

СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ АН СССР  
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ  
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АН СССР

**ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ БУДДИЗМА**

Москва 1989

СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ АН СССР  
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ  
БУРЯТСКИЙ ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АН СССР

ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ БУДДИЗМА  
(материалы первого советско-монгольского  
"круглого стола" по проблемам изучения  
буддизма)

Москва 1989

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Предисловие . . . . .	5
М. Т. Степанянц	Буддизм и современная идеологическая борьба . . . . . 7
Ш. Нацагдорж	Буддологические исследования в МНР . . . . . 24
Ч. Жугдэр	О деятельности Азиатской буддийской конференции за мир (АБКМ) . . . . . 29
А. Д. Сухов	Методологические проблемы истории буд- дизма . . . . . 34
К. М. Герасимова	О механизме социального управления в бурятском ламаизме XIII - начала XX в. . . . . 40
Т. Д. Скрынникова	Влияние буддизма на монгольскую госу- дарственность XVI-XVII вв. . . . . 54
В. С. Семенцов	К происхождению термина dhamma/dharma в буддизме тхеравады . . . . . 61
С. Ю. Лепехов	Сравнительный анализ традиций Бжи- л армы и Праджняпарамиты . . . . . 65
Г. Лхагвасурэн	Проблема трех сушностей в "Трисубхаб- хотдама" Васубандху . . . . . 81
А. А. Михалев	К проблеме рационального и философского в буддизме хинаяны . . . . . 84
Р. Е. Пубаев	Классификация средневековых научных дисциплин в сводах Ганчжур и Данчжур . . . . . 100
Н. Ц. Жамбалдагбаев	Учение о махабхутах в тибетской медицине (к постановке проблемы) . . . . . 109
Г. Лувсанцэрэн	Об идеях шуньявады в философии Нагар- джуны . . . . . 117
Д. Е. Янгутов	Учение об "истинной сущности" в тьян- тайском буддизме . . . . . 122
Т. Содномцаргия	К вопросу об отрицательном выводе в буддийской логике . . . . . 130
С. П. Нестаркин	Проблемы языка в средневековом чань-буддизме . . . . . 143

Редакционная коллегия:

Р. Е. Пубаев, д.и.н., М. Т. Степанянц, д.ф.н. (ответственные редакторы),  
А. А. Михалев, Д. Е. Янгутов, к.ф.н. (редакторы-составители и ответственные секретари)

Н.В.Ионова  
В.И.Андросов

Шанкаре и махаянские школы буддизма . . . 163  
Поведение царя по "Ратна-авачи-радма-  
парикахта" Нагаджуны . . . . . 178

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый сборник статей "Философские и социальные аспекты буддизма" преследует цель познакомить читателей с различными проблемами буддийского учения, влияние и значимость которого и ныне сказывается на политических, социальных, идеологических, философских и культурных процессах в странах его распространения. Данный сборник составлен на основе материалов первого советско-монгольского "круглого стола" по проблемам изучения буддизма, состоявшегося в г. Улан-Удэ в 1984 г. и организованного Институтом философии АН СССР, БФ СО АН СССР, бурятским отделением Философского общества СССР и Институтом философии, социологии и права АН МНР. В работе "круглого стола" принимали участие ученые из Улан-Батора, Москвы, Ленинграда и Улан-Удэ. Материалы сборника касаются таких стран буддийского влияния, как Индия, Китай и Монголия, и написаны с привлечением индийских, китайских, монгольских и тибетских источников.

Статьи сборника, как это вытекает из самого его названия, можно в целом сгруппировать по двум основным разделам, охватывающим социальную и философскую проблематику в буддийском учении, хотя некоторые статьи и не поддаются под это широкое и несколько словное подразделение.

Статьи, посвященные социальным аспектам буддизма, отражают достаточно широкий круг интересов их авторов, которые анализируют социальную роль буддизма в азиатских странах на современном этапе в свете происходящей там "религиозной модернизации"; ставят проблему методологического осмысления становления буддийского вероучения; рассматривают вопросы социально-политической практики буддизма, его влияния на теорию и практику государственного управления и социального регулирования; освещают миротворческую деятельность буддистов в современных условиях.

В другой группе статей анализируются доктринальные положения различных буддийских школ и течений на регионально и хронологически обширном, теоретически слабо освещенном и сложном материале. Этот анализ имеет самое непосредственное отношение к освое-



нию источниковедческой базы. Более того, данный анализ важен даже не столько сам по себе (хотя необходимость детального и тщательного изучения источников вряд ли может отрицаться), сколько может рассматриваться как предварительный этап в накоплении и осмыслении конкретного фактического материала для последующего создания обобщающих трудов по истории развития философской мысли в ряде стран Востока. Именно буддийское наследие в частности демонстрирует специфичность "материального материала", что создает немалые трудности для адекватного понимания и воспроизведения именно философского процесса в отмеченных выше странах. Этими объективными обстоятельствами можно объяснить некоторую содержательную неоднородность, "разбросанность" статей, носящих в известной степени скорее ознакомительный, нежели собственно теоретико-аналитический характер.

При составлении и редактировании данного сборника не ставилась задача нивелировать различия авторских позиций и оценок. Напротив, редколлегия полагает, что разнообразие высказанных точек зрения даст возможность читателю лучше представить современное состояние марксистской буддологии с присущими ему достижениями, недостатками и противоречиями.

Редакционная коллегия выражает надежду, что статьи сборника "Философские и социальные аспекты буддизма" позволят в какой-то степени расширить, углубить и конкретизировать наши знания о таком примечательном феномене восточной культуры, каковым без сомнения является буддизм.

М. Т. Степанянц

## БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА\*

Радикальные экономико-политические сдвиги в азиатских обществах, сопряженные с социальным прогрессом, возможности которого раскрылись перед обретшими суверенитет народами, образуют вызов, бросили "вызов" верованиям, освящающим "традиционные" феодальные и даже еще более примитивные общественные структуры. Естественно, что ответ на этот вызов не является однозначным и определяется общей позицией религиозного адепта по отношению к идеям социального прогресса и путям его осуществления. В зарубежной, и в частности в отечественной литературе реакция религиозного сознания на "вызов времени" нередко сводится к двум полярным направлениям традиционализма и модернизма. При такой упрощенной схеме оказываются скрытыми принципиальные идейные разногласия классового характера в отношении самого понятия "прогресс" и средств его реализации.

Более дифференцированным и адекватно отражающим классовую специфику общественного сознания представляется определение в качестве основных следующих четырех типов современных религиозных течений: ортодоксия, модернизм, реформаторство, возрожденчество.

К числу ортодоксов относятся те, кто с помощью религиозных догм отстаивает необходимость сохранения общественного статус-кво, тем самым стремясь к консервации средневековых социально-экономических и политических институтов. Это противники социального прогресса, к разряду которых прежде всего относятся представители феодальных кругов и наиболее реакционной части духовенства. Определение данного идейного течения как ортодоксального, а не как традиционалистского представляется более точным, поскольку о приверженности к традициям говорят не только противники перемен, но и их сторонники. В религии, как и в духовном наследии в целом,

\* Впоследствии доклад был включен во вторую главу книги "Философия и религия на зарубежном Востоке" - М., 1986.

существуют различного рода традиции, и все дело в том, как из них апеллируют сегодня религиозные идеологи. Существенно также и то, как интерпретируется та или иная традиция. Ортодоксы относятся к числу тех лиц, кто с целью противодействия социально-политическим переменам берет на вооружение наиболее консервативные традиции и настаивает на ортодоксальной, т.е. средневековой, интерпретации догматов религии. Ортодоксы из среды буддистов, отталкиваясь от основополагающих для их религии концепций "самсары" и "кармы", определяют в качестве идеала не более высокую стадию общественного развития (и потому не ставится задача совершенствования общества в целом), а более высокую ступень личного "перерождения", зависящую от индивидуального поведения, поступков ("кармы").

Далее, идет поступательного общественного развития отвергается ортодоксами на основании "циклической" концепции времени: общество развивается по восходящей, а по нисходящей линии, причем наступление нового цикла относится к временам весьма отдаленным. Согласно Суддийской традиции, монах Нагасена в беседах с царем Менандером (Милиндой) предсказывал три стадии деградации буддийского общества: сначала наступает время, когда никто не будет в состоянии достичь нирваны; затем перестанут соблюдать заповеди Будды и, наконец, предадут по чужому забвению содержание священных текстов. В 5 в. н.э. Буддагхоша разработал теорию о пяти стадиях деградации дхармы с интервалом в 1000 лет каждая (9, 21).

Естественно, что при подобной трактовке религиозной традиции идея общественного прогресса предстает "непредусмотренным", даже более того, иллюзорной с точки зрения вероучения идеалом, которому противопоставляется необходимость индивидуальных усилий к достижению личного "спасения" если не в "нирване", то по крайней мере в более высоком перерождении или рождении в "чистой стране", где господствует будда Амиитаба (Амида).

Следует, однако, иметь в виду, что консерватизм, реакционность позиций религиозной ортодоксии слишком очевидны и неприемлемы для подавляющего большинства населения азиатских стран. Поэтому ортодоксы воздерживаются сегодня от открыто насильственных форм противодействия прогрессу, как это наблюдалось в недалеком прошлом, когда к власти и социальные круги, составляющие базу ортодоксии, доминировали в общественной системе. Но, в своей более нас-

сивной форме, не сокрушающей, а игнорирующей сторонников перемен и их действия, эта реакция на усилия трансформировать азиатские общества остается широко распространённой. В наши дни в силу целого ряда причин (о чем речь пойдет ниже) религиозные течения, противоречащие социально-экономическим и политическим переменам, выступают нередко в камуфлированной форме - так называемого возрожденчества (в его регрессивистской разновидности).

Как уже говорилось выше, подавляющая часть населения азиатских стран сознает необходимость радикальных преобразований традиционных обществ. Несомненно, однако, что представление о характере этих перемен и путях их осуществления отличается огромным разнообразием.

Наиболее ярко выраженным антиподом ортодоксии является модернизм. Поскольку последний представляет собой весьма широкое понятие, необходимо говорить, что в данном тексте под модернизмом имеется в виду определенный тип религиозного сознания, для которого характерна тенденция к сужению сферы воздействия религии: сведению ее к делу личной совести и высвобождению из под религиозного влияния области общественных отношений.

Модернизм (если он не сводится к "христианизации" восточных религий) равнозначен секуляризму с его направленностью на отделение религии от государства, развитие светского образования, усвоение научных знаний. На ранних этапах национально-освободительного движения модернизм был в значительной мере тождествен просветительству. Последнее, однако, было явлением более широким, ибо включало отчасти и религиозное реформаторство.

Модернизм - тип религиозного сознания, характерный для буржуазии (более всего компрадорской), бюрократии и интеллигенции, получившей западное образование. Первоначально он нес в себе значительный позитивный заряд, будучи разновидностью просветительства. Со временем, однако, он становится все более и более идеологией космополитизма, слепым копированием западного буржуазного образа жизни (лучше наиболее прагматичных его аспектов) при полном забвении национальных традиций.

В современном азиатском мире социальная база модернизма до-

вольно узка; все очевиднее становится бесперспективность попыток решения социально-экономических проблем народов указанного региона, следуя так называемому курсу "догоняющего развития", обобщающегося созданием общества "зависимого капитализма". При всем при том, при определенных условиях именно это направление общественной мысли может оказаться довлеющим. Свидетельство тому история, например, Японии и Турции.

Выражение новых идей в терминах и понятиях, заимствованных у Западного мира, только в исключительных случаях оказалось способным найти широкий отклик. Значительно привлекательнее и эффективнее в деле мобилизации масс к социально-экономическим, политическим и культурным преобразованиям религиозно-реформаторские идеи.

Буддизм, как и другие религии с многовековой историей, несомненно в прошлом испытывал на себе воздействие времени. Но поскольку базисные изменения до включения азиатских стран в систему мирового общения в целом не были столь радикальны, чтобы изменить "традиционные структуры", в духовной сфере не наблюдалось коренной мировоззренческой трансформации. Только логика традиционных укладов жизни, зарождение и развитие капиталистических отношений вызвали настоятельную потребность в пересмотре всей религиозной догматики в плане приведения ее в соответствие с принципами и установками нового времени, т.е. в ее реформации.

Религиозная реформация есть определенный, исторически ограниченный тип реформаторства, связанный с процессом "обуржуазивания" религий.

В научной литературе понятие "реформация" используется в узком и широком смысле. В первом случае имеется в виду Реформация (с большой буквы) как антикатолическое движение в Европе в XV в., которое привело к расколу христианской церкви. В широком смысле это более длительный процесс, начинающийся с ересей, продолжавшийся вплоть до XVII в. и направленный на "обуржуазивание" христианского вероучения. Кроме того, это был столь многообразный процесс, особенно в XVI веке, что последний называют "веком реформации (и других реформаций во множественном числе), а не только

веком Реформации" (14, 99).

Хотя многие изменения, происходящие в "восточных" религиях в XIX-XX вв., в ряде моментов идентичны христианской Реформации, более уместно применять в отношении их термин в широком смысле слова.

Реформационный процесс в "восточных" религиях также, как и в христианстве, преследует цель устранить противоречие, выражающееся в разъединенности объективного и субъективного, "приблизить" верующего к богу для того, чтобы "раскрепостить" человека, развить в нем индивидуальную инициативу, соответствующую общему частнопредпринимательскому духу буржуазных отношений.

Замена "внешней" религиозности "внутренней" осуществляется в каждой религии по-своему с учетом специфики вероучения и его "церковной" организации.

Основатель реформаторского "Общества великого дерева Будхи" цейлонец Анагарик Джармапала (р. 1864), демократизируя буддизм в противовес каноническим предписаниям о совершении буддийского культа в храмах, удаленных от жилищ мирян, призывал сингалов к поклонению Будде у домашнего алтаря "Буддге" (8, 224).

Открытый антиинституциональный характер имеет японская секта "Тэнсё котай дзингу кё", относящаяся к числу так называемых "новых религий". В силу целого ряда особенностей исторического развития Японии, в том числе и свойственного ей религиозного синкретизма, многовекового сосуществования и одновременно противостояния синтоизма и буддизма, в равной степени рассматриваемых в качестве "традиционных" вероучений, религиозная реформация в Японии проявилась в своеобразии "новых религий", зачастую сочетающих в себе элементы буддизма и синтоизма (не без некоторого влияния христианства).

"Тэнсё котай кё" (возникла в 1945 г.) не относится к числу массовых "новых религий", она насчитывает около 300-400 тыс. членов. Но это одна из самых демократических религий, поскольку ее приверженцами являются главным образом крестьяне. Основательница Тэнсё крестьянка Китакура Саё выступила против храмов и ду-

венства. "Оглянитесь на прошлое . . . , - говорила пророчица XX века. - Профессиональное духовенство захватило идолов, храмы и красивые соборы, задало деньги и имущество верующих... Оно проповедует загробную жизнь на небесах. Как люди могут следовать за духовными, если те не в состоянии предложить им ничего, кроме идеализма и фантазии!" (цит. по ИР. 216-217).

Приверженцы Тэнсё произносят всего лишь две молитвы (сочиненные Китамура), заменяют синтоистско-буддийский ритуал массовыми "танцами" в людных местах (Тэнсё потому иногда называет "одору сикё" - танцевальная религия!), которые нередко доводят исполнителей до экстатического состояния, избавляющего их, как они верят, от злых духов, и более того превращающего их в ангелов, которых "бог использует для установления своего царства на земле" (5, 143).

За общей тенденцией упрощения культа скрывается характерная для реформационного процесса антиинституциональная направленность, стремление освободиться от посреднической роли духовенства.

Хотя в буддизме отсутствует церковная централизация, свойственная католицизму, здесь имеется своя система иерархии и действует особый механизм подчинения верующих масс путем осуществления посреднической роли между богом и "мирянами". Отсюда и своеобразные формы протеста против засилья "духовенства", организованной церковности.

Упрощение обрядности, демократизация культа, преследующие цель устранения протитуциональной церковности и тем самым в конечном счете "раскрепощение" личности (которое в буржуазном обществе сводится к свободе частной инициативы, предпринимательства), сочетаются и подкрепляются "теоретически" обоснованным реформаторским толкованием соотношения бога и человека в его онтологическом, гносеологическом и этическом аспектах. Главное в этой переинтерпретации - доказательство допустимости и даже необходимости определенной степени свободы воли человека.

Оставаясь в целом на религиозно-идеалистических позициях, реформаторы признают бога Творцом мироздания, но тем не менее склонны избегать теснущего религиозной ортодоксии супранатуралистического детерминизма, заменяя абсолютный фатализм его смягчен-

ным вариантом - провиденциализмом, или более того, сводя Творцу исключительно роль "первотолчка".

Буддийские реформаторы в Бирме (У Отам и его последователи) явно отошли от канонических установок, утверждая, что "эпидемии, засухи, землетрясения, опустошительные войны, жота за рабами в Африке, лишение негров в южных штатах США... несправедливое распределение богатств... уничтожение слабых народов более сильными - все это приводит всякого мыслящего буддиста к мысли о невозможности допущения того, что судьбами мира руководит разумный и мудрый любвеобильный Творец" (16, 131).

Реформаторская интерпретация онтологического аспекта концепции бога дает основания для нового, соответствующего духу времени, толкования места и роли человека в мироздании. Признание за человеком определенной степени свободы воли не только оправдывает самостоятельность человеческих усилий в деле преобразования земной жизни, но возводит их в моральный, религиозный долг.

Не мирская отрешенность, аскетизм, поиск индивидуального спасения, а активность, действительность в борьбе за переустройство общества на новых буржуазных (гуманистических по сравнению с прошлым) началах являются главными принципами этического credo религиозных реформаторов.

В буддизме и индуизме пересматриваются основополагающие концепции "карма", "майя", "нирвана", "мукти" и др. Степень радикальности этого пересмотра, конечно, не одинакова. Раммохан Ро., Дебендранат Тагор вообще сбросили их, утверждая невозможность логического обоснования. Рамакришна Парамоханса и его современные последователи считают индивидуальное "просветление" - мукти - необходимой ступенью на пути "спасения" других (как вагоны поезда могут достичь пункта назначения только при условии, если их тащит паровоз) (см. Ю, Ю1). Барманские реформаторы буддизма У Отам, У Дун, У Тимксара допускали оправданность стремления к нирване только после земного освобождения. "Нирвана - освобождение от посмертного рабства, от колеса рождений, но как можно стремиться к ней, если на самой земле нет свободы?"

Поунджи молятся о нирване, но, как известно, раб никогда не



может достичь не раба, следовательно, поунджи должны моли бся об освобождении от рабства в этой жизни" (7, 149).

Вивекананта считал стремление к личному спасению вообще греховным: "Коль скоро вы ищите спасения для себя, Ваш путь лежит в ад! Добивайтесь спасения для других, если хотите достичь Наивысшего! Убейте в себе жалание личного мукти" (13, 630).

Соответственно меняется отношение к религиозному аскетизму, монашеству. Если раньше среди цейлонских буддистов "анагарик" (бу. в. "создомнч") бродячий аскет считается святым, благодаря своей полной отрешенности от мирских дел, то, согласно реформаторскому толкованию Анагарика Дхармапалы, "анагариком" следует считать человека, занимающего промежуточное положение между монахом и мирянином, не только строго соблюдающего предписания буддийского канона, но и занимающегося общественной деятельностью (прежде всего пропагандой буддизма и борьбой против колониалистского христианства) (см. 8, 225).

Еще того, даже за буддийским "монахом", которым традиция запрещает заниматься политикой, признается право общественной деятельности. Так, в 60 - 70 гг. XIX в. буддийские реформаторы в Камбодже настойчиво проводили идею о том, что "если политическая деятельность служит справедливости, прогрессу и процветанию кхмерского народа, то она находится в полном соответствии с принципами буддизма, так как Будда наказывал делать добро людям. Монахи же должны жить ради народа, а следовательно, помогать им и в социально-политической деятельности, только тогда они выполняют наказ своего учителя" (цит. по 6, 50).

В начальный период реформации в качестве высшего нравственного долга рассматривалось участие в национально-освободительном движении. Для религиозных реформаторов, выражавших прежде всего интересы набирающей силы национальной буржуазии, было естественным стремление покончить со средневековыми порядками, расчистить путь для социального прогресса страны, которому противодействовали не только "традиционный" уклад жизни, но в значительной мере колониальный режим. На этом этапе интересы буржуазии в определенной степени совпадали с общенародными и ее деятельность

несла в себе немалый заряд прогрессивности.

Национализм - идеологическое кредо буржуазии выступал чаще всего в религиозных обликах, поскольку здесь, как и в средневековой Европе, "чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственными интересами этих масс представлять им в религиозной одежде" (2, 314). Дело доходило даже до прямого отождествления национализма и религии, что позволило требовать от каждого правоверного служения делу национального освобождения.

Стремясь обеспечить большую доходчивость идей буржуазного национализма для вскормленных "религиозной пищей" масс, реформаторы "обмирщают" традиционные религиозные символы. В итоге "майя" предстает в качестве либеральной иллюзии относительно роли англичан в Индии, "ядной" именуется бойкот английских товаров, священной мантрой становится гимн "Банде Матарам", в "шакти" превращается стремление к национальному освобождению и т. п. (см. 10, 116).

Но, пожалуй, более всего трансформируется общая для индуизма и буддизма концепция "ахимсы".

В интерпретации Вивекананды - "непротивление злу насилием" - это хотя и прекрасный, но весьма отдаленный идеал, достижение которого лежит через волевое сопротивление злу. Реформатор призывал соотечественников не слушать "глупости о непротивлении", а, напротив, действовать, бороться, "бить наотмашь" как духовное, так и физическое зло. "Только когда накопятся силы для сопротивления, добродетельно станет непротивление" (12, 39).

Принципиальную допустимость и даже неизбежность насильственных методов борьбы до ускали в Ауроринде Гхош (1872 - 1950 г.) и, конечно же, лидер левого крыла Индийского национального конгресса Бал Гангадхар Тилак (1856 - 1920).

Однако, в силу ряда особенностей индийской действительности (получивших детальный анализ в отечественной литературе), своеобразной политической платформой антиколониального движения в Индии стала иная, гандистская интерпретация "ахимсы". По-новому интерпретируя один из самых авторитетных источников индуизма "Бхагавадгиту", М.К. Ганди толкует "ахимсу" не в традиционном смы-



сле — как пассивное смирение, непротивление злу, а как принцип активного, деятельного подхода в личной и, в особенности, в общественно-политической жизни. "Сатьяграха" (букв. "упорство в истине"), выражавшаяся в бойкоте правительственных учреждений, неподчинении колониальному законодательству и т.п., представляла собой "ненасилие сильных", сильных духом, полных решимости и к самопожертвованию в борьбе за национальную независимость.

Если в Индии "ненасильственное сопротивление" оказалось достаточно эффективным способом мобилизации масс на борьбу с колониальными властями и, по волеящим в то же время национальной буржуазии регулировать и при необходимости сдерживать напор народного протеста, то в других странах реформаторы предпочли более радикально пересмотреть принцип "ахимсы". Так У Отама полагал, что непротивление по индийскому образцу для Бирмы неприемлемо, и "если придется во имя интересов народа обратиться к насилию, то это насилие нельзя осуждать" (7, 151). Позднее премьер-министр У Лу, оправдывая насильственные формы борьбы, ссылаясь на "пример" самого Будды, который якобы в прошлых рожденьях прибегал к силе, чтобы спасти друзей от страданий и защитить от врагов (16, 171).

