские тексты из палийского канона.
82. Поттхапада сутра (Дигха Никая, 9) // Буддийские тексты из палийского канона.
83. Пратимокша – сутра [Электронный ресурс] / пер.: А.Ю. Гунский - Режим доступа: <http://www.ssu.samara.ru/~buddhist/theravada/pratim.html>.
84. Проповеданная Буддой махаянская сутра величественного чистого, спокойного, ровного и равного просветления [Будды] Амитауса (Большая Сукхавативьюха сутра) / пер.: Поповцев Д.В. // Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Торчинов Е.А. – Спб.: Наука, 1999. – 464 с., с. 91-220.
85. Рассказанная Буддой сутра Амитабхи (Малая Сукхавативьюха сутра) / пер.: Поповцев Д.В. // Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Торчинов Е.А. – Спб.: Наука, 1999. – 464 с., с. 73-90.
86. Саббасава сутра (Маджджхима Никая, 2) // Буддийские тексты из палийского канона.
87. Самадхи сутра (Ангуттара Никая, IV.41) // Буддийские тексты из палийского канона.
88. Сигаловада сутра (Дигха Никая, 31) // Буддийские тексты из палийского канона.
89. Сутра великого освобождения (Махапариниббана сутра. Дигха Никая, 16) // Буддийские тексты из палийского канона.
90. Сутра дарованная военачальнику Синхе [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.chat.ru/~spiritoffreedom>.
91. Сутра запуска колеса проповеди // Вопросы Милинды / пер.: Парибка А.В. – М.: Наука, 1989. – 485 с., с. 445-451. Также см.: Сутта запуска колеса дхаммы (Дхамма-чакка-паваттана-сутта) // Буддийские тексты из палийского канона.
92. Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром (Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра), или Алмазная Праджня-парамита сутра / пер.: Торчинов Е.А. // Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Торчинов Е.А. – Спб.: Наука, 1999. – 464 с., с. 35-72. Также см.: Алмазная сутра, или Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии (Ваджра-ччхедика праджня-парамита сутра) / пер. с санскрита: Андросов В.П. // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты / Андросов В.П. - М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с., с. 610-639.
93. Сутра о плодах отшельничества (Дигха Никая, 2) // Буддийские тексты из палийского канона.
94. Сутра о семи женах [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://spiritual.ru/lib/7zhen.html>.
95. Сутра основных обетов, заслуг и добродетелей Будды Наставника Врачевания Лазуритовое Сияние / пер.: Поповцев Д.В. // Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Торчинов Е.А. – Спб.: Наука, 1999. – 464 с., с. 293-334.
96. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы // Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / пер.: Игнатович А.Н. – М.: Ладомир, 1998. – 537 с.
97. Сутра сердца праджняпарамиты / пер.: Торчинов Е.А. // Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Торчинов Е.А. – Спб.: Наука, 1999. – 464 с., с. 27-34.
98. Сутра совершенного пробуждения / пер.: Соловнин К.Ю. // Избранные сутры



- китайского буддизма / отв. ред. Торчинов Е.А. – Спб.: Наука, 1999. – 464 с., с. 373-462.
99. Сутра созерцания Будды Амитауса / пер.: Поповцев Д.В. // Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Торчинов Е.А. – Спб.: Наука, 1999. – 464 с., с. 221-292.
100. Сутта Нипата / пер. с англ. Герасимов Н.И. // Буддийские тексты из палийского канона.

#### **Шастры и сочинения авторов:**

101. Асанга. Махаяна сампариграха шастра (Компендиум Махаяны). Гл. 1, 2. [Электронный ресурс] / Перевод и предисловие Торчинова Е.А. - Режим доступа: <http://www.abhidharma.ru/Vedalla/Content/Mahayana-samgraha.htm>.
102. Ван Янь. Вести из потустороннего мира // Религии Китая. Хрестоматия / Сост. Е. А. Торчинов. - СПб.: Евразия, 2001. - 512 с., с. 423-491.
103. Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. 1,2 / пер.: Рудой В.И., Островская Е.П. – М.: Ладомир, 1998. – 2 ч.
104. Васубандху. Абхидхармакоша. Разд. 3,4 / пер.: Рудой В.И., Островская Е.П. – М.: Ладомир, 2001. – 755 с.
105. Васубандху. Тримшика (Тридцатистишие) [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://dharma.org.ru/board/topic59.html>.
106. Вопросы Милинды (Милиндапаньха) // Вопросы Милинды / пер.: Парибка А.В. – М.: Наука, 1989. – 485 с.
107. Джатаки // Буддийские тексты из палийского канона.
108. Дхаммапада : пер. с пали, введ. и коммент.: Топоров В.Н. / Топоров В.Н. – Самара: Агни, 1998. – 240 с.
109. Нагарджуна. Доказательства в шестидесяти строфах (Юктишаштика) / пер.: Лепехов С.Ю. // Лепехов, С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / Лепехов С.Ю. – Улан-Удэ: Изд. БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с., с. 205-212.
110. Нагарджуна. Дружественное послание (Сухрил-лекха) / пер.: Андросов В.П. // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты / Андросов В.П. - М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с., с. 57-111.
111. Нагарджуна. О пустоте в семидесяти строфах (Шуньятасапата) / пер.: Лепехов С.Ю. // Лепехов, С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / Лепехов С.Ю. – Улан-Удэ: Изд. БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с., с. 212-221.
112. Нагарджуна. Двенадцать врат [Электронный ресурс] / пер.: В.Ю.Ирхин - Режим доступа: <http://lib.alterlan.ru/URIKOVA/SANTEM/nag.html>.
113. Нагарджуна. Драгоценные строфы наставления царю / пер.: Андросов В.П. // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты / Андросов В.П. - М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с., с. 111-286.
114. Собрание основоположений Закона (Дхарма-санграха) / пер. с санскр. Андросов В.П. // Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты / Андросов В.П. - М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с., с. 451-608.
115. Трактат о пробуждении веры в Махаяну / пер.: Торчинов Е.А. – Спб.: Изд. Буковского, 1997. – 92 с.
116. Хунжэнь. Трактат об основах совершенствования сознания / пер.: Торчинов Е.А. – Спб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1994. – 68 с.
117. Цзунми. О началах человека [Электронный ресурс] / пер.: Торчинов Е.А. - Режим доступа: [http://east.philosophy.pu.ru/publications/rel\\_kit/24.htm#07](http://east.philosophy.pu.ru/publications/rel_kit/24.htm#07).

#### **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

118. Абаев Н.В. Чань–буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Абаев Н.В. – Новосибирск: Наука, 1983. – 271 с.
119. Абаев Н.В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма : сб. ст. – 2-е изд. - Новосибирск: Наука, 1991. – 182 с., с. 23-46.
120. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение / Андросов В.П. – М.: Наука, 1990. – 267 с.
121. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты / Андросов