С обретением ранее зависимыми народами политической независимости, положившей конец злу колониализма, меняется направленность этической установки религиозного реформаторства. В качестве главной цели выдвигается борьба с препятствиями на пути достижения "общества всеобщего благоденствия". Отныне в глазах сторонников социального прогресса, мыслимого по буржуазной модели, докапиталистические уклады, а также санкционирующие их "традиционные" обычаи и установки становятся символом общественного зла.

Конечно, и на первом этапе национально-освободительного движения, до достижения политического суверенитета, в качестве конечной цели присутствовала идея установления "царства божьего на земле", с присущим ему равенством и справедливостью. Но эта идея носила абстрактный эгалитаристский характер. Будда и Мухаммад, Рама и Кришна представляли провозвестниками гуманности и всеобщей справедливости, не признавшими искусственных перегородок расово-

го, национального, религиозного, кастового и даже классового деления. "Учение Будды — ... утверждал У Отама, — показывает, что все люди равны, а различия между ними придуманы людьми" (1, т. II, 30).

В условиях политической независимости стала необходимой конкретизация, а главное, практическая реализация идеала "общества всеобщего благоденствия". И тогда выяснилась вся условность, ограниченность буржуазно-реформаторского понимания общественного равенства и справедливости.

Если в период борьбы против колониализма можно было ограничиваться критикой наиболее консервативных институтов феодально-клерикального и выдвигать абстрактные лозунги "общества всеобщего благоденствия", то в условиях политического суверенитета стала необходимой конкретизация идеала, формирование программы его осуществления.

Ранее религиозно-реформаторские идеи находили широкий отклик, ибо идеал независимости от чужеземного ига в равной степени разделяется и высшими, и низшими слоями общества. Представления же о социальном прогрессе, о путях национального возрождения не могли быть единообразными у помещика и крестьянина, у буржуа и рабочего, у интеллигента и духовника и т.п.

При всем многообразии взглядов, в конечном счете обусловленных социально-классовыми позициями, обнаруживается тем не менее общее для религиозных реформаторов всех направлений критическое отношение к капитализму в его западном варианте и стремление обогатить возможность избрания собственного, соответствующего национальным и религиозным традициям, пути развития. В связи с этим наблюдается обращение к тем "традиционным" институтам или предписаниям вероучений, которые мыслились способными обеспечить общественное равенство и справедливость. В буддизме идеализируются принципы построения монашеской "сангхи", в индуизме переосмысливаются принципы "дана", "яджня", "тапас" для обоснования движения "бхудан" — добровольного пожертвования земли крестьянам, рассматриваемого в качестве первого этапа на пути к "сарвадае", в исламе — "закат" (налог в пользу бедных), "риба" (запрет на

ростовщичество) и шариатский порядок наследования толкуются как столпы "исламской" социально-экономической системы, "ограничивающие злоуотребление собственностью".

Обращение реформаторов к религиозным положениям, в определенной степени содержащим в себе гуманистическое, эгалитарное начало (характерно для всех вероучений, особенно в период их возникновения), обусловлено политическими мотивами. В одних случаях — это не что иное, как попытка "проташить" капитализм, облеченный в национально-религиозные "одежды", с тем чтобы преодолеть, приглушить антикапиталистические настроения, естественные в условиях бывших колоний или полукolonий. Не исключено, однако и другое: искреннее, хотя и наивное желание избежать "издержек" западного капитализма путем "улучшения" его с помощью ряда "традиционных" институтов.

Принимая во внимание изменения, происшедшие в мире в связи с образованием социалистической системы, учитывая влияние идей социализма, их популярность в массах, реформаторы нередко именуют предлагаемые ими программы "национального" пути развития соответствующей разновидностью религиозного социализма. Это далеко не всегда чистый камуфляж, зачастую имеют место попытки действительного использования отдельных элементов социалистических преобразований (например, планирование, расширение государственного сектора и т.п.), но при всех случаях без ущерба частнособственническим интересам. Независимо от субъективных намерений религиозных реформаторов, объективный смысл их социально-экономических и политических воззрений сводится к выбору буржуазного пути развития. Наиболее убедительным свидетельством тому — их отношение к частной собственности, классам и классовой борьбе.

Религиозные реформаторы не понимают или намеренно искажают объективные причины социального неравенства. Для буддистов и индуистов типично утверждение, что социальное положение людей связано исключительно с их "кармой", т.е. поведением в "прошлом рождении". Отсюда путь к ликвидации социального неравенства в соблюдении "предписаний" религии, накопление заслуг и улучшение кармы. Рядом радикального изменения характера общественных отношений посред-

ством ликвидации частной собственности на средства производства, различные реформаторы предлагают их "этизацию" путем развития главным образом филантропии. "Милосердие" имущих — вот, что якобы должно помочь национальному возрождению. Идеолог "буддийского социализма" в Кампучии Нгэдом Синаук, как и большинство других "религиозных социалистов", постоянно подчеркивал принципиальное различие между "марксистским" социализмом и буддийским. "Марксизм отвечает "слабым" разгромить сильных и установить "пролетарскую" диктатуру... Буддизм же рекомендует находящимся у власти уважать подчиненных, воспитывая в них чувства доброты и сострадания" (17, 8). Синаук утверждает, что преобразования в Кампучии должны осуществляться в соответствии с основными принципами "буддийского социализма", а это значит, что "истинно буддийскому государству чрезвычайно сложно, если не сказать невозможно, проводить национализацию частных предприятий без справедливой компенсации или же экспроприировать собственность имущих классов при отсутствии доказательств их бесчестного обогащения"<sup>2</sup> (ясно буддийскому учению, насильственная экспроприация приравнивается к краже).

Религиозно-реформаторские воззрения по проблемам социально-экономического и политического устройства молодых суверенных государств не исключают и достаточно радикальных, прогрессивных идей, выходящих за рамки обычной буржуазности. Радикализм присущ реформаторам, представляющим интересы средней и в особенности мелкой буржуазии, испытывающей на себе тяготы конкуренции с крупным национальным, а тем более иностранным капиталом, а потому склонным к принятию мер по государственному регулированию экономики, ограничений.

Однако, если говорить о мелкой буржуазии в целом (имея в виду мелких предпринимателей, ремесленников, крестьян и т.п.), то не реформаторство, а "возрожденчество" является наиболее характерным для них типом религиозного сознания.

Апелляция к прошлому, надежды найти в "золотом веке" своей религии "подсказку" к решению современных проблем свойственны именно тем слоям населения, которые в силу своего общественного положения проявляют двойственное отношение к социально-экономи-

ческим переменам. С одной стороны, испытав на себе тяготы феодальных и дофеодальных форм эксплуатации, они проявляют к ней ненависть, а с другой, - страдая от "издержек" буржуазной системы, не приемлют и капитализма. Жажда перемен и вместе с тем неудовлетворенность ими, когда они принимают формы обычного капиталистического правопорядка, определяют колебания мелкой буржуазии, примыкающей то к лагерю противников буржуазных реформ - условно "возрожденцев-регрессистов", то к сторонникам радикальных преобразований - "возрожденцам-прогрессистам".

"Регрессистское возрожденчество" - идеологическое течение, смыкающееся с ортодоксией. Их общая цель - противодействие социальному прогрессу, консервация докапиталистического уклада жизни. Ортодоксы делают это, открыто настаивая на статус-кво, "возрожденцы" ратуют за "перемены", обращая при этом взоры не к будущему, а к далекому идеализированному прошлому, утверждая "спасение" в "очищении" религии, в возрождении институтов ее "золотого века".

Принципиальное отличие регрессистского возрожденчества от его регрессистского варианта в мнимости "ревайализма" первого. Формально ратую за восстановление чистоты первоначального вероучения, возрожденцы-прогрессисты фактически произвольно интерпретируют его основоположения сообразно своим социальным чаяниям и устремлениям.

"Возрожденцы"-буддисты в Японии, многие из которых являются приверженцами так называемых "новых религий", апеллируют к учению Нитирэна (1222 - 1282) именно потому, что последний в свое время также пытался "очистить" первоначальное учение Будды<sup>3</sup>, настаивая на непоколебимости авторитета сутры Лотоса (Саддхармапундарика - сутра).

Обращение к золотому веку той или иной религии служит для возрожденцев-прогрессистов способом утверждения, а главное обоснования, их эгалитаристских устремлений. Установление социальной справедливости в современном обществе посредством обращения к идеализированному прошлому, попыток найти в нем ответы на проблемы нынешнего дня - вот та утопическая позиция, которая харак-

терна для возрожденцев-прогрессистов в целом.

Во многом прогрессистско-возрожденческий характер имеет "Сока-гаккай" - одна из наиболее влиятельных в Японии "новых религий". Возникнув в 1930 г., в трудные времена мирового экономического кризиса, "Сока-гаккай", основанная школьным учителем Микигути Цунэзабуро, отразила настроения главным образом мелкобуржуазных слоев японского общества. Служащих, мелких и средних предпринимателей, рабочих, интеллигенцию, составляющих социальную базу "Сока-гаккай", привлекает критика существующего капиталистического правопорядка, обещания грандиозных социальных реформ и создания общества, обеспечивающего счастье и процветание человека. Подобно "возрожденцам" других религиозных учений, "Сока-гаккай" двигает идеал "третьей цивилизации" (отличной как от капитализма, так и от социализма), ибо в ней равенство и справедливость будут обеспечены гармоническим слиянием политики и религии. В "хорошей", "истинной" религии (которая у матрируется в "чистом" буддизме) видит она ключ к утверждению "просвещенного государства". В основу философии "Сока-гаккай" положено "возрожденное" Нитирэном учение Будды в его "первозданной чистоте". Но, как и в других разновидностях прогрессивного возрожденчества, этот возврат к "золотому веку" традиционного вероучения является мнимым, ибо вырванные из фундамента прошлого отдельные "кирпичики" сочетаются со "строительным материалом", неизвестным и невозможным для древних эпох становления буддизма и индуизма.

Прогрессивное возрожденчество неизменно отличается утопичностью и эклектизмом, неспособностью понять законы общественного развития и путей его преобразования, неустойчивостью дейных позиций с амплитудой колебания от революционного демократизма до национал-социализма полудфашистского типа.

Активизация "возрожденческих" течений в общественной мысли азиатских и более всего мусульманских стран, набравшая в последние годы, не означает "свертывания" религиозной реформы, как это утверждают некоторые западные востоковеды. Столь "пессимистическая" оценка ее перспективы вытекает из ошибочного сведения "возрожденчества" к контрреформационному варианту, игнорирования

факта появления его "прогрессистских" концепций, с детства стьющих о расширении и углублении реформационного процесса, в который постепенно вовлекаются широкие слои населения, о его демократизации и радикализации.

Активизация возрожденческих тенденций безусловно сдерживает процесс секуляризации, однако значение их не нужно преувеличивать. Возрожденческий полем - фактор политический, он может на какое-то время оживить главным образом внешние формы приверженности к религии (одежду, соблюдение обрядов, предписаний), но не в силах приостановить процесс духовного освобождения, закономерно сопровождающий социально-экономический и культурный рост наций.

Исторически и политически обусловленную сложность секуляризации учитывают марксисты азиатских стран. Они открыто выступают против откровенно реакционных религиозных партий, организаций, идеологов. В то же время они признают, что острая полемика по вопросам веры может оттолкнуть от них тех, кто, хотя и разделяет традиционные предрассудки, потенциально является их союзниками. Их позиция, по существу, согласуется с ленинским положением о том, что "единство... действительно революционной борьбы угнетенного класса за создание рая на земле важнее для нас, чем единство мнений пролетариата о рае на небе" (3, 146).

#### Примечания

1. В.И. Корнев в книге "Тайский буддизм" пишет: "В XIII в. начинается процесс реформации этой религии (имеется в виду буддизм - прим. М.С.) в области морально-этических представлений". (9, 21). По нашему мнению, в данном случае было бы точнее говорить о реформаторстве, а не о реформации.

2. Сианук выступил с программой "буддийского (или кхмерского) социализма" до государственного переворота в марте 1970 г.

3. Официальная японская статистика относит к группе Нитирэн 37 организаций, объединяющих в общей сложности около 30 млн. адептов.

#### Литература

- I. Маркс К. и Энгельс Ф. Рецензия на "Neue rheinische zeitung. Politisch-ökonomische revue" N 2 // Маркс К. Энгельс Ф. Собр. соч. - Т. 7.
2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. - т. 21.
3. Ленин В.И. Социализм и религия // Полн. собр. соч. - т. 12.
4. Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
5. Бектмирова Н.Н. Буддийская сангха в независимой Кампучии. - М., 1981.
6. Всеволодов И.В. Бирма: религия и политика. - М., 1978.
7. Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX - начало XX в.). - М., 1973.
8. Корнев В.И. Тайский буддизм. - М., 1973.
9. Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. - М., 1961.
10. Collis M. Into Hidden Burma. - L., 1953.
11. The Complete works of Swami Vivekananda. - Calcutta, 1904.
12. The Life of Vivekananda. - Calcutta, 1965.
13. Encyclopedia of philosophy. - N.Y.; L., 1972. - v.7.
14. Gulick S.L. The East and the West. A study of their psychic and cultural characteristics. - Rutland, 1963.
15. Sarkislanz M. Buddhist backgrounds of the burmese revolution. - The Hague, 1965.
16. Sihanouk N. Notre socialisme buddhique. - Phnompenh, 1965.
17. Sheldon W.H. Main contrast between eastern and western philosophy // Essays on east-west philosophy. - Honolulu, 1961.
18. Thomsen H. The new religions in Japan. - Tokyo, 1963.
19. Weber M. The Sociology of Religion - L., 1965.



Ш. Нацагдорж  
академик АН МНР

БУДДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В МНР

Буддологические исследования ныне становятся актуальной задачей монгольской науки, имеющей теоретико-познавательное и политико-идеологическое значение. Это определяется традицией и преемственностью развития научного знания, с одной стороны, а, с другой, практическими требованиями сегодняшнего дня. А именно, изучение буддизма и различных научных дисциплин, связанных с буддийской культурой, а также культурных связей и взаимодействий между народами Центральной Азии сохраняет и ныне актуальное значение. Наряду с этим важно и то, что приобщение монгольского народа через буддизм к сфере индийской культуры явилось для него в известной степени гарантом сохранения культурной самобытности и самостоятельности. Во-вторых, возрастание в различных странах мира интереса к буддизму, появление в связи с этим различных ложных взглядов и интерпретаций требует активных усилий по исследованию буддизма с позиций марксистско-ленинской методологии. Необходимость и важность развития буддологии в Монголии определяются давними традициями буддизма в нашей стране и достаточной для буддологических исследований базой источников. В-третьих, в условиях, когда международный империализм и прежде всего реакционные круги США всемерно стремятся использовать буддизм в своих идеологических целях, Азиатская буддийская конференция за мир (АБКМ) играет важную роль в борьбе прогрессивно настроенных буддистов за мир и безопасность в Азии. В этой связи буддийская культура может стать важным фактором укрепления единства различных движений буддистов за мир. Развитие буддологии в МНР создаст благоприятные условия для установления более тесных контактов и взаимодействия между влиятельными буддийскими организациями.

Следует отметить, что буддизм — неоднородное явление. Общим названием буддизма охвачены достижения восточных народов, исповедующих буддизм. Культурные достижения целого ряда стран Востока

ка развивались веками в форме и оболочке буддийской религии, иначе и быть не могло в период средневековья.

Монголия восприняла и продолжала развивать буддийскую мысль. Хотя индийский буддизм принимал различные модификации при своем распространении за пределами Индии, последователи буддизма в Монголии сохранили в полном объеме достижения буддийской мысли на последнем этапе ее развития. Логика, рационализм и элементы диалектического мышления индийской буддийской мысли наследовались и развивались монгольскими мыслителями. Монголы изучали и составляли собственные комментарии к трактатам и сочинениям тех известных индийских авторов, как Асвагоша и Буддхагхоша, Нагарджуна и Асанга, Чанини и Гандин, Дигнага и Джармакирти и т.д. Монгольскими буддистами были созданы оригинальные труды по различным областям знаний. В своем докладе на I Конгрессе монголоведов габджи С.Гомбоджав сообщил, что в Монголии трудилось свыше 200 мыслителей, каждый из которых оставил от одного до 32 томов работ на тибетском языке.

В хранилищах Монголии сохранилось богатое наследие буддийской литературы. В знаменитых собраниях буддийских сочинений Ганджуре, состоящем из 108 томов, и Данджуре, включающем 225 томов, насчитывается свыше 800 произведений различного объема. Это религиозные каноны, сочинения по философии, логике, психологии, языкознанию, медицине, космологии и др. Санскритские оригиналы подавляющего большинства этих произведений не дошли до наших дней, а состояние тибетской литературы в самом Тибете находится сегодня в плачевном состоянии. В этом отношении тибето- и монголоязычная буддийская литература, хранящаяся в библиотеках МНР и насчитывающая более миллиона единиц, представляет собой большую научную ценность и солидную материальную базу для изучения буддизма.

Одним из основных направлений буддологических исследований в МНР является изучение истории распространения буддизма в Монголии в форме ламаизма. Подлинное научное изучение ламаизма и его роли в истории Монголии началось только после победы народной революции в 1921 г.



История распространения ламаизма в Монголии рассматривается в одно- и трехтомной "Истории МНР" и в трудах наших ученых, занимающихся проблемами монгольского феодализма. Наряду с изучением проблемы распространения ламаизма в Монголии, в трудах монгольских ученых нашел отражение и вопрос о проникновении и распространении буддийской культуры Индии и Тибета (истории и литературы, искусства и медицины, математики и астрологии).

Изучение истории Индии и Тибета в Монголии имеет богатые традиции; историей этих стран специально занимались Сумбэ хамба, Ишбалджир, гэджи Дамдин и другие. Это связано с влиянием в XIV веке индо-тибетской буддийской идеологии на монгольскую историческую литературу.

Важным фактом в изучении проблемы влияния исторических знаний Индии и Тибета на монгольскую историографию и заимствования монгольскими историками традиций индо-тибетской историографии являются исследования монгольской тибетоязычной исторической литературы, в частности работы академика Ш.Бира.

В последние годы монгольские историки достигли немалых успехов в изучении проблемы ламаизма и монастырского хозяйства, истории борьбы за окончательную ликвидацию политической и экономической мощи духовенства, борьбы против господства ламаистской идеологии в Монголии.

Несмотря на достигнутые успехи в изучении истории буддизма, истории Тибета и тибето-монгольских отношений, монгольским историкам предстоит сделать еще многое. Дальнейшего углубленного изучения требуют особенности распространения ламаизма в кочевой Монголии. Необходимо более глубоко исследовать роль ламаизма на различных этапах монгольской истории. С одной стороны, необходимо показать преимущества буддизма перед шаманизмом и его роль в становлении монгольского феодализма. С другой, на основе исторических фактов проанализировать процесс проникновения ламаизма в XIX в. в идеологическое оружие эксплуатируемого класса.

Изучение трудов монгольских мыслителей - другая важная задача наших историко-философских исследований. В своих исследованиях этой проблемы член-корреспондент АН МНР Ч.Жугдэр определил основные этапы и главные идеологические течения общественно-политической и

философской мысли Монголии с XIV до начала XX вв. При этом он рассматривает и основные проблемы монгольской буддийской философии. Как показывает исследование Ч.Жугдэра, дореволюционная монгольская буддийская философия несводима только к изучению и комментированию традиционных буддийских трактатов; в ней сформировались направления, связанные с исследованием философских и социологических проблем, выдвигаемых самой жизнью. Философы-исследователи МНР рассматривают общественно-политические, философские и логические взгляды таких видных монгольских буддийских мыслителей XIX в., как Агвацбалдан, Агваданцаг, Дандзанрабджа и др.

При изучении буддийской философии уделяется особое внимание исследованию тех основных ее течений, которые широко распространялись в Монголии и имели наибольшее влияние на монгольских мыслителей. Это прежде всего учения мадхьямаков (учение о шуньяте), вайбушиков и йогачар. Монгольские мыслители-буддисты считали теорию мадхьямаков-праналиков вершиной буддийской учености. Академик Ш.Лувсанвандан в своих работах по мадхьямаке дал фундаментальную интерпретацию некоторым теоретическим основам философии мадхьямаков. Ныне буддологи Института философии, социологии и права АН МНР работают над коллективным трудом по истории классической буддийской философии, а также над подбором материалов для антологии монгольской философии; публикация данной антологии в СССР будет важным шагом в развитии буддологических исследований в МНР.

Следует отметить результаты буддологических, в частности, тибетологических (литературоведческих и филологических) исследований. За последние годы опубликованы в серии "Corpus Scriptorum Mongolorum" тибетские версии "Волшебного мертвеца", "Комментарии к Капле, питающей людей", "Три то-монгольские словари", "Путешествие Фа Сэна" и др. К числу публикаций литературных памятников можно отнести "Уданаваргу" и "Дхармападу".

Значительная работа проделана в области буддийской традиционной поэтики. Особое внимание уделяется изучению "Кавьядарши" Дандина, которая оставила глубокий след в монгольской литературе. Вышла в свет монография академика Ц.Дамчин-лурэга "Рама-

яна в Монголии" в которой детально анализируются четыре монгольских и три тибетских версии "Рамаяны". В общем академиком Ц. Дамдинсүрэнго опубликовано большое число работ как по общим проблемам литературных связей, так и по частным вопросам, связанным с жизнью и деятельностью отдельных тибетских буддийских писателей. Тибетоязычная художественная литература является одним из важных объектов для отечественных филологов. Вышли в свет ряд монографий по этому вопросу, а также исследованы комментарии к "Ламримму" и сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы и дидактическая поэзия.

Ряд работ ученых МНР посвящен обзору тибето-монгольских лексикографических работ, тибетским заимствованиям в монгольском языке и фонетическим особенностям монгольских слов в тибетской транскрипции. В некоторых исследованиях затрагиваются и отдельные вопросы, касающиеся влияния индо-тибетской лингвистики на монгольскую грамматическую традицию. В этом направлении ведутся исследования в Институте языка и литературы АН МНР.

Создание сектора тибетологии в Институте языка и литературы явилось важным шагом для развития отечественных тибетологических и буддологических исследований. Сектор состоит исключительно из молодых сотрудников, но уже начаты отдельные исследования по вопросам тибетской истории, культуры и языка в рамках проблемы тибето-монгольских культурных связей.

В результате исследовательских работ наших тибетологов-лингвистов установлено, что монгольская литература в своем развитии всегда оставалась открытой для разнообразных контактов с литературами центрально-азиатских народов. Традиционная монгольская литература была равно вовлечена в индо-тибетский культурный ареал. Но вместе с тем необходимо внести некоторые коррективы в установившиеся, но не всегда верные представления о монгольской литературе как с одной стороны только принимающей, но не дающей. Для такого вывода богатый материал дают заново опубликованные учеными МНР в последнее время литературные памятники.

Усиление и активизация исследований в этом направлении, повышение теоретико-методического уровня - важная задача наших

филологов-тибетологов.