- В.П. - М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с.
122. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов / Андросов В.П. - М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 508 с.
123. Антология мировой философии в 4 т. – М.: Мысль, 1969. – 4 т.
124. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Бергер П., Лукман Т. - М.: “Медиум”, 1995. - 323 с.
125. Беседы и суждения Конфуция / ред. Грищенко Р.В. – СПб.: Кристалл, 2001. – 1120 с.
126. Бог – Человек – Общество в традиционных культурах Востока : сб. ст. – М.: Наука, 1993. – 222 с.
127. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. Встреча культур / Бонгард-Левин Г.М. 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. - 495 с.
128. Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура / Бонгард-Левин Г.М. – СПб.: Алетейя, 2001. – 288 с.
129. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.М. Индия в древности / Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.М. – СПб.: Алетейя, 2001. – 813 с.
130. Буддийский взгляд на мир / Ред.-сост. Островская Е.П., Рудой В.И. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 462 с.
131. Васильев Л.С. История Востока в 2 т. / Васильев Л.С. – М.: Высш. шк., 1994. – 2 т.
132. Васильев Л.С. История религий Востока / Васильев Л.С. – М.: Университет, 2004. – 696 с.
133. Введение в буддизм / Ред.-сост. Рудой В.И. – СПб.: Лань, 1999. – 384 с.
134. Великие мыслители Востока : пер. с англ. / Под ред. Яна П. Мак-Грилла. – М.: Крон-Пресс, 1999. – 656 с.
135. Вопросы Милинды / пер. Парибка А.В. – М.: Наука, 1989. – 485 с.
136. Вязниковцев А.И. Буддизм и пути развития современной цивилизации / Вязниковцев А.И. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2005. – 120 с.
137. Геше Джампа Тинлэй. Бодхичитта и Шесть Парамит. - Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН. - 2000. – 236 с.
138. Горбунова С.А. Буддийские объединения в истории Китая XX в. (10-90-е годы). Информационный бюллетень № 2. – М.: Печатно-множительная лаборатория ИДВ РАН. – 1998. – 164 с.
139. Горбунова С.А. Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. – М.: ИД ФОРУМ, 2008. – 320 с.
140. Григорьян Б.Г. Философия о сущности человека / Григорьян Б.Г. – М.: Политиздат, 1973. – 319 с.
141. Гунский А.Ю. Бодхисаттвоведение [Электронный ресурс] / Гунский А.Ю. - Режим доступа: <http://www.ssu.samara.ru/~buddhist/miscellaneous/bodhisat.html>.
142. Гунский А.Ю. Даяние и подаяние: один из аспектов образа жизни раннего буддийского монашества в Индии [Электронный ресурс] / Гунский А.Ю. - Режим доступа: <http://www.ssu.samara.ru/~buddhist/theravada/dana.html>.
143. Гунский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) [Электронный ресурс] / Гунский А.Ю. - Режим доступа: <http://www.ssu.samara.ru/~buddhist/papers/gunsky.html>.
144. Гунский А.Ю. Почтенный Удаин: антигерой буддийской сангхи [Электронный ресурс] / Гунский А.Ю. - Режим доступа: <http://www.ssu.samara.ru/~buddhist/theravada/udayin.html>.
145. Гуревич И.С., Зограф И.Т. Хрестоматия по истории китайского языка III–XV вв. / Гуревич И.С., Зограф И.Т. - М.: Наука. – 1982. – 200 с.
146. Древнекитайская философия в 2 т. – М.: Мысль, 1994. – 2 т.
147. Древние китайцы в эпоху централизованных империй / Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. – М.: Наука. – 1983. – 416 с.
148. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Дюмулен Г. – СПб.: ТОО

- «Орис», 1994. – 336 с.
149. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма / Ермаков М.Е. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 240 с.
150. Жизнь Будды / под. ред. Комиссарова С.А. – Новосибирск: Наука, 1994. – 256 с.
151. Зельницкий А. Д. Концепция единства «трех учений» как основа позднесредневекового религиозного синкретизма в Китае [Электронный ресурс] / Зельницкий А.Д. - Режим доступа: <http://east.philosophy.pu.ru/publications/zelnickiy/001.htm>.
152. Зельницкий А. Д. Начало даосско-буддийского взаимодействия в Китае (I-III вв.) [Электронный ресурс] / Зельницкий А.Д. - Режим доступа: [http://east.philosophy.pu.ru/publications/zelnickiy/chpo\\_06\\_vzaim.htm](http://east.philosophy.pu.ru/publications/zelnickiy/chpo_06_vzaim.htm).
153. Иванов В.Г. История этики Древнего мира / Иванов В.Г. – СПб.: Лань, 1997. – 256 с.
154. Иванов В.Г. История этики средних веков / Иванов В.Г. – СПб.: Лань, 2002. – 463 с.
155. Игнатович А.Н. Десять ступеней бодхисаттвы (на основе сутры «Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцзин») // Психологические аспекты буддизма : сб. ст. – 2-е изд. - Новосибирск: Наука, 1991. – 182 с., с. 69-90.
156. Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии: Сб.ст. / под ред. Л.Е. Янгутова. – Улан-Удэ: Изд. БНЦ СО РАН, 1995. – 143 с.
157. Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Торчинов Е.А. – СПб.: Наука, 1999. – 464 с.
158. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории / Ильенков Э.В. - М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
159. Ильин Е.П. Мотивация и мотивы / Ильин Е.П. – СПб.: Питер, 2000. – 508 с.
160. Именохоев Н.В. Время массового распространения буддизма среди кочевников севере Центральной Азии // Буддизм в Бурятии : истоки, история, современность.- Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.- 194 с., с. 39-48.
161. История китайской философии. – М.: Прогресс, 1989. – 551 с.
162. История Китая / Под ред. А.В. Меликсетова. – М.: Изд-во МГУ, 1998. – 736 с.
163. Категории буддийской культуры / под. ред. Е.П.Островской. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – 320 с.
164. Классическая буддийская философия / Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.
165. Кобзев А.И. Проблема природы человека в конфуцианстве // Проблема человека в традиционных китайских учениях: сб.ст. / Отв. ред. Т.П. Григорьева. – М.: Наука, 1983. – 262 с., с. 206-228.
166. Конзе Э. Буддийская медитация: благочестивые упражнения, внимательность, транс, мудрость : пер. с англ. / Конзе Э. – М.: Изд-во МГУ, 1993, - 144 с.
167. Кравцова М.Е. История культуры Китая / Кравцова М.Е. – СПб.: Лань, 1999, - 416 с.
168. Кравцова М.Е. Храмовое строительство в древнем и раннесредневековом Китае: факты и легенды (к социально-политической истории китайского буддизма) // Восток: философия, религия, культура. Религиоведение и востоковедение. СПб., Издательство СПб Университета, 2001. с. 145-174.
169. Крюков М.В., Хуан Шу-ин. Древнекитайский язык / Крюков М.В., Хуан Шу-ин. – М.: Наука, 1978. – 512 с.
170. Леонтьев А.Н. Философия психологии: Из научного наследия / Леонтьев А.Н. – М.: Изд. МГУ, 1994. – 228 с.
171. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / Лепехов С.Ю. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.
172. Лепехов С.Ю. Герменевтика буддизма / Лепехов С.Ю., Донец А.М., Нестеркин С.П.- Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.- 264 с.
173. Лепехов С.Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации // Буддизм в Бурятии : истоки, история, современность.- Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.- 194 с., с. 3-39.

174. Лепехов С.Ю. Влияние праджняпарамитских идей на философию буддизма махаяны // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии, с. 5-23.
175. Личность в традиционном Китае : сб. ст. – М.: Востлит, 1992. – 325 с.
176. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао / Лукьянов А.Е. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 384 с.
177. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия) / Лукьянов А.Е. – М.: Изд-во УДН, 1989. – 188 с.
178. Лысенко В.Г. и др. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 с.
179. Малюгин В.Е. Природа человека / Малюгин В.Е. – Красноярск: Изд. Красноярск. ун-та, 1989. – 165 с.
180. Малявин В.В. Буддизм и китайская традиция (к проблеме формирования идеологического синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае : сб. ст. – М.: Наука, 1988. – 331 с., с. 256-273.
181. Мамардашвили М.К., Пятигорский, А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 216 с.
182. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: в 3-х т. / Маркс К., Энгельс Ф. – М.: Политиздат, 1986. – 3 т.
183. Мартынов А.С. Государственное и этическое в императорском Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае : сб. ст. – М.: Наука, 1988. – 331 с., с. 274-298.
184. Маслов А.А. Классические тексты дзэн / Маслов А.А. – Ростов-н/Д.: Феникс, 2004. – 480 с.
185. Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики / Маслоу А.Г. – СПб.: Евразия, 1997. – 430 с.
186. Материалистическая диалектика в 5 т. – М.: Политиздат, 1984. – 5 т.
187. Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. / Мень А.В. – М.: СП «Слово», 1991. – 7 т.
188. Морохоева З.П. Личность в культурах Востока и Запада: К постановке проблемы / Морохоева З.П. – Новосибирск: Наука, 1994. – 206 с.
189. Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. Смысл жизни и личность / Москаленко А.Т., Сержантов В.Ф. – Новосибирск: Наука, 1989. – 202 с.
190. Никифоров В.Н. Восток и Всемирная история / Никифоров В.Н. – М.: Наука, 1977. – 359 с.
191. Очерки по диалектическому материализму. – М.: Наука, 1985. – 248 с.
192. Парсонс Т. О социальных системах : пер. с англ. / Парсонс Т. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 829 с.
193. Парсонс Т. Система современных обществ : пер. с англ. / Парсонс Т. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 270 с.
194. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., иссл. и комментарии А.А.Маслова. – М.: Издательство Духовной Литературы, «Сфера», 2000. – 608 с.
195. Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы. Перевод с китайского, снабженный примечаниями. Репринт. изд. / Попов П.С. – М.: Восточная литература РАН, 1998, 278 с.
196. Портнов А.Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX – XX вв. / Портнов А.Н. – Иваново: Изд. Иванов. Гос. ун-та, 1994. – 370 с.
197. Пригожин И., Стенгерс И. Время, Хаос, Квант : пер. с англ. / Пригожин И., Стенгерс И. – М.: Прогресс, 1999. – 268 с.
198. Проблема человека в традиционных китайских учениях: сб.ст. / Отв. ред. Т.П. Григорьева. – М.: Наука, 1983. – 262 с.
199. Психологические аспекты буддизма : сб. ст. – 2-е изд. – Новосибирск: Наука, 1991. – 182 с.
200. Радхакришнан С. Индийская философия в 2 т. / Радхакришнан С. – СПб.: Лань, 1994. – 2 т.

201. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 3-е изд., испр. / Подгот. текста В. В. Целищева. - Новосибирск: Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. - 992 с.
202. Религии Китая. Хрестоматия / Сост. Е. А. Торчинов. - СПб.: Евразия, 2001. - 512 с.
203. Розенберг О.О. Труды по буддизму / Розенберг О.О. - М.: Наука, 1991. - 295 с.
204. Свасьян К.А. Проблема символа в современной философии / Свасьян К.А. - Ер., 1980. - 226 с.
205. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / Сорокин П. - М.: Политиздат, 1992. - 543 с.
206. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / Сорокин П.А. - СПб.: РХГИ, 2000. - 1056 с.
207. Судзуки Д. Дзэн-буддизм / Судзуки Д. пер. с англ. - Бишкек: Одиссей, 1993. - 672 с.
208. Степанянц М.Т. Восточная философия / Степанянц М.Т. - М.: Восточная литература, 1997. - 511 с.
209. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость / пер. с кит.: Игнатович А.Н. - М.: Ладомир, 1998. - 537 с.
210. Сутра о мудрости и глупости (Джанлундо) / пер. с тиб., введ. и коммент.: Ю.М. Парфионович. - 2-е изд. - М.: Вост. лит., 2002. - 320 с.
211. Томас Э. Будда: История и легенды. - М.: ЗАО Центрполиграф, 2003.
212. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Торчинов Е.А. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
213. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания / Торчинов Е.А. - СПб.: Лань, 1998. - 448 с.
214. Торчинов Е.А. Учение о «Я» и личности в классическом индийском буддизме [Электронный ресурс] / Торчинов Е.А. - Режим доступа: [http://psylib.org.ua/books/\\_torch01.htm](http://psylib.org.ua/books/_torch01.htm).
215. Трактат о пробуждении веры в Махаяну / пер.: Торчинов Е.А. - СПб.: Изд. Буковского, 1997. - 92 с.
216. Уотс Алан В. Путь Дзэн / Уотс Алан В. пер. с англ. - К.: София, 1993. - 320 с.
217. Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы: Исследование и перевод / Феоктистов В.Ф. - М.: Наука, 1976. - 294 с.
218. Фромм Э. Психоанализ и этика / Фромм Э. - М.: Республика, 1998. - 414 с.
219. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Перевод Котенко Р.В., научный редактор: Торчинов Е.А. - СПб.: Евразия, 1998. - 376 с.
220. Хайдеггер М. Бытие и время / Хайдеггер М. - Харьков, 2003. - 445 с.
221. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности / Хьелл Л., Зиглер Д. - СПб.: Питер-Пресс, 2000. - 608 с.
222. Чебунин А.В. Социально-антропологический аспект в древней и средневековой китайской философии (до X в.) // Чебунин А.В.: автореф. дис. ... канд. филос. наук. - Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2001. - 24 с.
223. Чебунин А.В. Структурный подход к проблеме человека и общества / А.В. Чебунин. - Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. - 139 с.
224. Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае / А. В. Чебунин. - Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. - 278 с.
225. Чебунин А.В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе / А. В. Чебунин. - Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. - 274 с.
226. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / пер. с тибет.: А. Кугявичуса. - СПб.: Нартанг, 1994. - в 5 т.
227. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. - М.: Мысль, 1995. - 439 с.
228. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия / Шахнович М.И. - Л.: Наука, 1971. - 240 с.
229. Штейнер Е.С. О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря,

в Японии и Китае личности не было [Электронный ресурс] / Штейнер Е.С. - Режим доступа: [http://psylib.org.ua/books/\\_shtee01.htm](http://psylib.org.ua/books/_shtee01.htm).

230. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Щербатской Ф.И. – М.: Наука, 1988. – 426 с.
231. Эрикер К. Буддизм / пер. с англ.: Л. Бесковой. – М.: Фаир-Пресс, 1999, - 304 с.
232. Этика и ритуал в традиционном Китае : сб. ст. – М.: Наука, 1988. – 331 с.
233. Это человек. Антология. – М.: Высш. шк., 1995. – 318 с.
234. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь / Янгутов Л.Е. Новосибирск: Наука, 1982. – 143 с.
235. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма / Янгутов Л.Е. – Новосибирск: Наука, 1995. – 224 с.
236. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь / Янгутов Л.Е. – Улан-Удэ: Изд. БГУ, 1998. – 160 с.
237. Янгутов Л.Е. Традиции Праздника парамиты в Китае / Янгутов Л.Е. – Улан-Удэ: Изд. БГУ, 2007. – 272 с.
238. Янгутов Л.Е. Трактат «Лихолунь» как источник по истории Китайского буддизма // Источниковедение и историография истории Буддизма стран Центральной Азии : сб. ст. Новосибирск: Наука, 1986. – 234 с.
239. Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае / Ян Хиншун – М.: Наука, 1984. – 181 с.
240. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии / Ян Юнго – М.: Мысль, 1957. – 321 с.

#### **Справочная литература:**

241. Большой китайско-русский словарь в 4 т. / Под ред. Ошанина И.М. – М.: Наука, 1983-1984. – т. 1-4.
242. Китайская философия: Энциклопедический словарь / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994. – 573 с.
243. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. / Под ред. А.А. Грицанова. - М.: Книжный Дом. 2003. - 1280 с.
244. Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С. Аверинцев и др. – 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. - 815 с.
245. 佛教. 小辞典 / 杜继文, 黄明信主编.- 上海: 上海辞书出版社, 2001. (Буддизм. Малый словарь).
246. 佛教大辞典 / 吴汝鈞编著.- 北京: 商务印书馆国际有限公司, 1995. (Большой словарь буддизма).
247. 简明中国历史地图集 / 谭其骧主编.- 北京: 中国地图出版社, 1996. (Краткий сборник исторических карт Китая).
248. Digital Dictionary of Buddhism [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.buddhism-dict.net/ddb>.

#### **На китайском языке:**

249. 白话坛经 / 魏道儒注译.- 西安: 三秦出版社, 2002, 338 с. (佛教文化精华丛书). (Вэй Даою. Сутра помоста на современном языке).
250. 道家与禅宗的人生哲学 / 李霞著 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.guoxue.com/www/xsxx/txt.asp?id=389>. (Ли Ся. Философия человека в даосизме и в Чань).
251. 佛典精选 / 宝平编著.- 北京: 中国社会科学出版社, 1998, 714 с. (Избранное из буддийского канона).
252. 佛法要义 / 陈燕珠著.- 北京: 宗教文化出版社, 2003. (Чэнь Яньчжу. Основной смысл буддизма).
253. 佛教各宗大义: 佛教的基本教理与修持 / 吴信如著.- 北京: 中国藏学出版社, 2004, 402 с. (У Синьжу. Великий смысл учения буддийских школ).
254. 佛教与中国文学 / 孙昌武著.- 2版.- 上海: 上海人民出版社, 2007, 304 с. (Сунь Чан-у. Буддизм и китайская литература).