Важнейшее место в буддологических исследованиях в МНР занимают проблемы атеистического воспитания трудящихся. В результате полных конкретно-социологических исследований, регулярно проводимых с 70-х годов научными сотрудниками сектора буддологии ИЯСП АН МНР создан коллективный труд, в котором рассмотрен вопрос о причинах и формах проявлений религиозности и суеверий в нынешних условиях страны, о путях и методах их преодоления, а также определен уровень формирования научно-атеистического мировоззрения у основных классов и социальных групп населения МНР. В таком же русле проводятся исследования ученых по критике религиозной догматической проповеди буддизма вообще, ламаизма в частности.

В Институте математики работает специальная группа по изучению истории монгольской математики и астрологии. В институте народной медицины при Министерстве здравоохранения ведутся исследования по восточной медицине и фармакологии. Их результаты отражаются в коллективных работах и монографиях, в научных трудах Институты.

В центре АБМ исследуются направления и тенденции современного буддийского движения за мир и его насущные проблемы.

Таким образом, за последние годы буддологами МНР проделана немалая работа. Однако все же следует отметить, что буддологические исследования в МНР делают лишь свои первые шаги. Перед специалистами стоят большие творческие задачи. В настоящее время разрабатывается перспективный план и намечаются основные направления исследований по буддизму. Особое внимание следует уделить подготовке квалифицированных специалистов-буддологов. Необходимы углубленные текстологические и детальные комплексные исследования тибето- и монгольских буддийских источников-памятников. Предстоит еще много сделать для того, чтобы укрепить базу буддологических исследований в органическом отношении, сконцентрировать усилия ученых буддологов на решение условий проблем современной буддологии.

В реализации всех этих задач, в развертывании плодотворных

научных исследований в данной области, в повышении их на методологического уровня и практической результативности и значимость большого значение имеет сотрудничество с советскими научными учреждениями, помощь советских высококвалифицированных специалистов-буддологов. Нет сомнений в том, что настоящий симпозиум советских и монгольских буддологов явится важной вехой в деле налаживания более тесного сотрудничества между советскими и монгольскими учеными, занимающимися проблемами буддизма.

Ч. Жугдэр  
член-корреспондент АН МНР

#### О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ "АЗИАТСКОЙ БУДДИЙСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ Э. МИГ (АБКМ)"

Прошло четырнадцать лет со дня основания АБКМ. За прошедший период определились конкретные формы и направления деятельности движения. Такие организационные формы деятельности, как Генеральная конференция, сессия Исполнительного совета, заседания Международного секретариата, прочно утвердились и проводятся регулярно. Движение расширяется и по числу участвующих в нем стран. В настоящее время в 13 странах (Бангладеш, Вьетнам, Индия, Кампучия, Корея, Лаос, Малайзия, Монголия, Непал, Советский Союз, Таиланд, Шриланка, Япония) действуют 15 национальных центров, а также 3 постоянных комиссии. Значительно возрос международный авторитет движения, и сегодня оно близко к официальному признанию ООН в качестве международной неправительственной организации.

АБКМ представляет собой добровольно развернувшееся движение буддистов за мир, выражающее искренние чаяния последователей Будды об утверждении мира, справедливости, в защиту достоинства человека.

Главное направление и значение деятельности АБКМ состоит в том, что она способствует активному участию буддистов в современной общественной жизни, привлечению их к движению за мир, расши-

рению социальной базы современного движения в защиту мира, объединению усилий и сплочению прогрессивно настроенных буддистов, приверженных миру, справедливости и социальному прогрессу.

Движение преследует следующие цели и задачи:

- развернуть совместную деятельность буддистов Азии за утверждение мира в Азии и во всем мире;
- распространять и претворять в жизнь идеи мира, справедливости и человеческого достоинства на основе учения Будды;
- поддерживать и отстаивать национальную независимость, выступать против империализма, колониализма и неоколониализма;
- действовать за полное прекращение производства, испытания, хранения и применения ядерного и других видов оружия массового уничтожения в стремлении достичь всеобщего и полного разоружения;
- отстаивать права человека и навсегда избавить человечество от голода, нищеты, отсталости, расизма, социальной дискриминации, религиозной нетерпимости и притеснения религии.

Национальные центры АБКМ проводят работу по популяризации учения Будды о мире и спокойствии на земле, организуют конференции, митинги, семинары, встречи "круглого стола" на тему мира и разоружения, а также религиозные служения, посвященные всеобщему миру, собирают средства в фонд помощи пострадавшим в войне и т.д. Некоторые национальные центры издают бюллетени, книги, брошюры, в которых пропагандируется учение Будды и движение буддистов за мир.

За прошедший период со дня основания АБКМ состоялись шесть Генеральных конференций, несколько консультативных встреч руководителей АБКМ и ежегодных Исполнительных советов АБКМ. Кроме предусмотренных Уставом форм деятельности, по линии постоянных комиссий АБКМ проводились различные мероприятия. Так, в 1981 г. в Токио состоялась международная конференция в поддержку Специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН по разоружению, в 1982 г. в Коломбо проходил международный семинар на тему "Воспитание в духе мира", в 1983 г. в Токио состоялось заседание Комиссии АБКМ по разоружению.

Со дня своего основания АБКМ направляла свою деятельность

на благородное дело установления мира в Азии, особенно на прекращение кровопролитной войны в Индокитае, а также на разрешение конфликтов и спорных вопросов в других регионах мирным путем. Кроме того, АБКМ часто выступала с заявлениями по таким насущным международным проблемам, как расширение американских военных баз в Азии, решение правительства США начать полномасштабное производство нейтрального оружия, накопление новых видов оружия массового уничтожения и размещение в ряде стран Западной Европы новых американских ядерных ракет и т.д.

АБКМ организует различные мероприятия, приуроченные к дням, неделям и месяцам мира, которые отмечаются всей мировой общественностью, а также выступает с заявлениями, воззваниями, обращениями, горячо затрагивая на актуальные проблемы сегодняшней жизни.

АБКМ посылает своих представителей на многочисленные авторитетные международные форумы и конференции, среди которых можно отметить Всемирный конгресс миролюбивых сил в Москве в 1973 г., Международную конференцию против гонки вооружений и за упрочение разрядки в Хельсинки в 1976 г., Всемирную Ассамблею строителей мира в Варшаве в 1977 г., Всемирную конференцию религиозных деятелей за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами в Москве в 1977 г., первую и вторую Специальные сессии Генеральной Ассамблеи ООН по разоружению в Нью-Йорке в 1978 и 1982 гг., Всемирный Парламент народов за мир в Софии в 1980 г., Всемирную Ассамблею религиозных деятелей за разоружение в Токио в 1982 г., Всемирную конференцию "Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы" в Москве в 1982 г., Всемирную Ассамблею "За мир и жизнь, против ядерной катастрофы" в Праге в 1983 г. и т.д.

В своей деятельности, направленной на предотвращение угрозы ядерной войны, против гонки вооружений, АБКМ поддерживает тесные контакты с миролюбивыми религиозными и не религиозными, международными и национальными организациями и движениями. Здесь особо хочется отметить тесные деловые связи, которые сложились между АБКМ и Христианской мирной конференцией, буддийской конференцией европейских католиков, Всемирным Советом за запрещение атомного

и водородного оружия, Всемирным Советом Мира, Организацией Солидарности Народов Азии и Африки.

В своей деятельности за мир и разоружение АБКМ активно сотрудничает с ООН. В настоящее время она поддерживает постоянные контакты с Департаментом ООН по разоружению, Департаментом по политическим вопросам и по делам Совета Безопасности, Департаментом по информации, со специальным Комитетом ООН против Апартаида, а также ЭКОСОС, ЮНЕСКО и с другими специализированными органами ООН. АБКМ представлен статусом категории "С" при ЮНЕСКО.

Штаб-квартира АБКМ издает ежеквартальный журнал "Буддисты за мир", провозглашающий учение Будды о мире и спокойствии и благородную творческую деятельность буддистов, а также еженедельный бюллетень, отражающий текущую деятельность и работу ее постоянных комиссий и национальных центров. Штаб-квартирой АБКМ создано 4 документальных фильма о деятельности АБКМ. Издано около 40 названий книг, брошюр и плакатов.

Однако, следует признать, что национальные центры АБКМ охватывают всего лишь небольшую часть буддистов в своих странах. Они не расширяются, а сфера их деятельности узка; центры ограничены в финансовых средствах. Национальные центры и комиссии не проявляют достаточной активности, и в последние годы наблюдается тенденция к снижению активности движения в целом.

В чем причина создавшегося положения? По нашему мнению, это связано с тем, что реакционные силы мира во главе с нынешней американской администрацией начали оказывать давление и противодействие за мир в целях его подрыва. Они прибегают к разным средствам - отказ во въездной визе, угроза торгового заключения и физической расправы и т.д. Сегодня движение за мир пробивает себе дорогу в сложных условиях международной обстановки. В ряде стран Азии существует неблагоприятная политическая атмосфера для широкого развертывания движения за мир. Нельзя не учитывать при этом и значительного влияния политического сговора США и Японии, оказывающегося не только в странах АСЕАН, но и других странах азиатского региона. Эти обстоятельства негативно воздействуют на позиции буддистов, вынуждая их воздерживаться от участия в поли-

тической деятельности. С другой стороны, непоследовательность религиозных деятелей при встрече с трудностями тесно связана с ограниченностью их социальной позиции. В этих условиях они не всегда способны вести последовательную борьбу за дело мира, нередко отмежевываются от борьбы и занимают примиренческую позицию.

Кроме того, нельзя не отметить и того, что причины, мешающие успешному выполнению поставленных задач, кроются в значительной мере и в недостатках стиля работы АБКМ. Официальные документы, доклад, речи и печатные материалы АБКМ страдают недостаточной обоснованностью некоторых своих положений с точки зрения религиозной догматики и чрезмерно политически заострены.

Что касается дальнейших задач борьбы за достижение всеобщего мира и разоружения, то они вытекают из сегодняшней обстановки в мире. В сложной и беспокойной нынешней международной ситуации, когда угроза ядерного оружия возросла, а гонка вооружений становится безудержной, и над всей планетой нависла угроза ядерного конфликта, перу буддистским движением естественно, встает задача активизировать работу по реализации решений VI Генеральной конференции АБКМ, а именно:

- широко развернуть среди буддистов движение против войны, особенно против ядерной войны, что является наиболее актуальной задачей АБКМ;

- неустанно разъяснять и пропагандировать среди верующих причины возникающих конфликтов, роста напряженности в мире, а также объяснить неустранимые пагубные последствия ядерной войны;

- сконцентрировать усилия буддийской общественности на поисках путей и средств для создания благоприятной атмосферы взаимопонимания и добрососедства и отношениях между государствами, запрещения применения силы или угрозы силой, замораживания ядерного оружия на его нынешнем качественном и количественном уровне и последующим его сокращением и уничтожением в конечном итоге;

- оказывать последовательную поддержку антивоенной деятельности религиозных, нерелигиозных, национальных, региональных и международных организаций и движений и развивать тесное с ними сотрудничество;

- систематически повышать уровень буддийской образованности работников клуб-квартир АБКМ.

Совместное обсуждение проблем буддологии монгольскими и советскими специалистами, начало которого положено настоящим "круглым столом", представляется первым важным шагом в деле налаживания тесного сотрудничества в изучении буддизма, необходимость в котором ощущается с особой остротой в свете той существенной роли, которую играет буддизм в странах азиатского региона.

А.Д.Сухов

#### МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ БУДДИЗМА

Некоторые вопросы истории буддизма методологически значимы и обретают принципиальный характер в ходе идеологической борьбы. Это вопросы о его становлении и эволюции, взаимоотношении с социальным строем, уникальности буддизма как религии и т.д.

С точки зрения идеалистической методологии, само становление буддизма является произвольным, субъективным и обусловленным факторами объективного порядка. Иначе подходит к решению этого вопроса марксистское религиоведение. В настоящее время марксистская буддология конкретизирует ту социальную обстановку, в которой возник буддизм. Есть основания утверждать, что буддизм, так же как и христианство, возник в период, кризисный для рабовладельческой формации, когда в ее недрах происходило зарождение феодальных отношений. Буддизм появился на Индостане во второй половине I-го тысячелетия до н.э. в империи Маурьев. Рабовладение не только приобрело здесь зрелый вид, но отчасти начало и жить себя, о чем свидетельствовало возникновение зародышей будущих феодальных отношений (3, 148). Феодальный строй в Индии складывался на про-



стении нескольких последующих столетий, и именно в это время со-  
оршалось формирование и распространение буддизма. Это была та  
самая "революция умов", о которой писал Н.И.А. Град и которая в  
данном случае предшествовала феодальной эволюции. При изучении  
этого идеологического процесса напрашиваются определенные парал-  
лели со становлением христианства, что, кстати сказать, во многом  
способно облегчить изучение инкубационного периода обеих религий.  
Обе они, в частности, возникли в обширных империях, когда в рам-  
ках единой государственности существовали разнородные социальные  
напластования. Развитие и распространение буддизма было адекватно  
степени выразания новых социальных отношений.

Дальнейшая история буддизма достаточно прочно связана с раз-  
витием феодального общества: в различных районах Азиатского кон-  
тинента его усвоение происходит тогда, когда в этих районах на-  
ступает период формирования феодализма.

Для материалистического понимания истории, без которого не-  
возможен прорыв через различные ненаучные и антинаучные идейные  
конструкции, немалое значение имеет прослеживание и обратной свя-  
зи буддизма с социальным строем. Как и всякая вообще религия,  
буддизм является не только следствием развития социальных поряд-  
ков, но и их структурным элементом. Он концентрирует типичные про-  
явления общественного уклада, благодаря чему можно судить и о самом  
этом укладе.

Длительное существование феодализма на Востоке, его устой-  
чивость, а в ряде случаев и "зарегулированность", создававшая  
препятствия на путях формационной смены, обусловили консерватив-  
ность буддистских представлений, продолжительное сохранение ос-  
новных форм буддизма. В этом — основная причина его долгой устой-  
чивости, а не в обладали им какими-то особенно высокими социаль-  
ными и нравственными достоинствами, как утверждают его апологеты.

Но для абсолютизации устойчивости буддизма все же нет до-  
стоинств оснований. В своем историческом развитии буддизм под-  
чиняется тем же закономерностям, что и другие религии, переживая  
те же стадии, что и они. Любая религия вынуждена реагировать  
на те перемены, которые возвращаются в окружающей социальной сре-

де, как бы ни были прочны ее традиции. Вместе со сменой социаль-  
ных порядков религиозные системы или уступают свое место другим,  
или претерпевают существенную перестройку, трансформацию.

Р XVI в. в Европе Реформация возвестила о появлении буржу-  
азной разновидности христианства, что явилось следствием разви-  
тия буржуазных общественных отношений. Реформационные идеи и дви-  
жения обнаруживают себя и в буддизме, хотя по целому ряду причин  
проявляется это со значительно меньшим ослеплением по сравнению с Западной  
Европой и имеет меньшую выраженность, чем в христианстве.

Появление на арене мировой истории научного коммунизма и ре-  
ального социализма, ставших неотъемлемыми элементами социальной  
действительности, вызвало реакцию буддизма на эти принципиально  
новые для него явления. Исследования попыток к каким то ни было об-  
разом сочетать религию и социализм выявляют своеобразные комп-  
лексы, которые принято называть религиозным социализмом. Наряду  
с христианским и исламским социализмом в современном мире существ-  
ует и буддийский социализм.

Как и весь религиозный социализм, буддийский социализм не-  
однороден. В нем можно выделить два основных направления. Одно из  
них, подобно некоторым другим явлениям современного мира, лишь  
прикрывается термином социализм и к действительному социализму  
не имеет никакого отношения. Оно насквозь демагогично и представ-  
ляет собой одно из проявлений социальной мимикрии в современном  
мире.

Другое направление в буддийском социализме существенно от-  
лично от первого. Его можно обозначить — по аналогии с левым хри-  
стианским социализмом — как левый буддийский социализм. Немалое  
число его приверженцев поддерживает марксистскую программу соци-  
ального переустройства, хотя и старается использовать для ее обо-  
снования религиозные категории. Их нередко можно встретить в чис-  
ле союзников международного коммунистического движения или сочув-  
ствующих ему. Ориентация левых буддистов на социализм вполне ис-  
кренна.

Существование различных форм религиозного социализма — сви-  
детельство той тяги к социализму, которая существует в широких

кругах современных верующих. Религиозный социализм проявляется на обоих уровнях общественного сознания - в идеологии и социальной психологии. На идеологическом уровне он, как правило, достаточно четко оформлен в виде конкретных идейных платформ; на уровне общественной психологии может образовываться стихийно, часто бывает аморфен.

В.И. Ленин писал: "Положение: "социализм есть религия" для многих есть форма перехода от религии к социализму, для других - от социализма к религии" (2, 423). Резко критикуя ревизионистские отклонения от социализма к религии, В.И. Ленин совсем иначе оценивал движение по тому пути, который направлен от религии к социализму.

В современном мире сторонники и противники международного коммунизма как ведущей силы совершающегося социального обновления характеризуются сложной гаммой цветов и оттенков. Среди его противников клерикальные антикоммунисты различных конфессиональных направлений, в том числе и буддисты, среди сторонников - левые группы верующих, опять-таки включающие в себя буддистов.

Буддизм относится к типу наднациональных религий. Эти религии распространяются не среди какого-то одного народа, они сравнительно легко преодолевают национальные границы. Наднациональные религии - принадлежность феодализма, а затем и капитализма. Все они относятся к одному типу, но каждая из них обладает некоторыми особенностями, связанными лишь ей. Принадлежность подобных религий к единому типу и их наднациональность делают их до известной степени взаимозаменяемыми, и ареал каждой из них формируется в ходе "конкуренционной" борьбы между ними. Победы и поражения при этом перемежаются, религия может завоевывать новые или утрачивать приобретенные, а то и исконные пространства.

Появившись первоначально в Индии, буддизм впоследствии вышел далеко за ее пределы, освоив обширные территории в Азии. Некоторые из них, однако, он не смог закрепить за собой. В противоборстве с исламом он не смог удержать Среднюю Азию и Индонезию, и его конкурент приобрел здесь господствующее положение. Был вытеснен буддизм и со своей родины - Индии, где его место занял

индуизм.

Наряду с христианством и исламом буддизм стал религией, завоевавшей наибольшее пространства. Это уже не просто наднациональные религии; их справедливо называют мировыми. Крупнейшими являются они и по числу приверженцев.

Хотя линии разграничения между такими религиями, как буддизм, христианство и ислам не были неподвижными, но нельзя все же рассматривать их и как произвольные. Мировая религия - принадлежность определенного региона. Буддизм утвердился в конечном счете в восточной части Азиатского континента, став наряду с исламом и индуизмом крупнейшей религией Востока. Его существование здесь было закреплено еще и традицией, мощным фактором стабилизации и консервации любой религии.

Ф. Энгельс выделял среди религий две большие группы; он противопоставлял друг другу "стихийно возникшие религии", являющиеся наиболее древними, и "искусственные" (I, 306). Именно к последней группе вместе с христианством и исламом принадлежит буддизм. При его общей характеристике нужно непременно учитывать, что это не только мировая, но еще и "искусственная" религия.

Конечно, и искусственные религии, как и их исторические предшественники, формируются не без влияния стихии, и, конечно, не зависят от чьей бы то ни было доброй или злой воли. Но уже на стадии своего становления они испытывают воздействие не только стихии, но и искусственного вмешательства. При зарождении и последующем развитии этих религий выдвигаются идеологи, хотя их действительность и не действует, само собой разумеется, историческим произволом. Чем дальше, тем больше эти религии обрывают религиозной, теологической литературой. Искусственные религии имеют сложную структуру: наряду с комплексом специфических религиозных идей о сверхъестественном, им свойственны совершенно определенные нравственные принципы или доктрина (религиозная нравственность), или руководствуются теми или иными политическими и философскими идеями (религиозная политика и религиозная философия). Короче говоря, роль субъективного фактора в этих религиях, как никогда прежде, велика.

Не без воздействия субъективного фактора буддизм, будучи изначально феодальной идеологией, дал и свои буржуазные разновидности, а затем - в некоторых своих проявлениях - стал даже искать о такты с идеологией социалистической. Современный буддизм продолжает дифференцироваться и требует дифференцированных оценок. Дело прежде всего в том, какими социальными намерениями руководствуется та или иная группа буддистов, какие социальные цели и задачи она перед собой ставит, какие социальные ориентиры избирает.

#### Литература:

1. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. - т. 19.
2. Ленин В.И. Полн. собр. соч. - т. 17.
3. Бондарь-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев.- М., 1973.

К.М. Герасимова

#### О МЕХАНИЗМЕ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ В БУРЯТСКОМ ЛАМАИЗМЕ ХУШ-нач. XX в.

Вопрос о социальной функции религии и церкви может рассматриваться как в аспекте общих закономерностей соотношения надстройки и базиса, так и в конкретном историческом анализе практического осуществления надстроечной функции религии в данном обществе. Для исторического аспекта исследования этого вопроса необходимо учитывать структуру религии в целом. Религия - это сложная полэлементная и полифункциональная система, устойчивость которой обуславливается взаимным единством разнородных элементов, функции которых в механизме социального управления также неоднозначны. В популярной атеистической литературе надстроечная функция религии нередко рассматривается односторонне - в русле политических интересов эксплуататорских классов и как орудие духовного насилия для стабилизации режима классового господства. Однако устойчивость идеологической надстроечной системы предполагает определенную увязку социальных и духовных интересов как верхушеч-

ных, так и "низовых" слоев общества. Анализ социальной функции религии должен учитывать значение материальной и общественной деятельности трудящихся масс в историческом процессе, для чего необходимо рассмотреть роль всех структурных элементов религии по отдельности и их совокупное значение в системном единстве.

К основным структурным элементам ламаистской религии относятся церковная организация со всеми звеньями ее административной системы, включая управление мирским приходом, идеологию - богословскую доктрину и популярные верования, культовую практику - храмовую и бытовую обрядность. Социальная роль каждого из этих компонентов ламаистской религии имеет свою специфику. Значение первого из них прослеживается на всех стадиях распространения и внедрения буддизма в общественные системы народов Тибета, Монголии, Калмыкии, Тувы и Бурятии. Общие, повторяющиеся черты этого процесса выявляют социальную основу принятия новой религии. Как правило, инициаторами смены религии были господствующие классы. Пропагандистские качества мировой религии служили идеологическим подспорьем для политической консолидации тех верхушечных слоев общества, чья деятельность была направлена на создание централизованных феодальных государственных объединений. При этом основной задачей начального этапа распространения новой религии была не проповедь верования, а формирование организационной базы церковной системы, которая создавалась прежде всего в уделе правящего княжеского дома, в ставках предводителей ведущих феодальных кланов. Церковные должности церковной иерархии занимались сыновьями и ближайшими родственниками правителей феодальных уделов. Первостепенной заботой было также материальное укрепление новой религии: так, ламаистским монастырям выделялись скот, земельные наделы, люди, обязанные чести феодальные повинности в пользу духовенства и монастырского хозяйства. Церковный приход становился феодальным уделом, полной базой для социальных и политических интересов верхушки феодального общества.

В повседневную жизнь трудящихся низов феодального общества новая религия вводилась не сразу; рядовая масса была или индифферентна или долго и упорно сопротивлялась введению новой веры.

Иногда процесс реального внедрения ламаистской религии в быт и сознание рядовой массы населения затягивался на столетия, и, как правило, это был компромиссным. Индийский буддизм видоизменялся, приспособляясь к социально-культурным условиям другой этнической среды. В Тибете, Монголии и Бурятии сложилась национальная или региональная форма буддизма, именуемая ламаизмом, административная, идеологическая и культовая система которого должна была соответствовать социальному строю и ведущему экономическому укладу феодального общества, образу жизни народных масс, их миропониманию, традиционным обычаям и верованиям.

Административная система ламаистской церкви складывалась по типу социальной организации данного общества. В Тибете и Монголии монастыри с их приходским ведомством, т.е. землей и людьми, прикрепленным к земельным наделам, сами были феодальными княжествами, верхушка монастырского духовенства по всем социальным и экономическим параметрам относилась к классу феодалов. В Бурятии административная и финансово-хозяйственная система ламаистской церкви отражала специфику бурятского феодализма с его незавершившейся к концу XVII - началу XVIII в. политической и государственной консолидации ойонства, отсутствием фиксированной феодальной собственности на землю и людей, сохранением роли общинных структур в большей степени, чем это наблюдалось в азиатских странах развитого феодализма.

Топография и количество бурятских ламаистских монастырей определялись составом рода и расселением этнических групп бурятского народа. Основание нового монастыря (дацана) оформлялось как решение сходки рода, т.е. как решение той или иной этнической группы оговаривать свои родовые дацаны. Структура приходской общины мирян и монастырской общины духовенства первоначально определялась родовым принадлежностью мирян и монахов. Управление, регулирование исполнения приходских обязанностей мирян находились, с одной стороны, в руках родовых старейшин и начальников, а, с другой, в руках духовенства в лице должностных представителей монастырской администрации, ведавших всеми хозяйственными полномочиями приходского населения.

Первоначально основной базой приходских ведомств бурятских дацанов была генеалогическая патрилинейная родовая общность этнических групп различных "племенных" объединений хоринских эхиритских, булагатских, а также монгольских по происхождению этнических групп селенгинских бурят. Во второй половине XIX в. принцип этнической родовой общности даже в рамках "административного рода" постепенно стал вытесняться практическими потребностями соседской территориальной общности; родовое деление дацанского прихода в последней четверти XIX в. повсеместно сменилось территориальным членением.

Общинные структуры бурятского общества XVII-XVIII вв. давно уже не относились к социальным формам доклассового общинного родового строя, но и не были административной единицей русской системы управления с ее установкой на "родовой принцип" в организации территориальных ведомств "инородцев" Восточной Сибири. Бурятские "административные роды" в определенной мере соответствовали этническим группам с их традиционными родовыми наименованиями, за исключением селенгинских родов монгольского происхождения, этнический состав которых насчитывал более 80 компонентов. В Забайкалье после разграничения владений России и Китая в первой трети XVIII в. остались разнородные, малочисленные, ослабленные группы этнических и политических общностей, которые возникали, распадались и вновь складывались в ходе постоянных военных столкновений между кочевниками Центральной Азии. Эти выходцы из Монголии в Забайкалье пришлое консолидировались на иной политической основе, приспособляясь к административной системе Российской государственности. Их "родовые" наименования были условной административной маркировкой, тем не менее у селенгинских монгольских выходцев в Бурятии стали складываться новые генеалогические общности по родословным линиям от тех "отцов", которые осели в Забайкалье после многочисленных миграций. Соединение в бурятском "административном роде" создало для них новый и более устойчивый вид общности, в которой действовали различные факторы - хозяйственные, этнические, территориальные административно-ведомственные, вероисповедные и политические.

В консолидации монгольских выходцев в определенные группировки, принятие ими соответствующих "родовых" наименований, вероятно, действовали традиции не только феодальных сеньориально-вассальных объединений, но и определенной этнической близости. Административная деятельность русской администрации на какой-то срок законсервировала родорече обособления в бурятских ведомствах, но не могла приостановить исторические изменения их первичных функций. Экономическое развитие бурятского общества разрушало патриархальные перегородки, приводило к образованию социально-экономических общностей другого типа. Но в организации религиозного, семейного и общественного быта в рамках общинных структур традиции родоплеменных, этнических обособлений бурят сохраняли свое значение даже в давнее время. Это свидетельствует о том, что значение общинных структур не ограничивалось их функцией земельной организации или какого-либо иного хозяйственного, производственного коллектива.

Родорече деления этнических групп бурят были сопряжены с экзогамными запретами в семейно-брачных отношениях, с различиями в материальной культуре, языке, обычаях и обрядах жизненного и природно-хозяйственного циклов. Характер культурного сообщества в религиозных отправлениях косвенно отражает структуру общинного коллектива: определенная часть обрядов (например, культ предков, особенно шаманских) совершалась кругом лиц патрилинейного родства, ведущих свое происхождение от одного генеалогического предка; в семейной обрядности жизненного цикла участвовали родственники по отцовской и материнской линиям родства; в общественных культах участвовало все население данного поселка или местности независимо от родовой принадлежности. Надстроечные функции общинных структур - это не только их органы управления или политическая организация, но и двусторонняя регламентация семейного и общественного быта первичных ячеек общества, взаимоотношений половозрастных групп, охрана социального статуса определенных категорий семейно-родового коллектива, воспитание норм поведения и морального сознания, формирование и передача хозяйственных и производственных навыков, регламентация хозяйственных занятий,

потребления продуктов, отношения к окружающей природной среде, сохранение и передача родовых генеалогий, легенд, преданий, фольклора, песен, танцев, традиционных приемов прикладного искусства и т.д. Этот традиционный механизм регуляции всего уклада общинно-родового быта складывался исторически со времен доклассового общества и в значительной степени он действовал посредством сакрализации основных устоев образа жизни. И поскольку те или иные обрядовые традиции обслуживали и воспроизводили исходные, основополагающие жизненные материальные и духовные интересы трудовой массы народа, они сохраняли свою ответственность на различных этапах исторической эволюции социальной организации общества.

Политические интересы господствующей верхушки общества сами по себе не могли обеспечить массовое принятие ламаистской религии. Проповедь идейных основ нового вероучения на первых порах была бессильной и безрезультатной. Популярность в народе не завоевывалась привилегированным положением церкви и духовенства, союзом с господствующим режимом, поддержкой светской власти. Механизм политического насилия обеспечивал внешний социальный статус ламаистской церкви, но не давал полной победы в противостоянии с автохтонными верованиями. На начальной стадии конфессионального становления ламаистской религии буддийский храмовый культ сосуществовал, как правило, с добуддийской бытовой обрядностью населения. Традиционная бытовая обрядность - многовековая, устойчивая, автономная система, ее социальная база - семья, общинно-родовая, семейно-родственный или корпоративный клан, ее истоки - тысячелетние представления о факторах жизни и смерти, результативности разносторонней деятельности человеческого коллектива в определенной природной и социальной среде; ее механизм обусловлен объективными социальными и духовными потребностями людей в обрядовом оформлении брака, деторождения, смерти, обрядовым обеспечении житейского благополучия, здоровья, долголетия, плодovitости и успеха трудовой деятельности.

Реальное утверждение ламаизма в сознании народных масс началось в тот период, когда церковь попыталась овладеть стихией



материальных, социальных и духовных интересов путем переработки и введения традиционных обрядов природно-хозяйственного и жизненного циклов в культурную систему ламаизма. Использование традиционного механизма сакрализации основных устоев жизни и деятельности народных масс, ламаистская церковь укрепила свои позиции, не разрушая полностью тысячелетних традиций духовной культуры народа, устойчивых стереотипов регуляции семейного, хозяйственного и общественного бытия населения. Культурную систему развитого ламаизма можно считать историческим итогом процесса вживания инонациональной космополитической по тенденции мировой религии в конкретную этническую среду.

Культурная система ламаизма разнородна, в ней выявляются несколько урсулов: храмовый культ для духовенства в его открытых и закрытых формах, храмовая обрядность массового характера для мирян, бытовая обрядность вне храма — семейная и общинно-родовая или общинно-территориальная. Основная храмовая обрядность связана с буддийскими и ламаистским верованием, культом Будды Шакьямуни, будущего будды Майтреи Цзонхавы — исторического деятеля, основателя ламаизма желтошапочного толка. Но сроки больших храмовых праздников массового характера были связаны с традицией календарных обрядов. Малые храмовые молебствия обслуживали религиозные потребности верующих в их чаяниях на долголетие, здоровье, спокойную, обеспеченную жизнь в этом и будущих перерождениях, спасение души от мучений в загробном мире.

Почти вся бытовая ламаистская обрядность не имеет буддийского происхождения, она представляет собой результат ассимиляции традиционных народных верований и обрядов в различных регионах распространения буддизма в Азии. В ламаистском культе бытового уровня сохраняется основа традиционной мотивации обрядов — моление о хорошей, то есть, материально обеспеченной жизни, не омраченной болезнями, смертью, стихийными природными и социальными бедствиями, военными нашествиями врага. Эта мотивация не имеет ничего общего с догмами космополитической буддийской доктрины о мучениях земной жизни, ложности идеалов и ценностях чувственных радостей обреченного бытия человека. Структура ламаистского

обрядового текста в его вербальной и практической частях безусловно изменялась в процессе развития религиозной системы ламаизма; первоначально она почти не отличалась от небуддийских обрядников (за исключением инкорпорации формальных авторитетов ламаистского культа), наиболее основательная переработка была проведена в 17-18 веками желтошапочной секты, гелугпа, но и в такой редакции обрядовые тексты сохранили традиционную прагматическую житейскую мотивацию, те догматические понятия буддизма, которые вводятся в структуру обрядника, используются в основном в качестве магических заклинаний. Истина учения Будды, истина учения о дхармовой сущности, истина учения о дхармакаме и шуньяте обладают великой магической силой благодаря своей категоричности неоспоримой, конечной правды. Их магическую мощь призывают для изгнания, запугивания, уничтожения злых духов, вполне конкретной нечистой силы традиционных верований, а не только абстрактного духовного зла, вроде злобы, невежества и любострастия.

Индийский буддизм в течение многовекового приспособления к социо-культурной среде Тибета существенно модифицировался во всех звеньях религиозной системы. Здесь возникли свои культурные концепции, отвечающие запросам феодального общества данного этноса, сложились пропагандистские и практические приемы обращения шаманистов в буддийскую веру. Ключевая позиция в религиозных обычаях народов Центральной Азии принадлежит культу индивидуальных, семейных, родовых, общинных покровителей людей. Ламаистская церковь ассимилировала эту категорию небуддийских божеств, но подчинила их главенству, почему разряду индийских хранителей буддийской религии и тем самым обосновала зависимость житейского благополучия людей от степени процветания буддийской религии, степени религиозности мирян и их заслуг перед религией, церковью и духовенством. В тибетском ламаизме культ буддийских хранителей религии (культ срума) получили универсальное развитие, он вытеснил в роли главного инструмента ассимиляции народных верований, заменил семейный культ шаманских огонов, внедрился во все виды семейной и нехрамовой общественной обрядности, связал бытовую обрядность с храмовой и большими церковными праздниками. Если ос-

Основной идеей дацанского культа "хозяев местности" был этническое и социальное единство родовой и территориальной общины, то ведущая установка культа хранителей буддийской религии - идеологическое утверждение истинного порядка в обществе, который обеспечивается верховным авторитетом церковной и светской власти, процветанием религии в результате благонаравия, благодетия, наблюдности и щедрых приношений мирян.

Система ламаистского храмового и бытового культа в Бурятии отражала основные социальные связи человека и того семейно-родственного и общинного коллектива, членом которого он являлся; в свою очередь эти низовые ячейки социальной структуры общества были вписаны в ведомственную иерархию административно-политического управления коренным населением края. Общинно-родовые формы организации семейной, хозяйственной и общественно-клановой жизни рядовой массы тружеников использовались в управленческой системе административных родов по линии хозяйственных, фискальных повинностей и прочих общественных обязанностей народа.

Дацаны внедрялись в общинные связи мирян, учреждая главные приходские обо (культовые места жертвоприношений локальным божествам - "хозяевам местности") и выбирая для этого наиболее давние и популярные родо-племенные культы, а "родовые начальники" во главе с тайшей - главой Степной думы - стремились придать молебствиям на такие обо статус официального культа, на отправление которого собирался особый вид налога. Обязательный семейный культ хранителей религии и мирянского благополучия людей (культ струнма) был тесно связан с устоями патриархальной семьи и кооперирован с почитанием семейных предков; божественный покровитель главы семьи считался общим для всех ее членов, он передавался по основной линии генеалогического родства, т.е. старшему сыну. Дочери выходя замуж, переходили под защиту богов - покровителей своего мужа. Таким образом, крупные родовословные получали ламаистское культовое подкрепление. Сам по себе культ струнма не носил ни родового, ни общинного, ни этнодифференцирующего характера. Прежнее культовое сообщество на базе родовой общины распадалось

на семейные ячейки, но ритуальное единство воссоздавалось в рамках дацанского прихода на базе общих культов, этнически недифференцированных. Территория прихода опделялась расселением этнических групп, родо-племенных подразделений "административного рода", а структура ламаистской общины первоначально создавалась по родовым подразделениям прихода. Поэтому дацанам (ламаистским монастырям) приходилось учитывать религиозные традиции этнических групп населения и прихода - это выдвинуло в ламаизации шаманистских локальных культов, в организации ежемесячных храмовых молебствий в честь струнма - покровителей дацан, его аймачных храмов, всего населения данной местности, в которых должны были участвовать главы семей. Общие торжественные жертвоприношения в честь струнма проводились в такие церковные праздники, как новогодний курал и летний цам - обрядовый мистериальный танец лам в масках гневных хранителей веры из разряда первостепенных "больших" струнма. Кроме того, любой церковный праздник, храмовое богослужение завершалось чтением молитв и жертвоприношением в честь струнма, как и все бытовые обряды - похоронный, свадебный, лечебный и хозяйственный магича и т.д.

Идеологический компонент структуры ламаистской религии также неоднороден. Самым богословием признано деление по меньшей мере на два уровня: доктринальная теория или богословское учение для различных категорий духовенства и, во-вторых, популярное вероучение для религиозной пропаганды среди мирян. Рядовым мирянам не положено было знать буддийские истины во всем объеме доктринального учения, но последнее не было общедоступным и для всего контингента духовенства, которое разделялось на категории по степеням духовного посвящения, богословских званий и должностных чинов. Для познания высших "теоретических" разделов тантристского буддизма необходимы были долгие годы учения, прохождения предварительных курсов, получение определенных богословских званий и степеней духовного посвящения. Не менее длительным было постижение буддийской доктрины по разделам "Ашадхарма" и "Виная". Иными словами, доктринальное учение по кругу своих адептов было элитарным, и его нельзя считать массовым вероучением, идеологией

реального вероисповедания данного народа. Если доктринальное теоретическое богословие было исключено из массовой религиозной пропаганды, то могло ли оно играть непосредственную роль в механизме социальной регуляции, могло ли оно быть непосредственной идеологической санкцией данного общественного строя?

Догматическое обоснование высших идеалов буддийского спасения базируется на отрицании ценностей обыденной жизни. Сущность бытия человека определяется как "шуньята" или нереальность, неистинность, невечность, изменчивость и бренность той действительности, которая представлена человеку в показаниях его чувственного восприятия. Обоснование "дхарма шуньяты" и "дудгалы шуньяты" ("нереальности" земного мира и личности человека) неприемлемо для религиозного воспитания рядового верующего и оно не дает социального импульса для благонаравия и подчинения властям. Как сказал один из представителей бурятского ламаистского духовенства: "Зачем простому человеку объяснять шуньяту, дхармакаю, нирвану? Для него шуньята - это страшно, а нирвана и дхармакая непонятны. Если жизнь пуста, ложна и бесцельна в житейском плане, тогда зачем стремиться к соблюдению порядка, о чем молиться, для чего грустить?". О том, что из религиозных истин можно и нужно знать рядовому верующему, определено в "Ламримченпо" Цзонхавы, излагается в адаптированных пересказах этого трактата и во многих популярных сочинениях для устной проповеди и для чтения в семейном кругу.

Непосредственную идеологическую надстроечную функцию несут популярное вероучение как изложение общих законов бытия и смысла жизни человека, популярная религиозная этика или учение о моральных нормах и правилах благонаравного поведения мирян в обществе и семье. Популярное вероучение сакрализирует социальную иерархию истинным порядком жизни и, следовательно, ее благом считается подчинение "низших" - "высшим", "младших" - "старшим". К числу "высших" и "старших" в обществе отнесены ламы и светские начальники - нойоны, в семье - мужчины, в общине - родовые старейшины и старики. Краеугольное положение популярного вероучения - воспитание безоглядного слепого почитания, благоговения перед

духовенством. Лама для мирянина - это святая святых, основа основ, в нем воплощены все главные ценности буддийской религии: Будда, учение и община. Основной долг мирянина - веритьяся душой, телом и словом этим "трем драгоценностям", почитать их не только в сознании, помыслах и убеждениях, но и действием, практикой, т.е. отдавать детей, труд, время, деньги, скот, любое имущество церкви и, если нужно, то и жизнь.

Основа популярной этики ламаизма - вера в существование бессмертной души и ее перерождение или телесные перевоплощения в новых жизнях, вера в существование кармы - трансцендентального закона возмездия за грехи и вознаграждения за добродетели. Таким образом, судьба человека ставится в прямую зависимость от соотношения грехов и добродетелей, понятие о которых связано с социальными нормами данного общества. Общие нормы человеческого общества присутствуют в моральном кодексе ламаиста. Более того, они составляют его исходный материал, но им придается особая целенаправленная окраска: грешно умирать, но убийство духовного лица наказуется по высшей шкале кармического закона; грешно воровать, лгать, оскорблять, но это становится особо тяжким грехом, когда действие направлено против духовенства. В сочинениях бурятских богословов номинально различаются правила религиозной и гражданской морали, но содержание дидактических брошюр свидетельствует о стремлении к ламаистской кодификации правил патриархально-родовой морали, социально-нравственных норм, сложившихся на стадии формирования феодального общества, о стремлении соединить абстрактную буддийскую мораль с устами социальной жизни бурятского этноса. Статус духовенства, будд, богов особо охраняется, сакрализуется, но к числу лиц, чей авторитет, положение и интересы грешно подрывать и нарушать, подключаются и "знатные", "высшие", "благонаравные и мудрые", родители и родственники.

Популярное вероучение в отличие от доктринальной догматики не говорит о страданиях как извечной сущности сансарного бытия, не отрицает ценность самой человеческой жизни, ее материальные блага и житейские чувства: радости, телесную красоту, идеалы знатности и богатства; оно акцентирует страдания плохих перерож-

ний - в аду и мире животных, говорит о беспомощи эти человека перед лицом неминуемой смерти и загробной расплаты за грешные деяния. Идеалы хорошей жизни в мире людей рисуются как основная цель деятельности человека, но все эти блага являются результатом кармической награды за добродетели. Основная цель религиозного спасения мирян не достижение нирваны и совершенства будды или бодхисатвы, а накопление "заслуг" - добродетелей для обеспечения хорошей жизни в будущем перерождении в мире людей. Благополучие, добродетели - это единственное средство управления своей судьбой, но и в этом человек не свободен: один из важнейших показателей вероучения - положение о том, что без помощи ламы-учителя и наставника рядовой человек не может достичь религиозного спасения и благополучия в этой и будущей жизни. Основная цель религиозного воспитания мирян - внушение веры в прямую зависимость всеобщего благополучия людей от их религиозного благополучия и материальной поддержки религии. Даже нормальное функционирование природной среды без засух, губительных ливней, града, заморозков, землетрясений, наводнений объясняется уровнем религиозной нравственности верующих. Обилие грехов ослабляет силу богов и добрых божеств и, наоборот, вооружает силы зла, поэтому происходят катастрофические и аномальные явления в природе. Следовательно, порядок в мире людей и в природе зависит от уровня добродетелей, которые умножают силу добрых божеств.

Конкретный анализ структуры конфессии, как реального массового вероисповедания, обнаруживает мощное влияние на все компоненты системы мировой религии народной стихии: образа жизни народных масс, их непосредственных житейских нужд, миропонимания, социальных и духовных потребностей, традиционных обычаев и верований, сформированных в первую очередь образом жизни в конкретной социальной и природной среде. Разнородность элементов системы мировой религии объясняется характером социальной структуры антагонистического общества. Если учитывать только монастырский, церковный уровень доктринального учения и культа, то невозможно будет понять специфику религиозных форм буддизма, и, следовательно, выявить закономерности взаимосвязи базисных и надстроечных

элементов в конкретной исторической форме общества. Надстроечную функцию мировой религии нельзя рассматривать только в аспекте политических и экономических интересов господствующей верхушки общества. В системе идеологического обеспечения отношений господства-подчинения социальные и духовные традиции и потребности трудящихся "низов" должны находить свое превратное отражение и удовлетворение. Формула "религия - опиум народа" обозначает социальное порабощение трудящихся "низов", неосознаваемое ими, оправдываемое как искомый порядок вещей в этом мире.

Идейный фонд средневековой религии отражает общий уровень умственной культуры данного времени, процесс развития или состояния теоретического мышления в условиях господствующего положения религиозной идеологии в духовной культуре общества. Буддологическим философским и историко-социологическим исследованиям необходимо планомерное изучение источников для выявления исторической эволюции, модификации канонической доктрины буддизма в его региональных, национальных формах, а также понимание соотношения доктринального и массового уровней религиозной идеологии.

#### Литература

1. Ламаизм в Бурятии XVII - начале XX в. Структура и социальная роль культовой системы.-Новосибирск, 1983.
2. Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии.-Новосибирск, 1981.
3. Цыбиков Г.Ц. Лам-рим чен-по.-Владивосток, 1913, т. I.
4. Tucci G., Heissig W. Die Religionen Tibets und der Mongolei. - Stuttgart, 1970.



Т.Д.Скрянина-Лова

### ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА НА МОНГОЛЬСКУЮ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ XVI-XVII ВВ.

Проникновение буддизма в монгольскую среду в XVI в. изменило представления монголов о государстве и правителе. Изучение конкретного применения буддийской концепции власти в политической практике может способствовать пониманию социально-политических процессов в Монголии рассматриваемого периода, который считается вторым этапом распространения буддизма. Первый связан с утверждением монгольской маньчжурской династии на китайском троне. Тогда же во второй половине XIII в. - Пагва-лама, государственный учитель при монгольском императоре Хубилае, основателе династии, объявившем буддизм государственной религией, сформулировал в рамках буддийского учения концепцию государства, нашедшую официальное признание. По мнению исследователей им была создана основная часть "Цагаан туу" (5), определявшей в качестве основного принципа функционирования государства союз светской власти и духовного авторитета.

После изгнания монголов из Китая в 1368 г. и в течение длительного периода феодальной раздробленности значение буддизма как официальной идеологии было элиминировано, буддийские монахи сохранялись в качестве грамотеев и посланцев. Возрождение буддизма в XVI в. определялось не только внешним фактором - поисками тибетскими иерархами, представителями различных школ сторонников за пределами страны в борьбе за власть, - но и внутренней необходимостью. Характеристике последней и посвящена данная статья.

Монгольское государство XVI-XVII вв. не было централизовано, в нем не существовало единой, управляющей всей страной администрации. Феодалы, возглавлявшие отдельные владения, соперничали между собой и периодически находились в оппозиции к центральной власти. Последняя все же имела номинальное значение, поскольку в ее носителе, т.е. всемонгольском хане, выражалось единство монгольского государства. В первой половине XVI в. Бату-Мункэ - потомку Чингис-хана - удалось объединить большую часть монголов,

возродить идею монгольской империи, после чего он назвал себя впервые в письме к китайскому императору "великим каньским хаганом" (да-кань-хаган), титулом, который в монгольской традиции закрепился за ним как имя Даян-хан (1460 - 1543). Объективная тенденция к консолидации Монголии имела место и после раздела Даян-ханом Монголии между сыновьями. Главное достижение политической практики состояло в закреплении выработанного монгольской традицией принципа передачи власти.