255. 佛教哲学 / 方立天著.- 长春: 长春出版社, 2006, 266 с. (Фань Литянь. Буддийская философия).
256. 佛解人生 / 董秀菊编著.- 呼和浩特: 远方出版社, 2007. (Дун Сюэцзюй. Как Будда объясняет жизнь).
257. 佛经文学研究论集 / 陈允吉主编.- 上海: 复旦大学出版社, 2004, 628 с. (Чэнь Юньцзи. Собрание работ по исследованию буддийской литературы).
258. 佛礼佛俗 / 玉辉编写.- 北京: 大众文艺出版社, 2005. (Буддийские ритуалы и традиции).
259. 佛学概论 / 弘学编著.- 2版(修订本).- 成都: 四川人民出版社, 2006, 358 с. (Хунсюе. Обзор буддийского учения).
260. 佛学浅释 / 苏行三博士讲.- 福建莆田广化寺印. (Су Синсань. Буддийское учение в простом изложении).
261. 佛学入门手册 / 福建莆田广化寺印, без даты. (Основы буддийского учения).
262. 父母恩重难报 / 福建莆田广化寺, без даты. (Благодарность за родительскую милость).
263. 戒律学纲要 / 圣严法师著.- 北京: 宗教文化出版社, 2006. (Учитель Шэн-янь. Обзор изучения обетов).
264. 觉海慈航 / 战德克居士著, 四明居士修正.- 四平市佛光利民功德会印赠. (Спасение в море прозрения).
265. 论中国佛教的人性善恶观 / 王月清著 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.guoxue.com/www/xsxx/txt.asp?id=765>. (Ван Юецин. Рассуждения о доброй и злой природе человека в китайском буддизме).
266. 释迦牟尼佛传 / 北京通教寺敬印. (Жизнеописание Будды Шакьямуни).
267. 四书评注(上下卷). 中国传统文化精华 / 唐忠民主编.- 长春: 时代文艺出版社, 2003, 722 с. (Исследование и комментарии к четверокнижию).
268. 现代因果实录 / 果卿著.- 三宝弟子印赠. (Го Цин. Фактические записи о карме в современном мире).
269. 修福积德造命法. 了凡四训讲记 / 净空法师讲述.- 东方佛学文化资料丛书, 1996. (Совершенствование счастья, накопление добродетели, создание своей судьбы. Рассуждения о «Четырех наставлениях Ляофаня»).
270. 中古佛教僧官制度和社会生活 / 谢重光著. 北京: 商务印书馆, 2009. (Се Чжунгуан. Общественная жизнь и административная система буддийского монашества в раннее средневековье).
271. 中国禅学. 第1卷 / 吴言生主编.- 北京: 中华书局出版社, 2002, 642 с. (Учение Чань в Китае).
272. 中国禅学思想史 / 洪修平著.- 北京: 中国人民大学出版社, 2007, 326 с. (Хун Сюпин. История идеологии китайской Чань).
273. 中国禅宗清规 / 黄奎著.- 北京: 宗教文化出版社, 2008. (Хуан Куй. Чистые правила китайской школы Чань).
274. 中国禅宗史 / 印顺著.- 3版.- 南昌: 江西人民出版社, 2007, 324 с. (Инь Шунь. История китайской школы Чань).
275. 中国禅宗思想史略 / 麻天祥著.- 北京: 中国人民大学出版社, 2007, 490 с. (Ма Тяньсян. Краткая история идеологии китайской школы Чань).
276. 中国禅宗思想发展史 / 麻天祥著.- 修订版.- 武汉: 武汉大学出版社, 2007, 580 с. (Ма Тяньсян. История развития идеологии китайской школы Чань).
277. 中国佛典翻译史稿 / 王铁钧著.- 北京: 中央编译出版社, 2006, 294 с. (Ван Тецзюнь. История переводов буддийской литературы в Китае).
278. 中国佛教 / 中国佛教协会编.- 上海: 东方出版中心, 1996, 4辑. (Китайский буддизм).
279. 中国佛教基础知识 / 扬曾文主编; 中国社会科学院世界宗教研究所佛教研究室编.- 北京: 宗教文化出版社, 2008. (Основные сведения по китайскому буддизму).