Вопрос единства власти был решен в добуддийской монгольской политической культуре давно. В "Сокровенном сказании" (1240) говорится: "Разве для того существуют солнце и луна, чтобы и солнце и луна сияли на небе разом? Так же и на земле. Как может быть на земле разом два хана?" (2, 142-146). При этом государство уподоблялось человеческому организму, где хан сравнивался с головой (2, 82, 402). Что касается правил престолонаследия, то изучение генеалогий в монгольских хрониках XVII в. позволяет заключить, что к моменту второго этапа распространения буддизма в Монголии там безусловно действовал принцип приморденности согласно традиции. В монгольских летописях XVII в. не содержится рассказов о выборах или обсуждении претендента на престол, фраза хроник всегда стандартна: "на великий престол воссел", "сидел на ханском престоле" (3, с.289, 290).

Ханом мог быть тот, кто обладал "силой"<sup>1</sup>. "Не имеешь силы, так незначителен и ханом быть" (2, с.186). Эта сакральная сила неотделима от силы Неба, усиливается ею, поскольку правитель состоит с ним в связи. Письменная традиция монголов относит первое проявление высшей санкции на правителя и рождение Чингис-хана ко времени их тотемного предка Борте-Чино, который родился "по изволению Вышнего Неба" (2, с. 79).

Был сыном Неба и Бодончар, родившийся у Алан-Гоа после смерти

<sup>1</sup> Понятие "сила" в системе монгольских традиционных представлений аналогично силе "де" императора в китайской политической культуре.

ти ее мужа Добу-Моргэна: "Эти словеса отмечены печатью Небесного происхождения... Когда станут они ханами над всеми, вот тогда только и уразуеют все это простые люди" (2, с.81).

Именно благоволение Неба помогает Чингис-хану в создании империи: в "Сокровенном сказании" мы наблюдаем многочисленные случаи проявления помощи и покровительства Неба Чингис-хану и в противовес этому Небо наказывает противников Чингис-хана, мешающих ему в созидательной деятельности (2, с.107, 246).

После смерти Чингис-хана и распада созданного им государства сама идея монгольской империи сохраняется. Этому способствовала ориентация средневекового сознания на прошлое, когда современную историю координировали по какому-либо историческому событию, например, монголы по Чингис-хану и его империи. Счет велся на поколения, при этом векой в поколении является законный наследник верховных прав Чингис-хана. Эта форма счета хронисты соблюдали даже в том случае, когда примогенитурный принцип передачи власти рушался: они восстанавливали недостающие звенья, как это видно по летописям XIII в., описывающим события XVI в. К Мандухай-хатун обращаются с такими словами:

Если пойдешь за потомка хагана

По защитой Неба-владыки ты будешь,

Провить станешь всем своим народом... (3, с.278).

В данном случае речь идет о Бату-Мухале, будущем Даян-хане, отцом которого был Болку-джинон, не имевший титул "хана" (3, с. 276), и наименование Даян-хана потомком хагана - характерная для монгольского сознания ретроспекция. Даян-хан - потомок Чингис-хана с естественным получением благодаря покровительству Неба прерогатив власти, которые вместе со званием "хан" получают его старшие потомки.

Хан потомок Чингис-хана, верховный правитель монголов, наследующий под защитой Неба, согласно монгольской добуддийской политической традиции, определявшей политическую практику со времен Чингис-хана до конца XVI-начала XVII вв., - один. Как бы там, реальная власть которых перешагнула за рамки их собственных владений и породила претензии на более высокий статус, не связанные, а следовательно, как осуществлялся переход от традицион-

ной концепции верховной власти к концепции в рамках буддийского учения, может помочь обращение к примеру с тумэцким правителем Алтаном, который не мог по рождению наследовать титул "хан".

Первым его шагом было обращение к Дарайсуну, ставшему всемонгольским ханом, в 1548 г. с просьбой о признании ему звание хана. "Хагач согласился и дал Алтану титул "шитну-хан" (6, с.219) в отличие от всемонгольского правителя, но внешне титул "хаган". А после смерти Алтан-хана его сын Сангэ-Дурэн в 1584г. уже "сел ханом" (6, с. 266). Авторы других монгольских хроник этого периода не повторяют рассказа Саган-Сэцэна и даже не упоминают этого единственный раз употребленного титула "шитну-хан". Объяснений этому может быть два: или событие не происходило или обоснование для ношения титула "хан" не было достаточно убедительным для современников. В любом случае тумэцкому правителю потребовалась дополнительная церемония получения титула "хан", о которой сообщают все летописцы.

Алтан-хан был вынужден обратиться к поискам концепции, способной обеспечить достаточно действенное обоснование его претензий на власть и объяснить ее формальный показатель - титул "хан". Как всякий средневековый деятель, он прибегает к традиции уже имевшей место в монгольской истории, в данном случае буддийской концепции власти: по его поручению Хутухтай-Дэцэнхун-тайджи отыскал два списка "Цаган туух" и создал на их основе свой вариант к приезду Содном-Джамцо. При этом древность традиции и соответствие ее со славным периодом монгольской истории должны были усилить ее авторитет в глазах современников.

"Цаган туух" стала не просто кратким изложением того, как руководствоваться в равной мере и безошибочно "двумя заветами", когда "закон истинной религии неразрушим подобно шелковому узлу, закон строгого хагана неразрушим подобно золотому ярму" (5, с.109). Она содержала политическую идею, которая могла противостоять традиционной монгольской концепции верховной власти, согласно которой ханом, верховным правителем мог быть только обладатель "сил", тождественной "силе" Неба - примогенитурный потомок Чингис-хана. В "Цаган туух" постулируется: истинный

хан - хан чакраварти, "возвышавшимся над всеми хаганом чакравартином называется тот, кто распространяет религиозный закон, сутры и Дхарани" (3, с. 116).

Функционирует только то государство, правитель которого в своей деятельности руководствуется "двумя законами". "Без религиозного закона живые существа попадут в ад. Без закона хаган и народы и племена погибнут" (5, с.141). И опять мы наблюдаем традиционное обращение к прошлому, причем не только своего народа, но и Индии, Тибета, Кучан, Китая, Кореи - стран, где только благодаря соблюдению "двух законов" государственность могла достигнуть столь высокого уровня. Слова Хубилай-хагана: "Мой дед, благословенный священный Чингис-хаган, превосходно применил (два закона) и достиг в порядок народ. Теперь я я подобным образом буду применять "два закона" (5, с.113); упоминание того, что Чингис-хан равно почитал "два закона" основанных предками (5, с. 110) и что "священный Чингис-хан утвердил авторитет "двух законов" (5, с. 148) - обычный прием средневековых правотворцев, приписывавших государственным деятелям действия, которых они не совершали. Ретроспективность к Чингис-хану, когда акцентируется не его связь с небом, а его деятельность в качестве истинного проводника и последователя "двух законов", являлась дополнительным фактором в стремлении подчеркнуть для современников основной критерий носителя титула "хаган". "В тогдашней Монголии учение о сильной царской власти имело с самого начала не абстрактно философское, а сугубо практическое значение. Имея звание чакраварти, т.е. "вращающий колесо учения" в буддийском значении, монгольский хаган вполне мог претендовать на право быть всемонгольским хаганом (1, с.176).

Получив в руки эту аргументированную идею, обосновывающую по-новому право верховной власти, тумэцкий правитель, составлявший оппозицию власти всемонгольского хана, приступил к практическим действиям. Главным результатом этой деятельности явилась встреча тумэцкого правителя и главы тибетской буддийской школы гелугпа Содном-Джамцо. В ходе встречи, как известно, они обменялись титулами. Результаты встречи можно оценивать как уникальные:

впервые в монгольской истории существуют одновременно два обладателя высшего титула "хаган" - всемонгольский правитель Тумэн-Дзасагту-хаган и Алтан-хагач. Если первый - обладатель верховной власти, согласно традиционному монгольскому праву, то второй претендует на получение титула "хаган", который, благодаря преимущественно отработанной концепции "двух законов", был освобожден от традиционной семантики, которую он имел к XVI в. (ослаждение верховной властью в качестве примогенитурного наследника). Ведь согласно вновь распространяемой концепции, "хаганом" может называться тот правитель, который действует, соблюдая "две закона". "Если (он) осуществляет правление, отходясь от закона, (то) не может быть главой государства" (5, с.146). То есть передача титула как формального показателя власти может проходить не автоматически примогенитурно, а по заслугам.

Эта политическая концепция была привлекательна для монгольской феодальной верхушки в тот период, когда каждый феодал хотел стать полноправным правителем, что номинально выражалось в титулатуре. Получение тумэским Алтаном титула "хаган" послужило примером и оправданием для других. Следующим, согласно монгольской традиции, получил от III Далай-ламы Содном-Джамцо титул "замуг эти тушэту хаган" (4, с.77) халхаский Абатай, тогда как глава Халхи Баяндар носил титул "хунтайджи". Инспирированный Алтан-ханом феномен нашел в Халхе благодатную почву. В начале XVII в. там появились Дзасагту-хан и Сэцэн-хан. Эта политическая практика, приведшая к столь печальным для целостности Халхи результатам, не имела продолжения в Южной Монголии, покоренной маньчжурами ранее.

Можно сравнить "Цаган туух", продукт деятельности буддийских теоретиков-идеологов, с монгольскими летописями XVII в., чтобы увидеть, что теория нашла выход в практику. "Цаган туух" содержит три основные темы: культ Чингис-хана, объяснение сути "двух законов" и практическое руководство к их проведению в жизнь, созданию как светской, так и духовной администрации. Ни Алтан-хан, который ввел в обиход "Цаган туух" и усиленно насаждал в своих владениях буддизм, ни другие монгольские правите-

ли, пошедшие по его стопам, не применяли детально разработанную государственную теорию, не создали разветвленную систему светско-духовной администрации, как рекомендовала "Цаган тул". Но, как следует из всех летописей XIII-XIV в. и более позднего времени, концепция "двух законов" была принята в основе (фраза "и уравнил два закона" традиционна для летописей), и культ Чингис хана в качестве первого проводника теории "двух законов" в Монголии был введен в ее корпус.

Таким образом, привнесенная с буддизмом в Монголию XVI в. концепция "двух законов" и включенная в нее идея о хане как вавартине явилась первым догматическим обоснованием верховной власти. Вновь введенные и выдвинутые на первый план концепции "двух законов" необходимые свойства и функции верховного правителя явились по существу пересмотром права верховной власти, традиционно передаваемой по наследству старшему правящему роду, что подрывало принцип примогенитур и благодаря чему концепция "двух законов" давала достаточно разработанное теоретическое обоснование носителям центробежных тенденций в их притязаниях на право власти.

Источники и литература

1. Бира Ш. Монгольская историография XIII-XIV вв. М., 1978.
2. Козин С.М. Сокровенное сказание. Монгольская Хроника 1240 г.-М.-Л., 1941. - т.1.
3. Дубсан Данзан. Алтан Тобчи. (Золотое сказание). Перевод с монг., введение, комментарий и приложения Н.П.Шастиной. М., 1973.
4. Asaravci neretu-yin toüke// Monumenta Historica. - Ulaan-Bavatur, 1960. - Т.2. - Fasc.4.
5. Sagaster Kl. Die Weisse Geschichte. Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und in der Mongolei. - Wiesbaden, 1976.
6. Sagang Secen. Erdeni-yin toüci// Monumenta Historica. - Ulaan-Bavatur, 1960. - Т.1. - Fasc.1.

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТЕРМИНА ДХАММА/ДХАРМА В БУДДИЗМЕ ТХЕРАВАЛЧ

Термин дхарма проходит через всю историю буддизма, являясь в нем "центральным", основным понятием. То, что мы называем буддизмом, сами буддисты, как известно, именуют "Дхармой" (лат. "Будда-Дхарма", учение Будды). Многовековая история интенсивного употребления термина привела к небывалой многозначности его, которая существенно затрудняет истолкование данного слова в текстах. Согласно наблюдениям М. и В. Гейгеров, в палийских текстах термин дхамма часто употребляется несколько раз внутри одного предложения, притом в разных смыслах. Объем возникающих здесь трудностей столь велик, что, по словам этих авторов, полностью эти трудности не удастся преодолеть никогда.

Обратимся к анализу двух вступительных строф "Дхаммапада" (далее ДХП).

1. Mano-pubbangamā dhammā, vā sosetthā, manomayā manasā ce padutthena bhasati vā karoti vā tato'nam dukkham anveti sakkam vā vahato padam
2. Mano-pubbangamā dhammā, manosetthā, manomayā manasā ce pasamena bhāse i va karoti vā tato'nam sukkham anveti, chāya va anapāyini

В русском переводе В.Н.Топорова (Дхаммапада, 1960, с. 459):

1. Дхаммы обусловлены разумом, и лучшая часть - разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего.

2. Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть - разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень.

Как видим, интересующий нас термин оставлен здесь без перевода. Более того, приведем сводку основных точек зрения на данные стихи (с переводами), автор не только приходит к выводу



о неоправданности попытки однозначного перевода термина *хам-ма*, но фактически о невозможности на современной стадии изученности буддизма вообще истолковать это слово в ДхП I-2 (ср. также с. 42-45 цит. работы, где предлагается считать приведенные выше стихи позднейшей интерполяцией). Не отрицая заранее возможность интерполяций в тексте ДхП, следует все же признать поразительным тот факт, что гетерогенность вступительных строф, как будто выявляемая средствами современного филологического анализа, о гласась незамеченной самими буддистами, читавшими, изучавшими наизусть и комментировавшими ДхП в течение многих столетий. Можно предположить одной из двух: либо вставка была сделана настолько "хорошо", что не образовала никакого шва с лонятой тканью текста в целом (но тогда перед нами не интерполляция, а интегральная часть текста, который, как это хорошо известно, по своей структуре представляет скорее антологию отдельных изречений, чем композиционно "закрытый" трактат), либо имеет смысл говорить о существенном расхождении между нашим современным подходом к буддийскому тексту и тем, который был принят в среде самих носителей данной религиозной культуры.

Таковы трудности. Мы попытаемся их преодолеть с помощью функционального анализа текстов (в том числе текста ДхП), описанного нами в работе "Проблемы интерпретации брахманической прозы". Этот анализ исходит из следующей предпосылки: смысл текста неотделим от его функции, т.е. от правильного, предписанного традицией его употребления внутри соответствующей культуры.

Обращаясь к традиционному комментарию на ДхП (далее Ко ДхП), мы видим, что он истолковывает стихи I-2 двумя способами:

- а) значимые термины толкуются при помощи определений (как правило, односложных); так, слово *дхамма* согласно Ко ДхП I-2 имеет четыре значения - "достоинство" (*gūṇa*), "учение" ("проповедь, *desanā*"), "священный" (буддийский) текст (*pariyāyī*) и "неодушевленная сущность", вещь (*piṇḍatā*).
- б) вся строфа в целом (сначала первая, потом вторая) дово-

льно неожиданным образом толкуется с помощью расказа или, как принято говорить, "наглядной истории": Ко ДхП I повествует о том, что некий бхикшу претспевает разгневанные неприятности и в конце концов слепнет. В поисках причины такого хода своей жизни он обращается к Будде и тот, обладая видением прошлых рождений, поясняет, в чем дело: в одном из прошлых существований этот бхикшу был врачом, который однажды, воспламенившись гневом, т.е. обладая нечистым разумом (вернее маном) лишил зрения своего пациента. Ко ДхП II описывает зеркально противоположный случай: добрый, благочестивый поступок приводит затем к благому воздаянию.

Такого рода комментарий мы будем называть "образным". Аналогичную структуру обнаруживаем ряд других комментариев к буддийским каноническим текстам, наиболее интересным среди которых следует, видимо, считать джатаки. Эти тексты неразрывно связаны с личностью самого Будды. Их структура - в той или иной ситуации Будда произносит стих, слушателям же непонятный. Разъясняя его смысл, он рассказывает историю одного из своих прошлых рождений - когда он, будучи еще боддхисаттвой, совершил тот или иной благой поступок. Общий смысл таких наставлений ясен: следует всегда подражать добродетелям (достоинствам) Будды, реализованным в виде тех или иных его поступков. Однако функциональный (=технический, тренировочный) аспект всех этих текстов для нас пока неясен. Он устанавливается из их сопоставления с другим типом образного комментария, представляющим - но уже за пределами буддизма - в текстах ведийской прозы - брахманах.

Согласно нашим наблюдениям над текстами брахман, ведийский ритуал представляет собой последовательность трехмерных действий: произносится ту или иную словесную формулу, жрец совершает определенное физическое действие и одновременно активным усилием ума (т.е. манаса) припоминает (воспроизводит, мысленно зрит) строго определенный образ, зафиксированный в тексте брахманы. Чаще всего - хотя, разумеется, далеко не всегда - "интерпретирующий" (в том смысле, что указанным образом) образ представляет совершенное "во время оно" действие богов, благодаря которому они одерживают

победу в борьбе с асурами. Важной особенностью ведийского ритуала была (присутствующая уже в древнейших брахманах) тенденция отдавать решительное предпочтение именно ментальному (совершаемому манасом) компоненту совокупного ритуального акта и образованию на этой основе редуцированных форм ритуала: например, дорогостоящее жертвоприношение коня (ашвамедха) может быть совершено, помимо всяких физических действий, одним лишь усилием манаса. Такие формы ритуала мы называем символическим ритуалом. Чаще всего, однако, оно сопровождается чтением (рецитацией) соответствующей вербальной формулы.

Теперь мы можем утверждать, что образный комментарий в виде дхатак есть нечто большее, чем простая "иллюстрация" тех или иных истин буддийского учения, зафиксированных в краткой (стихотворной) форме. В то время как стихи заучивались наизусть, а затем воспроизводились учеником (волук или про себя), их образный эквивалент, видимо, должен был объективно воспроизводиться, припоминаться, "прорабатываться" манасом. Цель и смысл такой работы - подражание личности Будды, отождествление с ним путем воспроизведения в себе его "достоинств", благих качеств, иными словами, дхарм. таково первое (и, видимо, в буддизме гхеравады) основное значение термина дхарма (оно приведено выше). Это утверждение, однако, следует понимать строго функционально: дхарма никоим образом не есть "понятие" (в современном смысле этого слова), ее нельзя "понять", организовать вместе с другими терминами в непротиворечивую систему, вывести ее значение из ряда контекстов. Дхарму (в рассматриваемом значении) можно только "сделать", реализовать активным усилием манаса, направленным на соответствующий текст.

Точно также и дент ведийской религии стремился путем усиления манаса воспроизвести в себе благие качества богов, подражать им, отождествляться с ними. Об этом эксплицитно говорится в конце известной "Цуша-сукты", Ригведа Ю.90.16 (=I.164.50):

"Жертвою (Пуруши) пожертвовали жертву боги: те дхармы были изначальными. Эти силы, поистине, поднимаются к небу, где (суть) древние святые которые стали богами".

В этом тексте "дхармы" - очевидно, жертвенные акты богов, воспроизводя которые человек становится "святым" (sadhya) и в конце концов "божеством" (deva). Как в случае подражания деяниям Будды, дхармы суть "образцы", которым надо следовать для достижения высшей реальности.

Можно назвать дальнейшие этапы развития термина дхарма:

а) формирование житийного "идеала" Будды - Талхагала, обладающего строго определенным и сформированным набором качеств - шила, самадхи, раджня (таково состояние учения буддизма на уровне ранних нйкай).

б) детализация этой картины; личность Будды анализируется на группы элементов (дхарм) - скандхи, аятана и дхату.

в) этот набор затем применяется к анализу любой личности - так возникают "благие" - "неблагие" дхармы. Это значение отражено в начальных строфах ДхП.

Примечания

I. Отсюда путем простой метонимии мы получаем два других значения термина дхарма, отмеченные Буддхагхошей: "учение" ("проповедь") и "священный" текст. Ясно, что дхарма-достоинства могут быть реализованы лишь в процессе проработки текста ("учения").

С. Ю. Лельков

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ТРАДИЦИЙ АБХИДХАРМЫ И ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

В истории религиозно-философской мысли буддизма существовало два направления, обозначаемых в канонической литературе как "Абхидхарма" и "Праджняпарамита", в русле которых формировались теоретические взгляды многих наиболее известных представителей различных буддийских школ. Термины "Абхидхарма" и "Праджняпарамита" многозначны<sup>1</sup>. В собственном смысле слова Абхидхарма, по определению Васубандху, автора фундаментального

труда "Абхидхармакоша" — это истинное знание и сопровождающие его дхармы". Под "чистым знанием" он понимает размышление, направленное на достижение нирваны, а также все те психические и другие явления жизни, на которых сноваваются подобные размышления. Под "Абхидхармой" понимают также учение, направленное на достижение такого "источника знания", и сочинения, в которых это учение излагается. Одна из трех частей буддийского канона — третья "корзина" — называется Абхидхармой.

Соответственно, "Праджняпарамита" — это: 1) "наивысшая монистическая мудрость, персонализируемая как Будда в его космическом теле "Дхармакайя"; 2) путь, ведущий к достижению этой мудрости; 3) тексты (сутры), содержание учения, ведущие к реализации первых двух целей" (13, с.7)

Уже из беглого обзора приведенных значений становится ясно, что конечная цель учений как Абхидхармы, так и Праджняпарамиты — достижение состояния Будды; различия же, по-видимому, заключаются в путях достижения этой цели, а также в характере обоснования этих путей. Сравнительный анализ всего теоретического содержания, в ключенного в обширной литературе обоих учений — задача достаточно трудная, поскольку памятники, создававшиеся на протяжении нескольких веков, тематически не всегда однородны; к тому же в рамках одной традиции существовали различные школы, полемизировавшие между собой. Вместе с тем исходные понятия и методологический подход, использовавшийся при создании ключевых памятников Абхидхармы и Праджняпарамиты, позволяет буддологам проводить достаточно четкую демаркацию между этими двумя традициями в истории буддийской теоретической мысли и религиозной практики.

В обыденном смысле сами буддисты под Абхидхармой понимают "теорию дхарм", а именно тот специфически буддийский взгляд на человека, когда в центре теоретического внимания оказывается содержание психического опыта индивида, рассматриваемое как цепь мгновенных проявлений различных психических состояний, что в конечном итоге приводит к тому, что оказывается устранен-

ным само понятие "индивида", "субъекта", индивидуальное "я".

Реальность, развращивающаяся в буддийской картине мира — это реальность психического опыта. Когда буддисты говорят об ощущениях, сознании, "органах", вопрос о принадлежности психического и даже психофизического снимается вовсе. "Что ощущение? Что сознание?" — это непримечательная постановка вопроса с точки зрения буддиста. Различные проявления психической жизни возникают в определенной последовательности, и именно эта последовательность или поток (сантана) мгновенно сменяющих друг друга психических элементов — дхарм и является эмпирически референтом того, что в обыденном языке называется "я", личностью, моим телом и т.д.

Всякая возможность существования индивидуального "я", души, личности отбрасывается самым категорическим образом и в этом пункте между всеми течениями и направлениями буддизма практически нет расхождений.

Для доказательства этого принципиально важного постулата буддисты исходили из эмпирического опыта, указывая на дискретный, парциальный характер проявлений психической жизни. Свойство парциальности, которое действительно является одной из характеристик психического и непосредственно дано в опыте, в буддизме абсолютизируется и кладется в основу своеобразной "теории дхарм", объявляющей все содержание непосредственно данного и переживаемого опыта целью мгновенно возникающих и угасающих состояний — дхарм, непрерывно сменяющих друг друга и связанных между собой только законами ассоциации.

Теория мгновенности (кшипикавада) позволяла объяснить буддистам, почему некоторые длительные психические состояния, отличающиеся стабильностью (например ощущение постоянства собственного тела) в действительности стабильными не являются. Дело в том, полагают буддисты, что процесс смены состояний происходит настолько быстро (согласно трактату Абхидхармакоша в течение 1/75 секунды), что он просто не успевает быть зафиксированным сознанием, которое по этой причине воспринимает деятельность непрерывной.

Сама по себе концепция множественности элементов Сатия еще не снимала вопроса об их характере. Ведь все элементы могли быть "материальными" по своей природе или, напротив, быть emanацией "чистого духа". Второй вариант был бы по сути мало отличен от брахманистских представлений об Атмане, против которых так решительно выступали буддисты, но и первый материалистический подход не устраивал буддистов, поскольку мир целиком состоящий из материи, существующей по своим чуждым человеку законам, делал излишним, то их мнестю, волю, нравственность и располагал человека, как они полагали, к жизни по принципу: "все дозволено".

Ревнивые буддисты пошли по пути отрицания наличия у дхарм какой-либо объективной субстанциональной основы. Каждая дхарма является носителем (буквальный перевод слова "дхарма") своего единичного признака. В этом, собственно, и заключается функция дхарм. Можно, конечно, задать вопросом, какая сущность стоит за проявлением этих признаков? Но этот вопрос, по крайней мере для большей части буддистов тхеравады, не представлялся первостепенным по значимости. Ведь раздельность актов психического очевидна и непосредственно постигается в опыте и, к тому же следовало помнить о последней проповеди Будды: "Все, что состоит из частей подвержено разрушению. Прилежно стремитесь к достижению цели" (15, с. 394), т.е. то благоприятное сочетание элементов дхарм, которое позволяет узнать суть буддийского учения и выйти из бесконечного процесса их волнения и возможных неблагоприятных сочетаний в будущем является редкой, по мнению буддистов, удачей и должно быть использовано с пользой.

С этой целью, с точки зрения тхеравадинов, необходимо хорошо уяснить себе: каковы вообще дхармы, каков их полный набор, какие из них благоприятствуют процессу просветления, а какие ему препятствуют, каковы принципы их сочетания в едином потоке сантаны и как это все соотносится с актуальным жизненным опытом.

Описанный подход к решению основных проблем, как они ставятся в буддизме, можно считать главным, определяющим призна-

ком, характеризующим традицию Абхидхармы, причем не только в ее ранней тхеравадинской форме, но и в более поздней - махаянской.

Все элементы, согласно абхидхармистской традиции, самостоятельны, и в этом смысле они рядоположны. Это существенное положение для методологии Абхидхармы. Из него, в частности, следует, что "объективные" и "субъективные" элементы психического не могут находиться в отношении соподчиненности. О.О.Розенберг в этой связи отмечает: "... с буддийской точки зрения ... элементы "что-то видимое", "что-то осязаемое" - все не представления (т.е. субъективные представления сознания - С.д.); они отнюдь не сводятся к сознанию: они коренятся с сознанием также же самостоятельные элементы, как и сознание... Такого точка зрения не только Вайбхашиков - "реалистов", но и точка зрения Виджнянавадинов - "идеалистов", которые тоже не сводят объективные элементы к сознанию; это разнородные элементы - корреляты, не сводимые одни к другим" (9, с.73). С буддийской точки зрения говорить о самостоятельном существовании материальных объектов (вещей), не включенных в какой-либо поток-сантану, т.е. не являющимися актами психологического опыта, неправомерно. Так же как неправомерно говорить о реальном существовании образов этих объектов, которые в действительности являются цепью бесконечно быстро сменяющихся чувственных впечатлений в своей кажущейся слитности создающих иллюзию самостоятельного существования объекта. Но в то же время чувственные элементы, входящие в поток-сантану, сами по себе иллюзорными не являются; они с точки зрения последователей школы Сарвагвадинов - реальны и не являются субъективным порождением сознания. Чувственные элементы содержат, таким образом, определенную долю представленности предмета в психическом акте, без которой вообще трудно говорить о самом чувственном опыте, а круг проблем, касающийся реального существования самих предметов, буддистами попросту считается излишним для психологического анализа.

Градуированность как основное свойство психического процесса, сохраняется в психологическом анализе абхидхармистов, и т.о.,



что они вполне осознавали первостепенность его значения для построения всего здания своей психологии, находят отражение в том факте, что одна из наиболее разпространенных классификаций дхарм по группам или "скандхам" начинается именно с группы чувственного или рупа-скандхи. Другие скандхи суть: группа чувств (ведана-скандха); группа процессов различения (самджня-скандха); группа "энергий" или процессов (снискара-скандха); группа сознания (виджняна-скандха). "Пять групп получаются, таким образом, - замечает О.О.Розенберг, - путем выделения в качестве особенно важных из числа психических явлений двух элементов - актов чувств и различения и объединения их в отдельные группы".

И далее: "Чувство - одно из самых элементарных переживаний и имеет характер универсальный, так как оно постоянно сопровождает сознание. Столь же универсальными являются и элементы различения, ибо, действительно, все эмпирическое познание основано на том, что одни элементы в сознании различаются от других" (9, с. 134).

Таким образом, вряд ли следует ошибочным предположение о том, что психологический анализ раннего буддизма и всей традиции Абхидхармы шел от эмпирического опыта к сознанию, а не от сознания к эмпирическому опыту, как можно было бы думать, учитывая, что вообще роль сознания в буддизме, в частности в Абхидхарме, чрезвычайно велика.

В состав дхарм рупа-скандхи входят пять, так называемых, "виша" и пять "индрия", которые представляют собой объективную и субъективную сторону чувственного. Соответственно пять "виша" - это видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое и вкушаемое, а пять "индрия" - зрительное, слуховое, осязательное, обонятельное, вкусовое. В абхидхармистской литературе они именуется еще "объектами" и "органами" и называются соответственно: звук и ухо, запах и нос и т.д. Но в данном случае употребление обонятельных слов (глаз, ухо, звук, вкус и т.д.) совершенно не соответствует вкладываемому содержанию, поскольку "объективные" признаки (звук, цвет) не обладают свойством первичнос-

ти по отношению к органам чувств, а сами органы понимаются в смысле психологического процесса, а не физиологического аппарата. Только принимая это во внимание, можно понять, как образом виша и индрия возникают, согласно абхидхармистской концепции, одновременно. Разумеется, нелепым было бы предположить, что одновременно возникает глаз и ухо, но в действительности имеется в виду, что одновременно возникает слышимое и возможность услышать. В следующий момент после возникновения соответствующих виша и индрия возникает сознание (виджняна), для которого виша и индрия являются базами (аятаны) или опорами.

Таким образом, хотя вопрос о первичности объективного по отношению к субъективному в ощущении буддистами как бы "решается", тем самым, делается попытка "снять" проблему психологического параллелизма, первичность ощущения по отношению к сознанию все же явно прослеживается в теоретических построениях Абхидхармы.

Ощущения (виша и индрия) в сочетании с сознанием становятся восприятием; если же они не соединяются с сознанием, то остаются неосознанными ощущениями.

Допущение существования неосознанного психического требует тонкого психологического анализа, поскольку непосредственно в опыте оно не дано.

Для неосознанного психического у сарваствивадичнов существовал специальный термин: "виджимутта" в противоположность "виджичитте" - состоянию бодрствующего сознания.

Нельзя не обратить внимание на еще один элемент, входящий в рупа-скандху, - "авиджняпти", что означает "необнаружимое" или "то, что нельзя показать другим". Этот элемент служит для обозначения особенностей характера личности или, в более широком смысле, - для указания на такое свойство психики как ее интенциональность. "Необнаружимость" заключается в том, что одно и то же действие, один тот же поступок может совершаться с различными намерениями, возможно даже противоположными, хотя внешне (для другого) это может никак не быть проявлено. Здесь чрезвычайно любопытен тот факт, что у сарваствивадичнов

элемент "авиджняпти" входит в группу чувственного, т.е. проявляется прежде всего в деятельности, а не в сознании. Правда, другие школы в этом не согласны и включают авиджняпти в скандху виджняны (14, с.7, 99).

Авиджняпти является одной из разновидностей кармы, которая бывает телесной и словесной, видимой и невидимой. Невидимая карма и есть авиджняпти. Поскольку авиджняпти, согласно сарваствадинам, не входит в сознание и следовательно, может проявляться без него, то возможна интерпретация авиджняпти как неосознанной установки личности<sup>4</sup>.

Следующая группа элементов - сознание (виджняна) проявляется всегда вместе с психическими элементами, рассматриваемыми как процессы (चित्त - сампракта - санскара). Абхидхармисты - сарваствадинами считали, что сознание всегда как-то эмоционально окрашено и конкретно, т.е. всегда проявляется вместе с чувствами (гдана) и переживание различия каждого из составных элементов (санжня). Абхидхарма маханы больше места уделяет рассмотрению таких видов сознания, которые максимально очищены от эмпирического, т.е. с точки зрения абсолюта.

Родственным по характеру самжня является такой элемент, как пражня (мудрость), который проявляется как различие дхарм с точки зрения основной религиозной цели буддизма, ее теории спасения. Пражня различает два класса, на которые могут быть разбиты все дхармы: "волнующиеся" (сансава) и "неволнующиеся" (анасрава). "Неволнующиеся" дхармы, собственно, и являются путем к спасению. А "пражня" в чистом виде - абхидхармой в смысле чистого знания, о котором говорилось в начале статьи.

В литературе Абхидхармы пражня входит в состав санскарасекандхи. В Сутта-питаке пражня рассматривается как разновидность виджняны, а в Висуддхимагге она выделяется даже в отдельную скандху. В Катхаваттху приводится взгляд, отвергаемый как еретический, согласно которому существует такая форма пражня, как дивьячакшу (небесный глаз), которая включалась в рупа-скандху (см.: 8, с.360).

Таким образом, теоретическое и практическое значение пражня-

ни в буддийской догматике и практике спасения отделилось постепенно в ходе внутренней эволюции в рамках традиционных буддийских направлений.

Р философско-психологической традиции Абхидхармы одним из основных является принцип "радикального плюрализма" (Ф.Щербатской), обусловленный предметностью психического. На почве обладает еще одним свойством, которое почти совсем не отражается в теоретических конструкциях абхидхармистов - это свойство целостности (см. 4).

Целостность - не только свойство психики и личности, но также необходимая категория для описания высших религиозных ценностей самого буддийского учения.

Буддисты чувствовали, что не все психические состояния и процессы равноправны и рядоположены в психической жизни. Необходимость иерархии различных по своему функциональному значению психических состояний дополнялась необходимостью более четко выделить особый статус тех из них, которые имеют большее значение для практики религиозного спасения. Так, наибольшее внимание в классификации дхарм, стали привлекать те из них, которые содержали в себе путь просветления и степени продвижения по этому пути.

По теории абхидхармистов дхармы являются носителями своего признака и лишены какой-либо общей субстанциональной основы, каждая дхарма рассматривается как отдельная сущность.

Вместе с тем проявление большинству рассматриваемых дхарм непостоянно (анитья) и, естественно, стоит вопрос о их сущности - такая же она, как у дхарм постоянных (нитья) и неподверженных бытию (асанскрита), и если нет, то почему? И чем тогда объясняется изначальная природа дхарм неподверженных бытию?

Размышления над этими вопросами закономерно приводило к мысли, что дхармы сами по себе не абсолютные сущности, а всего лишь удобные абстракции, за которыми существует нечто трансцендентное, не схватываемое в опыте и невыразимое в терминологии. Если атрибуты, носители которых являются дхармы, могут проявляться и не проявляться, то логически возможно такое состояние,

которое может быть описано как потенциальная возможность проявления, или такое состояние, когда ничего еще не проявилось или ничего же не проявляется.

Само по себе это состояние, строго говоря не может быть описано в терминах проявления или непроявления, поскольку для этого необходимо ввести такую атрибутивность, которая здесь невозможна по определению. Для того чтобы подвести к пониманию подобного состояния и его соотношению с теорией дхарм праджня-парамитской литературой на новом этапе развития буддизма, вводится понятие "шунья", которое обычно переводится как "пустота". Но это не пустота в смысле простого отсутствия или отсутствия прототипа, (для которого, кстати, в Абхидхарме существует свой термин "акаша"); поэтому Ф.И.Шербатский предложил переводить смысл значения "шунья" как относительность.

Концепция шуньяты в буддизме махаяны явилась логическим следствием из теории зависимости происхождения - пратитья самутпাদы, которая в Абхидхарме призвана была объяснить эмпирически обнаруживаемую причинную связь между психическими явлениями, которые суть проявления отдельных независимых по своей природе существей - дхарм. Но поскольку для проявления дхарм все-таки нужна какая-то причина, то, по логике последователей праджняпарамиты, они не обладают собственной сущностью и по своей природе "пусты" (шунья).

В литературе Праджняпарамиты и многочисленных комментариях на нее концепция шуньяты подвергалась всесторонней разработке.

В одном из наиболее известных сочинений философской школы мадхьямиков (Муламадхьяника - гостре), написанной крупнейшим теоретиком буддизма махаяны Нагарджуной, рассматривается 16 разновидностей шуньяты: в конечном счете они сводятся к четырем разновидностям: 1) шунья внутреннего (адхьятма шуньяты); 2) шунья внешнего (бахирджашуньяты); 3) шунья внутренне-внешнего (адхьятма - бахирджашуньяты); 4) шунья шунья (шуньята - шуньята).

Смысл раздельного рассмотрения внутреннего (психических состояний), внешнего (т.е. "объектов", обладающих формой) и внутреннего - внешнего (нераздельной связности "объектов" и пси-

хических состояний в единой целостности) заключается в следовании логике Абхидхармы и последовательном применении метода диалектического отрицания (шуньята) ко всем основным категориям абхидхармистов.

В четвертой разновидности шуньяты отвергается возможность догматического взгляда на шуньяту как на особую сущность, подменяющую собой прежние сущности дхармы.

Помимо подразделений шуньяты на 1 и 4 разновидности существовали и другие (та 20, 17, 5, 6, 4, 3 в зависимости от предмета рассмотрения в различных источниках).

Вместе с тем понятие шуньяты использовалось и как общее, равно применимое ко всем дхармам. Именно в таком смысле оно встречается в Праджняпарамитех, дая - сутре: "... все дхармы пусты и лишены признаков, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются числом и не уменьшаются" (6, с.99).

Сведение всех дхарм к одной, хотя и субстанциональной основе - шунье, позволило по-новому решить некоторые существенные теоретические и практические проблемы. Во-первых, терялся всякий смысл в абсолютном противопоставлении сансары нирване.

Нирвана как отдельная дхарма в Абхидхарме также "пуста", подобно остальным дхармам. В праджняпарамитской литературе соответственно изменилось и ценностное значение придаваемое понятию нирваны. Так, например, автор "Аштасакхасрики-праджняпарамиты-сутры", по мнению Л.Мяльда, явно стремился к "уменьшению" значения "нирваны" (т, с.203). Л.Мяльд полагает, "что одной из причин исключения "нирваны" из набора важнейших терминов Аштасакхасрики был ярко выраженный психологический характер данного произведения.

... Наивысшее состояние - это, по описанию автора Аштасакхасрики, не отрицание существующего состояния, которое необходимо преодолеть, а принципиально новое состояние, которое не имеет причинно-следственной связи с другими, более низкими состояниями. Наивысшее состояние бытия (личности) - это прежде всего достиже-

логическое явление, и высшее состояние сознания. Но в то же время оно имеет и онтологический аспект, т.е. существование вне познания дагой личности" (7, с.204).

Если соотносить положения процитированного отрывка с теорией Абхадхармы, то можно констатировать, что различие скорее не в степени "психологизма", а в его качестве. В то время как для Абхадхармы существенное значение имела причинно-следственная связь между отдельными психическими состояниями в рамках одного и того же континуума, для Праджняпарамиты более существенным было установление зависимости между психическими явлениями (и высшим состоянием сознания) за пределами одной сантаны.

Действительно, если все дхармы уравнены, то нет принципиального отличия между дхармами одного и другого потока. Между ними нет непреодолимой пропасти. Праджняпарамита, таким образом, давала ключ для решения проблемы интерперсональности, которая принципиально не могла иметь удовлетворительного решения в рамках Абхадхармы (см. 3)<sup>5</sup>.

Все это имело чрезвычайно большое значение для последующего развития буддизма махаяны, выдвинувшего взамен идеала индивидуальной совершенствующейся личности архата идеал бодхисаттвы - существа, отказавшегося от нирваны во имя спасения всего живущего.

С точки зрения Праджняпарамиты индивидуальное спасение не только нравственно ниже махакаруны - сострадания бодхисаттвы по всем живым существам, но и просто принципиально невозможно, так как в силу всеобщей связи, пронизывающей все бытие, нельзя отделить просветленное от непросветленного, нирвану от сансары, святого от заблуждающегося и невежественного. Спасая себя, спасаешь всех.

Учение Праджняпарамиты подготовило целый переворот не только в психологии, онтологии буддизма Абхадхармы, но и в этике, и в социальной практике. Поэтому, не случайно, что среди самих буддистов принято именовать пражняпарамитскую традицию "вторым поворотом колеса Учения".

Философская и психологическая традиция Абхадхармы внесла

существенный вклад в развитие древнеиндийской теоретической мысли прежде всего тем, что попыталась построить свою мировоззренческую модель Универсума, опираясь на исследование эмпирического содержания психофизического опыта индивида. Хотя эта интенция не была полностью реализована ни в одном религиозно-философском направлении буддизма, в том числе и в Абхадхарме, тем не менее она прослеживается в попытках создать рациональную классификацию психологических состояний и дать описание общих принципов их функционирования, которые предпринимались абхадхармистами.

Ограниченность этих попыток обуславливалась значительной направленностью буддизма как религии, рассматривавшего свои построения в общем русле теории спасения.

Традиция Праджняпарамиты, полемизируя с абхадхармистами и стремясь преодолеть теоретические трудности, с которыми столкнулись их предшественники, руководствовалась потребностью развивать в первую очередь ту же теорию спасения.

Развитие психологических взглядов в буддизме трудно поддается однозначным оценкам и плохо укладывается в заранее заданные схемы. Так, например, не совсем понятно зачем нужно было уделять столько внимания сенсорным и перцептивным процессам (как это делали абхадхармисты), если учесть, что буддизм был прежде всего религией и в качестве основной выдвигал задачу религиозного спасения, что касалось бы, в первую очередь, требования внимания к таким категориям как "душа", "личность" (в качестве объектов спасения), которые тем не менее буддистами категорически отвергались как ложные представления.

Значение предметности как существеннейшего признака психики (см. 2) косвенно признается абхадхармистами, хотя бы тем, что анализ психофизического опыта начинается с исследования прежде всего предметных характеристик чувственного восприятия. В то же время проблемы натурфилософии с самого начала выносились за пределы круга рассмотрения в буддизме. Деятельности как самостоятельной и существенной характеристике психического уделялось значительное место в психологическом анализе. Так, на-



прим.), у сарвастивадинов она считалась определяющей для объяснения такого свойства личности как характер ("авиджняпти").

В Праджняпарамите предметно-чувственный, психофизический аспект отошел на задний план, больше внимания уделялось вопросам семантики (Ю, с. 49), наметился переход к социально-психологической проблематике, были внесены элементы диалектики в буддийскую религиозно-философскую методологию.

В целом Праджняпарамита сделала достаточно определенный шаг в сторону идеалистического монизма. Но полемика между двумя традициями - Абхидхармой и Праджняпарамитой никогда не приобретала настолько ожесточенного характера, который отвергал бы напрочь все основные положения той или иной системы. В любом случае сохранялась преемственность и допускалась возможность reinterpretации исходных понятий, которая была уже заложена в полисемантической, присущей почти всем фундаментальным категориям буддизма. Это способствовало сохранению в традиции позитивных теоретических и методологических достижений, которые могли получить дальнейшее развитие в рамках различных философских школ или направлений буддизма. Не забывая о том, что основной в буддизме была его религиозная сущность, следует признать, что ряд задач, решаемых буддистами в той или иной области и те результаты, которые были ими получены, являлись "избыточными" с точки зрения узких задач религиозной идеологии и прямо не вытекали из ее характера. Возможно этим можно объяснить тот факт, что индийские философы в середине первого тысячелетия н.э. выдвигали идеи, в какой-то мере созвучные высказываниям современных психологов" (5, с.123). Рассмотрение этих идей имеет значение не только с историко-философской и историко-психологической точек зрения, но также необходимо для адекватного "прочтения" реалий современной культуры стран буддийского ареала, поскольку буддийские представления и терминология проникли в общественное сознание, общеупотребительную лексику людей, задают тональность и направленность в оценке и разрешении очень большой совокупности жизненных ситуаций, в том числе и самых обычных и повседневных. Таким образом, на современном этапе изучение фило-

софских и психологических воззрений буддизма является многоаспектной и многоцелевой задачей, предполагающей комплексное и системное исследование с привлечением представителей различных научных дисциплин.

#### Примечания

1. Анализируя содержание основных категорий и понятий буддизма постоянно приходится иметь ввиду то, что оно очень редко бывает константой, точкой в "координатах" философской системы. Большинство философских понятий буддизма представляет собой некоторую совокупность значений, семантическое поле, темны с "переменным" содержанием. Так, например, такой центральный буддийский термин как "дхарма", встречается в текстах в следующих значениях: 1) качество, атрибут, сказуемое; 2) субстанциональный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни; 3) элемент, т.е. составной элемент сознательной жизни; 4) нирвана, т.е. "Дхарма" par excellence, объект учения Будды; 5) абсолютное, истинно-реальное; 6) учение, религии Будды; 7) вещь, предмет, объект, явление" (9, с.87).

2. Именно в этом прежде всего буддисты упростили адживиков: Кассапу, Аджиту Кесакамбали, Каччаяну, в учении которых элементы наивного материализма сочетались с взглядами, интерпретированными буддистами в духе этического нигилизма.

3. В доказательство можно привести следующее характерное место из Абхидхармакоши Васубандху: "Видимое видится именно органом зрения, глазом, а не сознанием, связанным и с другими органами, тогда, когда имеется однозвучность причин, связывающих его с сознанием. И нельзя сказать, что что-либо видится сознанием. Ведь когда между органом зрения и объектом имеется препятствие, например, в виде стены, то нет и сознания видящего."

4. А если бы видело само сознание, то вследствие своей пронизываемости (очевидно, правильное перевести "проницаемости" - С.Л.) оно увидело бы и запрепятствованное. Но ведь при наличии препятствия сознания видимого не возникает. Сознание и его опора

действуют совместно" (I, с.49; I2, I, 476 - 48 а).