280. 中国佛教史 / 蒋维乔著. – 扬州: 广陵书社, 2008. (Цзян Вэйцяо. История китайского буддизма).
281. 中国佛教史 / 任继愈著 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.jysls.com/viewthread.php?tid=45083>. (Жэнь Цзиюй. История китайского буддизма).
282. 中国佛教文化传说 / 商景桂编著. – 广州: 中山大学出版社, 2008. (Сведения о китайской буддийской культуре).
283. 中国佛教文化历程 / 洪修平著. – 2版. – 南京: 江苏教育出版社, 2005. (Хун Сюпин. История культуры китайского буддизма).
284. 中国佛教文化论 / 赖永海著.- 北京: 中国人民大学出版社, 2007, 334 с. (Лай Юнхай. Китайская буддийская культура).
285. 中国佛教源流 / 高振农著. – 北京: 九州出版社, 2006. (Гао Чжэньнун. Истоки китайского буддизма).
286. 中国佛教哲学要义(上下卷) / 方立天著.-北京: 中国人民大学出版社, 2002, 1270 с. (Фан Литянь. Основной смысл философии китайского буддизма).
287. 中国佛教诸神 / 马书田著.- 4版.-北京: 团结出版社, 1998, 418 с. (Ма Шутянь. Все божества китайского буддизма).
288. 中国历史 / 许海山主编. – 北京: 线装书局, 2006. (История Китая).
289. 中国僧伽生活 // 香光庄严季刊 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://huaib.com/wenhua/6608.html> (Жизнь китайской сангхи).
290. 中国哲学史 / 北京大学哲学系中国哲学教研室.-北京: 北京大学出版社, 2001, 638 с. (История китайской философии).
291. 中华五千年: 插图本 / 徐立亭著.-长春: 吉林文史出版社, 2003, 366 с. (Сюй Литин. Пять тысячелетий Китая).
292. 中学生文言文阅读辞海 / 邓建烈主编: 上海人民出版社, 1997, 820 с. (Хрестоматийный словарь Вэньян для школьников).
293. 诸子百家. 现代版 / 邓乾德主编.- 成都: 巴蜀书出版社, 2000, 828 с. (Собрание трактатов ста школ).
- На английском языке:**
294. Beal Samuel. Buddhism in China. North Stratford, NH: Ayer Company Publishers, Incorporated, 1977.
295. Conze E. Buddhist thought in India. Three phases of Buddhist philosophy / Conze E. – London, 1983.
296. Dewaraja L.S. The position of Women in Buddhism [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/women-buddhism6.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/women-buddhism6.pdf).
297. Gernet Jacques; Verellen, Franciscus. Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries. New York: Columbia University Press, 1998.
298. Kabilsingh C. Women in Buddhism (Questions and answers) [Электронный ресурс] / Режим доступа: [http://www.buddhanet.net/pdf\\_file/qanda-women.pdf](http://www.buddhanet.net/pdf_file/qanda-women.pdf).
299. Kieschnick John. The impact of Buddhism on Chinese material culture. Princeton: Princeton University Press, 2002.
300. Perfect wisdom. The short Prajnaparamita texts / Translated by E. Conze. – London: Buddhist Publishing Group, 1973.
301. Reichelt Karl L. Truth and tradition in Chinese Buddhism. Pasadena, CA: The Oriental Book Store, 1990.
302. Rhie Marylin M. Early Buddhist art of China and central Asia. Handbuch der Orientalistik Series. Boston: Brill Academic Publishers, 1999.
303. Robinson Richard H. Early Madhyamika in India and China. Reprint. Livingston, NJ: Orient Book Distributors, 1976.
304. Soothill W. E. The three religions of China: the interrelationship between Confucianism, Buddhism and Taoism. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Incorporated, 1973.



305. Suzuki D. T. Essays in Zen Buddhism. New York: Grove/Atlantic, Incorporated, 1989.
306. Wright Arthur F. Studies in Chinese Buddhism. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.
307. Wright Arthur F. Buddhism in Chinese history. Stanford, CA: Stanford University Press, 1959.
308. Zurcher E. The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Incorporated, 1973.

**Интернет сайты:**

309. <http://buddhadharma.narod.ru> (Будда - Дхарма).
310. <http://www.abhidharma.ru> (Абхидхарма Чой).
311. <http://probud.narod.ru> (Иконография буддизма).
312. <http://www.ebud.net> (佛教天地) (Пространство буддизма).
313. <http://www.cnbuddhism.com> (中华佛教) (Буддизм Китая).
314. <http://www.china2551.org> (中国佛学) (Китайский буддизм).
315. <http://www.buddhanet.net> (Сайт по буддизму на английском языке).