4. В этой связи любопытно следующее замечание С.Радхакришнана: "Абхидхармакоша различает психологическое и физическое следствие действия. Волевой акт оставляет только впечатление (васана) на душевных состояниях, тогда как физические действия порождают что-то как материальное, называемое схоластиками авиджняпти, что существуют и развиваются без какого-либо осознания со стороны индивида" (8, с.616). Таким образом, можно предположить, что авиджняпти представляет собой, (если пользоваться современной терминологией) нечто вроде "психофизиологической установки".

5. В Абхидхарме понятие "личность" разрушалось как концептуально, так и методологически. Наиболее сильным концептуальным оружием, бесспорно, являлась теория "джарм". Специфика методологического подхода абхидхармистов заключалась в том, что в центре внимания оказались такие уровни психологического анализа, которые заведомо были доличностными.

Литература

1. Васубандху. Абхидхармакоша, гл. I и II (пер. и коммент. Б.С.Семичова и М.Г.Брянского).-Улан-Удэ, 1980.
2. Веккер Л.М. Психические процессы.-Л., 1974, Т. I.
3. Джармакирти. Обоснование чужой одушевленности с толкованием Винитадева. Пер. с тибетского Ф.И.Щербатского.-Л., 1922.
4. Ганзен В.А. Восприятие целостных объектов.-Л., 1974.
5. Жоль К.К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия.-Киев, 1981.
6. Лаптев С.Ю. Психологические проблемы в "Хридая-сутре" // Психологические аспекты буддизма.-Новосибирск, 1986.
7. Мьяль Л.С. Четыре термина Праджняпарамитской психологии // Труды по востоковедению // Ученые записки Тартуского государственного университета.- 1973 - вып. 309.
8. Радхакришнан С. Индийская философия. -М., 1956.-Т.1.
9. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии.-Петроград, 1918.

10. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере "Ваджрачхедика - праджняпарамита - сутры") // Психологические аспекты буддизма.-Новосибирск, 1986.
11. Obermiller E.E. The Doctrine of the Prajnaparamita as exposed in Abhisamayalankara of Maitreya// Acta Orientalia. - Leiden, 1933. - Vol.11.
12. Stcherbatsky Th. The central concepts of buddhism and the meaning of the word "Dharma". - London, 1923.
13. Waldschmidt E. Das Mahaparinirvana sutra. - Berlin, 1951. - Teil 111.

Г.Дхагвасурэн

ПРОБЛЕМА ТРЕХ СУЩНОСТЕЙ В "ТРИСУБХАХАРДАША" ВАСУБАНДХУ

Известно, что один из видных мыслителей средневековой Индии Васубандху (V в.) сыграл значительную роль в становлении и формировании буддийской школы виджнянарадинов-логачаров. В его работах, дошедших до нас главным образом в переводах на тибетский и монгольский языки помещенных в I46-ом томе монгольского Данчжура, были поставлены и разработаны многие узловые проблемы виджнянарадиновского учения.

Рассмотрим одну из проблем, обсуждаемых Васубандху в работе "Трисубхахардаша" (Достоверное изложение трех сущностей).

В этой работе, как это вытекает из самого ее названия, трактуется вопрос о трех сущностях и их взаимосвязи, занимавший одно из центральных мест не только в школе виджнянарадинов, но и в махаянском буддизме в целом. Поэтому существует обширная комментаторская литература к этой работе Васубандху, принадлежащая позднейшим буддийским авторам. Работа Васубандху также широко цитировалась и использовалась в сочинениях монгольских мыслителей, посвященных взглядам виджнянарадинов-логачаров.

В "Трису-жабхардша" дается следующее определение трех сущностей: "Три сущности являются не чем иным, как прикаляталчана, сартан-ралчана и принишьянхалчана" (I, т.146, 15 а). В этой связи следует отметить, что в одном из важнейших источников виджнянавадинского учения "Арьяаланвата рабритта" отмечается:

"Весь смысл махаяны заключается в пяти дхармах, дхармата, восьми дхармах виджняны и двух не-Я, а пять дахум или рнамбу, адваг, ани, чаянаптаайяк и татхагата в свою очередь сокращаются до трех сущности\*" (I, т.130, 56-6а).

Первая из вышеназванных пяти дхарм (рнамбу) рассматривается виджнянавадинами как прикаляталчана, т.е. видимое, а две следующих дхармы (адваг и ани) как сартанхралчана, т.е. образ, и, наконец, последние две дхармы (чаянаптаайяк и татхагата) как принишьянхалчана, т.е. абсолютно ставшее. Подчеркивая это, Васубандху указывает: "Проникая в сознание з огу обстоятельства и являясь лишь рнамбу, любой образ есть сартанхралчана, а любое видимое есть прикаляталчана" (I, т.146, 15а-16а). Вопрос о взаимоотношении прикаляталчаны и сартанхралчаны по существу касается проблемы взаимосвязи "вещи и ее восприятия человеком.

В трактовке Васубандху "вещь" и ее образ в сущности не существуют самостоятельно и отдельно друг от друга, как это считали вайбхашики и саутрантики, а в своей глубинной сущности они едины.

Обосновывая относительность прикаляталчаны и сартанхралчаны, Васубандху настаивает на их рассмотрении во взаимосвязи с бытием и небытием, единственного и двойственного. "При различении по качеству три сущности считаются глубоко различными, поскольку они едины или с бытием или с небытием" (I, т.146, 16 а). Однако в свою очередь разграничение бытия и небытия снимается Васубандху, поскольку они "представляют собой лишь рнамбу" (I, т.13, 16а). Это означает, что нельзя утверждать, что все только есть, поскольку в этом случае бытие становится абсолютным, а небытие полностью утрачивается. С другой стороны, невозможно и одно только отрицание, итогом которого может быть абсолютизация небытия и исключение бытия как такового. Поэтому бытие и небытие,

согласно Васубандху, являются взаимосвязанными и взаимными. С этих позиций Васубандху не отрицает существования "видимых вещей", поскольку они воспринимаются человеком. Однако, с другой стороны, их можно считать иллюзорными, поскольку они несамостоятельны и не являются абсолютно существующими, а представляют собой "овеществление", превращение другого - виджняны. "И сартанхралчана считается также бытием и небытием, - отмечает Васубандху, - поскольку она наличествует при ошибочном (мирском - прим. Г.Л.) мнении, и как бы ни казалось, что она есть, но это только иллюзия" (I, т.146, 16а).

Относительность и двойственность прикаляталчаны и сартанхралчаны снимается Васубандху путем возведения к принципу анхалчаны (абсолютно ставшему) : их основе и источнику. Принишьянхалчана есть состояние виджняны, в котором утрачивается "я" вещей и "я" индивидов и отсутствуют какие-либо различия. "То, в чем нет никакого присутствия явления видимого, есть принишьянхалчана". Принишьянхалчана представляет собой "высшую реальность", универсальное качество виджняны-разума, противопоставляемое всему эмпирическому как неистинному и относительному. "Прикаляталчана и сартанхралчана относятся к широко практикуемому недолжному (мирскому - прим. Г.Л., деяниям, с принишьянхалчана в сущности полностью очищена от них" (I, т.146, 16а).

Абстрагируясь от эмпирических свойств вещей и их образов и выделяя в них их внутреннее универсальное качество - принишьянхалчану, благодаря которому возможно единство вещей и их образов, Васубандху детально анализирует взаимосвязь между прикаляталчана, сартанхралчана и принишьянхалчана, обосновывая их единство по качеству (I, т.147, 16а-б). При этом все рассуждения Васубандху строятся на принципе рассмотрения противоположных сторон в их взаимозависимости и взаимопревращении, демонстрируя элемент диалектического подхода при анализе. В этом заключается позитивный момент буддийского мышления вообще и Васубандху в частности.

Литература

I. Монгольский Данчжур, т.130, 146, 149.

А.А.Михалев

## К ПРОБЛЕМЕ РАЦИОНАЛЬНОГО И ФИЛОСОФСКОГО БУДДИЗМА ХИНАЯНЫ

Буддизм как репрезентативный феномен культуры для обширного азиатского региона по праву является одной из ведущих тем в исследованиях богатого духовного наследия стран Востока. Однако, несмотря на достаточно длительную историю его изучения, оценка буддологами того, что же представляет собой это учение, до сих пор не получила однозначного решения и представлена широким спектром различных суждений. Исследователи придерживаются разноречивых мнений, рассматривая буддизм как религию, философию, религию и философию одновременно, систему морали, путь спасения, "цивилизацию", систему магии, тайновидчества и гипноза, образ жизни и систему психологии. Из всего этого многообразия подходов, которые подчас основываются на абсолютизации тех или иных аспектов учений различных буддийских школ, наиболее противоречивые исследовательские позиции связаны с квалификацией буддийского учения с той или степенью категоричности как "религии - философии", хотя отнесение буддизма к одной из мировых религий, прочно укоренившееся в сознании, и делает как будто бы излишней и неоправданной самую постановку этой проблемы в принципе. Не исключено, как нам представляется, что столь радикальное противопоставление этих двух позиций в отношении буддизма можно усматривать в известной мере в реакции на укоренившуюся в процессе знакомства Запада с идеичным материалом Востока тенденцию представлять буддизм как сугубо иррациональный, мистический и поэтому лишенный внутренней логики феномен, который с наибольшей последовательностью и открытостью демонстрирует типичную форму восточного мышления, как бы являясь ее образцом и моделью. Однако более глубокое и тщательное исследование буддийских текстов в последнее время выявило односторонность и неадекватность такого первоначального их истолкования. И тем не менее остается признать, что указанная проблема интенсивно дискутируется в современной буддологии и требует своего научного решения не в последнюю очередь и в свете того, что и определение буддизма

как религии также наталкивается а целый ряд "парадоксов", подчас проистекающих из геологических представлений о том, какова должна быть "подлинная" религия, из абсолютизации некоторых черт христианского вероучения и механического подведения под них явлений другой культуры. Более того, проблема буддизма с точки зрения его определения как религии или философии, а в дополнение к ним и как научного знания интенсивно актуализируется в различных современных социально-политических, философско-идеологических построениях и естественнонаучных спекуляциях<sup>1</sup>. Поэтому снятие этого противоречивого определения, имеющего, к тому же, в более широком плане самое непосредственное отношение к проблеме становления и развития философии в Индии, представляется важным и насущной задачей. Таковы самые общие контуры затрагиваемой проблемы.

Если же рассматривать данную проблему в отвлечении от определения буддизма как религии и сосредоточить основное внимание на стремлении отделить и сделать доминантной философскую по своему содержанию проблематику, то можно констатировать, что в западной буддологии по преимуществу на протяжении всей истории ее существования и особенно в период активных компаративистских исследований 50 - 60-х годов при попытках определить характер "буддийской философии" в плане ее предмета и метода некоей доминантой явилась интерпретация буддизма в духе того или иного течения философской мысли Запада; в результате "выяснялось", что буддийское учение может быть охарактеризовано или почти отождествлено в зависимости от точки зрения исследователя с антианством, прагматизмом, философией жизни, экзистенциализмом, аналитической философией и т.д. Причем обращает на себя внимание тот факт, что подобные истолкования основываются на принципе "обратной связи", а именно философские "предвосхищения" и "открытия" буддизма становятся очевидными лишь через призму достижений западной философии, тем самым ставя в принципе под сомнение правомерность утверждений о наличии в буддизме предлагаемой проблематики, которая была до этого неясной и скрытой от глаз исследователя. Отмечая эту нарождающуюся в буддологии тенденцию,

О.О. Розенберг в свое время писал: "Сопоставления такого рода, однако, не способствуют вовсе пониманию буддизма; ведь фактически буддизм не совпадает ни с одной из европейских систем, а именно в этом и состоит его значение и ценность его изучения" (6, 79). Критическое отношение к подобным истолкованиям содержится и в высказывании современного индийского исследователя Р. Петтиккара: "Любая интерпретация традиции извне должна удовлетворять по крайней мере требованию феноменологического совпадения с самим эрпретацией изнутри" (8, 175). Поэтому необходимо наметить в самом общем постановочном плане те истоки и основания, благодаря которым вообще сделалась возможной постановка вопроса о существовании "буддийской философии", "философии буддизма" или "философского буддизма".

В этой связи обращает на себя внимание в первую очередь проблема терминологического перевода, сетования на трудности которого остаются и в настоящее время общим местом буддологических исследований. Связываясь с трудностями смысловой передачи значений буддийских понятий на языке иного культурного общения, исследователи вынуждены были, особенно на первых порах, прибегать к заимствованию и некритическому и неадекватному использованию таких категорий, выработанных в русле философской традиции Запада, как субъект, объект, материя, бытие, небытие и т.д. Данная "терминологическая ситуация" была зафиксирована еще О.О. Розенбергом: "Если познать два термина, один европейский, другой буддийский, даже и соответствующий друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными; вот почему перевод буддийских терминов, и вообще философских терминов чужих систем, столь труден. Трудность кроется не в особенностях языка, а в неравномерности рядов ассоциаций, связанных в каждом случае с данным понятием... "Артха" или "вишья" соответствует термину "объект", но с идеей "ob-jactum" они ничего общего не имеют" (6, 51). Поэтому включение указанных категорий в контекст изложения той или иной проблемы буддийского учения может зачастую придавать последней невольственную ей философичность.

Само собой разумеется, что терминологическими затруднениями

относительно не исчерпывается обсуждаемая тема. Следует признать, что в буддийских спекуляциях можно фрагментарно выявить определенные параллелизмы, частные или в известном аспекте буквальные совпадения проблем, идей, рассуждений и подходов с теми, что нам хорошо известны по европейской философии. Именно возможность вычленения философской в нашем понимании проблематики в буддизме и послужила доказательством философских поисков буддийских мыслителей, самым веским доводом в пользу утверждения о существовании "буддийской философии". Однако для положительного или отрицательного решения этого тезиса представляется немаловажным конкретное рассмотрение всей совокупности аспектов, связанных с местом, ролью, функциями и связями этой проблематики с догматическим пластом верования, т.е. рассмотрение соотношения рационального, догматического и мистико-интуитивного в буддизме. В этой связи следует учитывать глубину постановки и разработанности той или иной философской проблемы, степени ее осознанности именно как проблемы, ибо сама проблема в рамках буддийского учения может быть лишь обозначена в качестве "намек", аналогового сопоставления с какой-то иной проблемой совершенно другого порядка, нуждающейся в собственной интерпретации, но быть вполне достаточной в пределах тех задач, которые ставятся буддийскими мыслителями на достигнутом ими уровне знания (в этом случае "намек" может раскрываться и трансформироваться в проблему лишь на уровне наших знаний) или же подаваться в качестве "объясняющего истолкования", призванного вскрыть недостаточность доказательств противной стороны и т.д. Другими словами, проблема в рамках самого буддийского учения может нести совсем не философский в нашем понимании смысл, а выполнять сугубо вспомогательную функцию в диспутальных отношениях с внутри- и внебуддийскими оппонентами. Именно особенный характер включения "философской проблематики" (особенно в махаяне) в зависимости от тех или иных аргументов приводит к фрагментарности, а, следовательно, и к разнохарактерности самих проблем, что исключает возможность органически связать их между собой и объединить в более или менее стройное образование. Признание существования в буддизме "широ-



кого поля философских проблем" так раз и отражает данную ситуацию.

Далее, необходима постановка проблемы соотношения "буддийской философии" с фидеистскими установками вероучения, поскольку действительное философское содержание не могло не прийти в противоречие с догматикой вероучения. В этой связи можно наметить ряд вопросов. А именно, существует ли в буддизме проблема "веры и знания", хорошо известная по средневековой европейской и арабской философии как противопоставление веры и разума? Или же применительно к буддийской системе данная проблема вообще неактуальна и для нее нехарактерно подчинение рационалистического вероучения? Иллюстрацией в этом отношении может служить оценка деятельности видного буддийского мыслителя Нагарджуны, статус диалектик и философа которого прочно утвердился в буддологии: "В неприятии любых позитивных взглядов он (Нагарджуна - прим. А.М.) видел способ фактического уничтожения философии средствами самой философии, что открывало путь к религиозно-мистическому восприятию мира" (3, 502-503). Несколько парадоксальное на первый взгляд утверждение дает четкое представление о направленности теоретических изысканий в махаянском буддизме, но "уничтожение философии средствами самой философии" ставит под вопрос правомерность употребления термина "философия" применительно к буддизму, по крайней мере в системе Нагарджуны.

И, наконец, проблема "буддийской философии" не может плодотворно решаться, как нам представляется, без строгого и последовательного проведения принципа конкретно-исторического исследования при анализе взглядов буддийских мыслителей. Иначе говоря, буддийское учение должно рассматриваться как исторически развивающаяся система с присущей ей группой каких-то новых центральных проблем на каждом этапе ее эволюции (в соответствии с решением задач вытекавших из логики развития самого учения). Принятое в настоящее время членение развития буддизма на три этапа (хинаяна махаяна и позднейший буддизм), рассматривается по преимуществу под углом зрения изменений в догматических установках вероучения, в частности в плане новаций, которые были привнесены

махаяной. Но при этом остается в тени вопрос об эволюции на каждом из этапов содержательных в философском плане проблем, без четкого представления о которых вообще теряет смысл тезис о некоей "буддийской философии". Или же дело обстоит таким образом, что никакого развития вообще не было, и буддийское учение, взятое в его "философском аспекте", оставалось раз и навсегда данной, застывшей системой.

Безусловно, что сказанное может служить всего лишь каким-то предварительным и приближенным ориентиром при дальнейшем обсуждении проблемы соотношения философии и религии в буддийском учении. Конкретная же задача в данном случае заключается в попытке интерпретации некоторых общих "оквозных" и хорошо известных положений хинаянского буддизма для проявления возможности их соотношения с философией значимой проблематикой (в ее гносеологическом или онтологическом аспектах).

\* \* \*

Известно, что зарождение буддизма относится к периоду идеологического кризиса в индийском обществе, выразившегося в критике и отрицании мифологических ведийско-брахманских представлений, а в связи с этим и в утверждении известной автономии человеческого разума в ряде неортодоксальных "еретических" школ. То была эпоха многочисленных шраманских доктрин к которым принадлежал и буддизм (2, 65, 81). Согласно Васильеву В.П. "Званием древних буддистов было значаще "трама а:..." (4, 63). Существенная черта шраманских школ заключалась в повышенном интересе к строго логическим конструкциям, поисках рациональных доказательств выдвигаемых тезисов для их отстаивания в дискуссиях с многочисленными идейными противниками. "Шраманам была враждебна идея авторитета вед, утверждавшиеся ими положения требовали логического обоснования. Раннебуддийские тексты многократно описывают диспуты при дворе того или иного правителя. От участников их требовалась веская аргументация в пользу своего взгляда, и исход диспута обычно зависел от последовательности изложения и убедительности доказательств" (2, 67).

Именно в этой эпохе буддизм воспринял и унаследовал принцип доказательного обоснования, который оставался неизбежным и неизменно соблюдался на протяжении всей его истории, во всех идейно-теоретических перипетиях. "И затем, Васеттха, есть ли хотя бы один среди брахманов, сведущих в Трех Ведах, кто бы когда-либо видел Брахму лицом к лицу?"

- Нет, конечно, Готама.

- Но есть ли кто среди учителей брахманов, сведущих в Трех Ведах, кто бы, о Васеттха, видел Брахму лицом к лицу?

- Нет, конечно, Готама.

- Но есть ли кто среди учеников тех учителей брахманов, сведущих в Трех Ведах, кто бы, Васеттха, видел Брахму лицом к лицу?

- Нет, конечно, Готама.

- Но есть ли кто, о Васеттха, среди брахманов вплоть до седьмого колена, кто бы видел Брахму лицом к лицу?

- Нет, конечно, Готама.

- А те древние брахманы-риши, глубоко сведущие в Трех Ведах, творцы гимнов, сказителей стихов... говорили ли они так: "Мы знаем его, мы видели его, нам известно, где Брахма, откуда Брахма, куда Брахма".

- Нет, о Готама.

- Так что, Васеттха, брахманы, глубоко сведущие в Трех Ведах поистинне говорят так: "К слиянию с тем, чего мы не знаем, чего мы не видели, мы можем указать путь и можем сказать: "Вот прямой путь, прямой путь, ведущий того, кто шествует им, к состоянию единения с Брахмо!"

- Как же ты полагаешь, Васеттха? Если это так, то толки брахманов, глубоко погруженных в знание Трех Вед, безрассудны.

- Поистинне, Готама, если это так, то толки брахманов, сведущих в Трех Ведах, безрассудны.

- Верно, Васеттха, нет такого порядка вещей, чтобы брахманы сведущие в Трех Ведах, могли бы указать путь к слиянию с тем, чего они не знают, чего они никогда не видели..." (II, 172-173).

Эти рассуждения Будды Готамы провозглашают требование обоснованности, очевидности и наглядности утверждений, которому должно в первую очередь отвечать и буддийское учение в своих исходных положениях. Предмет веры должен быть правдоподобным, вероятным в отличие от того "невероятного", о котором повествует ведийская мифология. Первоначально, непосредственно данной в повседневной практике и достоверной для всех людей предпосылкой, согласно буддизму, может считаться положение о "жажде бытия", привязанности человека к жизни, существованию, собственному бытованию, которая обусловлена самой природой человека и является постоянно наличествующей. Именно анализ "привязанности" к жизни имеет большое методологическое и содержательное значение, поскольку ее детализация позволяет раскрыть, в частности, существенные стороны интерпретации буддизмом взаимоотношений человека и физической реальности, не говоря уже о всей буддийской концепции "пути спасения".

В этом плане на содержание "привязанности" проливает свет противопоставление буддийского учения как "срединного пути" аскетическому и гедонистскому отношению к жизни. "Есть, о бхикшу, два крайних пути, по которым ушедший от мира не должен следовать. Каковы же эти два пути? Тот, следуя которому люди стремятся лишь к удовольствиям, низок, груб, он для обычных людей, неблагороден, низок, а тот, который ведет к умерщвлению плоти, приносит страдания и также неблагороден, бесполезен. Татхагата же увидел рединный путь, дающий зрелое, дающий знание, по которому следует идти, избегая этих двух крайних путей, ибо он ведет к умиротворенности, к сверхзнанию, к просветлению, к нирване" (I, 117-118). Это высказывание Будды обращено к тем, кто желает выйти из порочного круга земной жизни, но вместе с тем содержит и самую общую характеристику той жизни, которую стремятся вести обычные люди, т.е. в нем присутствуют два совершенно разных уровня констатации - так называемый профанический с фиксацией характеристики эмпирической жизни и конфессиональный. Для нас важна первая - о жизни обычных людей (к ним в сущности и обращена проповедь Будды), которая представлена как полная стремлений к удовольствиям.

виям и всевозможным наслаждениям. "Формы, звука, вкуса, запаха и прикосновений - вот чего жаждут все люди, привлекательных и прельщающих вещей, пока они здесь существуют. Так сказал Он" (II, 144). Или же в более развернутом виде та же мысль дается следующим образом: "Так же, Васеттха, есть пять вещей, ведущих к вожделениям и именуемых в учении Благородного "цепью" или "узлами".

- И что же это за пять вещей?

- Формы, воспринимаемые оком, желаемые, милые, приятные, привлекательные; им же сопутствуют вожделения и возбуждают они наслаждение. Также и звуки, воспринимаемые ухом. Также и запахи, воспринимаемые носом. Также и вкусы, воспринимаемые языком. Также и ощущения, воспринимаемые телом при соприкосновении. Таковы пять вещей, склоняющие к увлечениям, что названы в учении Благородного "цепью" или "узлами" (II, 181).

Эта же тема может представляться и в аргументации от противного с предупреждением о тех трудностях, которые выпадают на долю человека, не победившего своих желаний и тяги к удовольствиям или не сумевшего преодолеть собственной жадности, склонности к стяжательству и т.д. "Кто жаждет тех радостей, жаждет полей, добра, или золота, коров и коней, слуг, жен и близких, грех победит того, несчастья сокрушат того и страдания вольются в его сердце как вода в дырявую лодку. Итак, непрестанно размышляйте и избегайте удовольствий: освободившись от них, легко пересечь поток..." (IO, 146). Только отказавшись от радостей бытия как первого условия для обретения собственного спасения, человек способен обрести истинное в буддийском понимании счастье. "Кто освободился от желаний, для того, расписавшего, более нет самхар; воздерживаясь от каких-либо устремлений, он обретает счастье" (13, 180). Сфера страстей, сфера чувственного - неизменный компонент в "законе зависимого возникновения" и в буддийской космологии.

Профантский уровень, к которому могут быть отнесены приведенные высказывания Будды, как раз и интересен тем, что дает ясное представление об исходных эмпирических предположках сис-

темы. Буддизм хинаяны строится на представлении о вполне реальных и очевидных чувствах и отношении человека; "желания-вожделения" и "чувственное" в самом широком его понимании являются, по представлениям хинаянистов, универсальным и неотъемлемым содержанием человеческой жизни.

В буддийской догматике обобщенное представление о земной жизни человека формулируется в лапидарной форме в "первой благородной истине": "А это, о比丘ху, благородная истина о дуккха: рождение - дуккха, старость - дуккха, болезнь - дуккха, смерть - дуккха, соединение с неприятным - дуккха, разлука с приятным - дуккха, неполучение чего-либо желаемого - дуккха, коротко говоря, пятиричная привязанность к существованию есть дуккха" (I, 18). В данном случае мы намеренно отказались от перевода понятия дуккха как "страдания", которое обычно фигурирует в буддологических исследованиях и на основании которого буддизм рассматривается как окрашенное в тона мрачного пессимизма учение. Отметим, кстати, что "привязанность" к существованию, понятая именно как причина страданий (дуккха), звучит довольно странно. Иначе говоря, речь идет об неадекватности передачи смысла понятия дуккха через страдание. Действительно, если взять "вторую благородную истину" о происхождении дуккха и сопоставить ее с "первой истиной", то обнаруживается смысловое несоответствие между ними при понимании дуккха как страдания. "Вторая благородная истина" гласит: "А это, о比丘ху, благородная истина о происхождении дуккха: это жажда, приводящая к новому рождению, сопровождаемая удовольствиями и страстями, находящая удовольствие здесь и там, а именно: жажда наслаждения, жажда существования, жажда гибели" (I, 118). Естественно, что неудовлетворение этих "жажд" также может истолковываться как "страдание", но это "страдание" уже совершенно иного рода, чем страдание, понятое как тяготы и невзгоды жизни. Более того, "в третьей благородной истине" для уничтожения дуккха предписывается отказ, отбрасывание, освобождение от "жажды". Ф.И.Щербатской, отмечая несообразность перевода дуккха как страдания, писал: "Совершенно неадекватно переводить этот термин (дуккха - прил. А.М.) как

страдание, несчастье, горе и т.д., поскольку он охватывает состояние, относящиеся к природе, пяти чувственным органам, цвету, звуку, вкусу и тактильным феноменам" (19, 55). Нам представляется, что буддийские констатации о реальной жизни отнюдь не лишены, как это следует из вышеизложенного, представлений о ее "чувственном блеске", и мысленное содержание термина "дуккха" может быть выдвинуто синонимичным рядом таких определений, как эмоциональность, аффективность, переживание, чувственное претерпевание, что не противоречит и включению в ее сферу и "пяти органов чувств", через которые человек связывается с миром. При этом следует иметь в виду и то, что дуккха на ином смысловом уровне может приобретать и другой оттенок, а именно: передавать мироощущение буддийского адепта как сострадающего к заблудшим в земной жизни, являющейся непрочной и эфемерной. "Для святого бытие - страдание, спасение - отрада; для простого человека бытие - отрада, спасение - страдание" (6, 118).

Итак, определяющее значение эмоционального, "чувственного" во всех его психологических проявлениях создает исходную предпосылку для его анализа на догматическом уровне, в результате чего происходит перевод эмпирических оснований на специфический язык буддийской терминологии.

В нашу задачу не входит воспроизведение сложной и тщательно детализированной в развитых хиньянских представлениях картины "потока безличной жизни". Она хорошо известна. Поэтому в соответствии с поставленной целью, заключающейся в выявлении возможных философских аспектов - гносеологических и онтологических - в положениях хиньянского буддизма, ограничимся анализом тех фрагментов учения, которые могут способствовать решению интересующей нас проблемы.

В хиньянских трактатах часто фигурируют "чувства", "ощущения", "восприятия" и "органы чувств", создавая впечатление, что начало всего, по представлениям хиньянистов, находится в чувствах. Косвенным подтверждением этого может служить и первое место скандхи рупа в первоначальной хиньянотской традиции классификации, дарм. Это внимание к "чувственному" свидетельствует, что

буддизм не отрицает ценности эмпирического чувственного опыта и включает принцип связи человека с миром через чувственные отношения. Известная идентичность приглаголенных выше понятий и понятий теории познания могут породить иллюзию того, что в буддизме может быть зафиксирована определенная связь с гносеологической ситуацией в плане представлений о начальном этапе познания или понимания чувственного опыта в качестве исходной основы познавательного процесса. Поэтому чтобы избежать сомнительных отождествлений, исходя лишь из некоторой идентичности положений, необходимо проанализировать то содержание, которое вкладывается в эти понятия.

В этой связи интерес прежде всего представляет отношение хиньянистов к внешнему миру, сферой экспозицией которого может служить "благодушное молчание" Будды на вопросы о том "мир постояен? или нет? и то и другое? или ни то ни другое?; мир ограничен во времени или нет? или и то и другое либо ни то ни другое?". Характер этих вопросов показывает, что существование самого мира не подвергается сомнению, поскольку такой вопрос не поставлен, а спрашивающие интересуются лишь свойствами этого мира. Существование мира внешних по отношению к человеку еще подтверждается и самим фактом наличия чувственного опыта. Однако это признание существования некоей физической реальности отнюдь не свидетельствует в пользу того, что буддизму хиньяны свойственны некоторые онтологические устремления, ибо в противном случае потребовалось бы ответить на те вопросы, которые были заданы Будде. Из общей картины физического мира буддизм вычленил только тот его фрагмент, который непосредственно связан с человеком. Можно полностью согласиться с мнением О.О.Розенберга, отмечавшего: "Буддизм, как религия, интересуется внешним миром исключительно постольку, поскольку он является объектом для живого существа, объектом, обладающим его и мешающим ему спастись из безначального круга врата бытия" (6, 150).

Связь человека с внешним миром, аффектация его "чувственности" является следствием существования пяти органов чувств и пяти внешних чувств - рупа (чувственное в переводе О.О.Розенбер-

га), о которых только говорится в буддизме хинаяны. Васубандху дает следующее их перечисление: "Пять органов - это глаз, ухо, нос, язык, тело (то есть органы зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания).

Пять объектов - объектов органа зрения и других органов: видимое (цвет и форма) слышимое (звук), обоняемое (запах), вкушаемое и осязаемое. " (5, 16). Далее Васубандху подробно описывает какими могут быть цвет, форма, звуки, запахи, вкус и осязаемое. Перед нами раскрывается как бы обычная "сенсуалистская" картина: внешние органы чувств, связующие человека с внешней средой, подвержены влиянию свойств материальных тел (переводя их и свойства в статус "опор" сознания), которые как бы отпечатывают в сознании свои чувственные образы. "От них, от отдельных предметов, возникает сознание видимого, и осязаются их отдельные виды" (5, 18). Чувственный опыт буддизме - это всего лишь одна из сторон анализа человека. При этом в соответствии с собственными задачами и логикой рассуждений производится классификация "чувственного" по группам (скандхам), базам (аятана) и элементам (дхатв). Во всех этих комбинациях варьируется видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое и вкушаемое ("поры" сознания, "объекты"), а также зрительное, слуховое, осязательное, обонятельное и вкушное в качестве субъективных коррелянтов внешних признаков или же органов чувств (зрительный, слуховой, осязательный обонятельный, вкушовой и манас-сознание).

Эта общая констатация чувственного опыта, связи человека с внешним миром посредством органов чувств сама по себе еще ничего в сущности не означает. Можно лишь отметить, что этот опыт строится на вполне реальных и конкретных отношениях, но не выходит за пределы плоской схемы, согласно которой "зрением зрится зримое" или "слухом слышится слышимое". Более существенным предостережением является то, что акцент делается не столько на "объективном мире", сколько на его "субъективном образе", субъектности; действительные и объективные свойства вещей превращаются в своеобразные "вещи", аффицирующие сознание человека и соответствующие адекватным объектам того или иного сенсорного органа. Это отож-

дествление убедительно показано детальным текстологическим анализом понятий "объекта", предпринятым В.И.Рудым (с.а, 169 - 176).

Реальная проблема, которая может усматриваться в буддийских положениях о чувственном опыте, заключается в объяснении формирования "сенсуалистических" впечатлений. В целом представление о чувственном опыте в буддизме может рассматриваться как генетически связанное с представлениями мифологического сознания, согласно которому мир "вливается" в человека через его глаза, рот, уши и т.д.

На следующем уровне анализа, связанном с теорией дхарм, дается объяснение самому механизму воздействия внешних свойств вещей на человека, т.е. анализируется сам процесс возникновения ощущений, а также детализируются и психологические процессы вообще. Наблюдения над протеканием тех или иных психологических процессов составляют предмет особого интереса хинаянистов. В Дитхана-никае при описании "правильного внимания", седьмого звена восьмеричного пути, предписывается: "Он (адепт - прим. А.М.) созерцает, как возникают ощущения; созерцает, как они проходят; созерцает возникновение и исчезновение ощущений (цит. по 7, 50). Для хинаянистов важно было объяснить, каким образом внешнее способно влиять на человека, благодаря чему существуют сами эмоциональные переживания. Для решения этой "физиологической" задачи и была предложена теория дхарм как носителей свойств или признаков, их "переносчиков". Дхармы - это, в частности, своеобразный буддийский инструментальный для обобщенного объяснения механизма человеческого переживания и описания сознательно переживаемых человеком моментов жизненного процесса. Фактически с помощью дхарм истолковывается не мир сам по себе, если даже брать "сенсорный" аспект, а чисто субъективные явления человеческой чувственности. Поэтому нам представляется, что встречающееся в литературе определение дхарм как "элементов бытия" привнесит совершенно невольственный хинаяне онтологический оттенок. Дхармы - это не "элементы бытия", а "элементы сознания", причем сознание в его буддийской интерпретации в хинаяне понимается как сознание "чувственного", "психологического", а не в "модусе мышления". Аналитическое расчлене-



ние чувственных и психологических процессов на дхармы, а вместе с тем и самой человеческой личности как некоей совокупности всех этих процессов однозначно не только применительно к отдельному индивиду, но и ко всему человеческому роду. На уровне такого обобщения совершенно неважны те или иные индивидуальные отклонения, и в этом смысле индивид, "я" в представлениях буддистов может действительно рассматриваться лишь в виде непрерывно изменяющегося потока мгновенных состояний сознания. Кроме того, мир человеческого существования или сансара при его корректной интерпретации с позиций теории дхарм не может истолковываться иначе, как некая эмпирия в ее обыденном понимании.

Итак, специфически буддийская трактовка человеческого опыта, органически связанная с теорией "спасения", не обнаруживает каких-либо содержательных моментов, общих в той или иной степени с гносеологической или онтологической проблематикой, постановкой проблем внешнего мира, путей и источников его познания, критерия истинности и т.д. Отсутствие в хиньяне теоретико-познавательных интенций справедливо не только по отношению к самой философической реальности, но и к человеку, ибо последний рассматривается в лучшем случае в аспекте присущих ему естественных способностей, совершенно очевидных на уровне первичной эмпирической практики, практики обыденного сознания.

Анализ некоторых основных положений буддизма хиньяны обнаруживает совершенно другую содержательную направленность в организации мыслительного материала. Решая свои собственные проблемы, буддизм остается полностью индифферентным к философской проблематике. Это и понятно поскольку только при этом условии и возможно провозглашение нирваны достигаемой с помощью йогической практики, конечным ориентиром и целью человеческих устремлений.

Подытоживая сказанное, можно сделать следующие выводы.

1. Сфера эмоционального, чувственного в самом широком ее понимании послужила эмпирической основой для хиньянского мироздания.

2. Рациональные элементы в хиньяне базируются на фактах повседневной обыденной практики, рассудка.

3. Хиньяна индифферентна к постановке проблем философского характера.

Тем не менее роль хиньяны как первого этапа в истории развития буддизма определяется тем, что в ней на "пробном" чувственности, сознания и их взаимоотношения завязывается сложный узел проблем, составивших нерв последующих размышлений буддийских мыслителей.

#### Примечания

I. По мнению А. Уоттса, в буддийском учении можно обнаружить параллели с целым рядом фундаментальных теорий и идей современности - теорией относительности, вероятности, принципом дополненности, теорией поля и т.д. (12).

#### Литература

1. Антология мировой философии.-М., 1969 - т.1. - ч.1.
2. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия. Наука. Религия.-М., 1980.
3. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности.-М., 1985.
4. Ласильев В.П. Буддизм.-Спб., 1857.-ч.1.
5. Васубандху. Абхидхармакоша.-Улан-Удэ, 1980.
6. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии.-Иркут., 1918.
- 6а. Рудой В.И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов// Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока.-Душанбе, 1983.
7. Buddhist Bibli. Ed. by D.Goddard. - Boston, 1970.
8. Fanikkar E. Indology as a cross-cultural catalyst// Numen. - Leiden, 1971. - Vol.18, no 3.
9. Stecherbatsky I.n. The conception of buddhist nirvana. - Leningrad, 1927.
10. Sutra-nipata// The sacred book of the East. - Delhi-Varanasi-Patna, 1968. - Vol.I
11. Teviggā-sutra//The sacred book of the East. - Delhi - Varanasi - Patna, 1968. - Vol.II.
12. Watts A.W. The way of zen. - N.Y. 1968.

П.Е. Пубаев

КЛАССИФИКАЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАУЧНЫХ ДИСЦИПЛИН  
В СВОДАХ ГАНЧЖУР И ДАНЧЖУР

В своей классической форме религиозно-философская система буддизма нашла свое отражение в двух знаменитых сводах канонической литературы — Ганчжуре (178 томов) и Данчжуре (225 томов), в состав которых вошли тексты сутр и шастр, переведенных с санскрита на тибетский язык. Впоследствии Ганчжур и Данчжур были переведены с тибетского на монгольский язык.

Индийский буддизм в своем развитии в период от эпохи рабовладельческого строя (VI-V вв. до н.э.) до раннего феодализма (I — IV вв. н.э.) претерпел существенные изменения и принял форму махаяны, которая стала господствующей в странах Центральной Азии и включила в свою религиозно-философскую систему позитивные достижения различных народов в области научных знаний. Этот сложный и многогранный процесс увлечения махаянским буддизмом достигнутыми средневековыми науками стран Центральной Азии отразился при окончательном оформлении сводов Ганчжура и Данчжура, составителями которых были индийские ученые-пандиты и тибетские переводчики-лоцзасы.

Классификация текстов и их комментариев в Ганчжуре и Данчжуре означала в первую очередь не осмысление всех знаний и представлений об окружающем мире и человеке в духе теологических представлений. Такое переосмысление было обусловлено тем, что "мировоззрение средних веков было по преимуществу зоологическим" и "духовенство было к тому же единственным образованным классом" (2, 495). Это положение Ф.Энгельса полностью подтверждается на примере Ганчжура и Данчжура, сформировавшихся в течение XIV-XV вв. в средневековом Тибете. При составлении этих сводов рациональные идеи и позитивные достижения различных дисциплин средневекового знания были присвоены и приспособлены к религиозно-философской системе буддизма путем их теологической интерпретации. В результате в Ганчжуре и Данчжуре наряду с элементами системы махаянского буддизма содержится также и клас-

сификация индо-тибетских средневековых наук.

В отечественной и зарубежной буддологии Ганчжур и Данчжур рассматриваются по преимуществу как своды религиозных манс и чешских текстов; до самого последнего времени они не были предметом изучения с позиций классификации средневековых научных дисциплин.

В советской философской литературе проблема классификации наук с марксистских методологических позиций была разработана академиком Б.М.Кедровым в его трехтомном труде "Классификация наук" (7). Исходя из положения Ф.Энгельса о том, что классификация наук есть связь наук (3, 343), Б.М.Кедров дал научное определение рассматриваемого предмета: "Классификация наук и есть сведение всех знаний в единую систему, в которой отражается логика изучаемого предмета и общие воззрения на мир и его познание человеком" (7, т.1, 5). Разработка Б.М.Кедровым проблемы классификации наук в первом томе (Энгельс и его предшественники) охватывала период с древности и до начала XX в. и основывалась на материалах классической Греции — Рима и стран Западной Европы периода средневековья и становления новых капиталистических отношений. При этом изучение данной проблемы применительно к странам Востока ограничивалось материалами китайской истории, что, повидимому, было обусловлено тем, что эта же проблема была более или менее подробно проанализирована Е.И.Шамуриним в связи с характеристикой библиотечно-библиографической классификации наук в средневековых энциклопедиях арабских стран (8, 8-15, 56-69). Марксистские исследования советских ученых и философов проблемы классификации наук убеждают нас в важности ее рассмотрения применительно к буддийской традиции, имевшей определяющее значение для всего центральноазиатского региона.

В древней Индии были достигнуты значительные успехи в развитии научных знаний — лингвистик, математики, астрономии, медицины и т.д. (4, 208-241), но, повидимому, специальной классификации наук, помимо общего расчленения научного знания, не существовало. В средневековой Индии классификация наук рассматривалась в рамках так называемой сиддханти (6, 580).

Более или менее стройное представление о классификации наук в буддизме может быть получено при обращении к четырем классическим источникам - "Винаявасту", "Косаламкара-сутре", "Абхидхармакоше" и "Калачакра-тантре". Изучение четырех систем классификации научных знаний, приведенных в этих классических источниках буддизма, показывает, что общим для них является попытка классифицировать знания светского характера и специальности ремесленников, которые могли бы воспользоваться накопленными знаниями и опытом в своем ремесле. Характерная особенность этой системы заключается в том, что на первом месте находятся светские науки - технология, медицина, грамматика, логика и космология (наука о внешнем мире), а на второе место поставлены религиозные дисциплины, которые с современной научной точки зрения могут быть отнесены к теологии. Собственно говоря, только в "Винаявасту" и частично в "Абхидхармакоше" речь идет о классификации наук в подлинном смысле, тогда как в "Косаламкара-сутре" и "Калачакра-тантре" в основном дается перечисление различных ремесленных специальностей. В целом четыре системы классификации по "Винаявасту", "Косаламкара-сутре", "Абхидхармакоше" и "Калачакра-тантре", вошедших в Ганчжур и Данчжур, можно рассматривать как первую попытку буддийских ученых систематизировать научные знания и специальности ремесленников, которые были накоплены в период, предшествовавший возникновению и распространению буддизма. На это, в частности, намекает и Лондол-лама: "Некоторые утверждают, что классификация наук в Абхидхармакоше возникла из учения иноверцев" (10, За).

Если "Абхидхармакошу" Васубандху датировать V в. н.э., то "Винаявасту", основной трактат Ганчжура в разделе "Винай", относится к периоду до V в. н.э. Поэтому можно предположить, что четыре системы классификации наук по "Винаявасту", "Косаламкара-сутре", "Абхидхармакоше" и "Калачакра-тантре" были составлены в I-вых веках до н.э. - I-ых веках н.э. и фактически не были охвачены влиянием буддийской религиозно-философской системы.

Систематизация научных знаний и ремесленных специальностей, принятая в указанных выше источниках, оказала большое влияние

на последующее формирование системы классификации наук в средневековой Индии, а также и в Тибете в период после V в. н.э. и до окончательного оформления канонических собраний Будды ма Ганчжура и Данчжура, т.е. до XIV в.

Новая система классификации наук на 18 разрядов была предложена тибетским ученым XVIII в. Лондол-ламой (1729-1805 гг.) и изложена им в энциклопедическом справочнике "Список имен и названий" (10), но, к сожалению, без ссылок на источники - сутры или шастры. По сравнению с систематизацией научных знаний в четырех названных выше источниках классификация на 18 разрядов у Лондолламы отличается тем, что из нее исключены ремесленные специальности и вместо них включены религиозные знания. Это свидетельствует об усилении влияния буддийского религиозного мировоззрения.

Система классификации наук на восемнадцать разрядов уже составлена в соответствии с религиозными воззрениями буддизма и определена Лондол-ламой следующим образом: "Восемнадцать наук, отражающих восемнадцать методов познания человека" (см. 9, 117-120). Эти восемнадцать разрядов научных дисциплин перечислены Лондол-ламой в пяти группах в следующей последовательности:

1-4) технология, медицина, грамматика и логика;

5-8) "наука о внешнем мире" (Вселенной), "наука о внутреннем мире" (живых существах), "наука о смерти" и "наука о деяниях";

9-12) "наука о полчении", "наука о времени" (летоисчисление и календарь), "наука о познании" и "наука о душе";

13-16) "наука о базах познания - дхату", "наука об объектах познания - вишайя", "наука о мантрах" и "наука о лекарствах";

17-18) "наука буддизма" и "наука о бодхисаттвах" (9).

В этой системе первые четыре группы наук относятся к светскому знанию (в первой группе - технология, медицина, грамматика и логика), тогда как последняя, пятая группа из двух разрядов относится к буддизму - "наука об учении буддизма" и "наука о бодхисаттвах".

Последний, заключительный этап классификации наук относится к XIV-XVII вв., когда в Тибете побеждают секта гелугпа, основан-

ная Цзонхавой (1357-1419 гг.). На этом этапе конструируются и издаются в окончательном виде Танчжур и Данчжур благодаря деятельности известного ученого Будона (1290-1364 гг.) и других деятелей буддийской церкви в Тибете, а также формируется система монастырского образования со специальными факультетами вначале в Тибете, а затем в Монголии и Бурятии. В этот период классификация наук на 18 разрядов заменяется классификацией на "пять больших наук" и "пять малых наук", являющейся наиболее совершенной с точки зрения отражения в ней религиозных воззрений махаяны и положенной в основу структуры Данчжура.

До сих пор неизвестен основной источник, в котором впервые была сформулирована классификация наук на пять больших и пять малых разрядов. Возможно, что на этот источник указывает Лондол-лама, когда он пишет: "Терминологию, входящую в пять разрядов наук обыкновенных людей (мирян) и пять святых, я изложил на основании "Раздела Земля". "Раздел. Земля - это название сочинения, которое упоминается в книге "Вайдурья-ясал", написанной дэсридом Зангтай-Чхамцо (1653-1705 гг.) как "ответ автора на возражения, сделанные против его знаменитого астрологического трактата, известного под названием "Вайдурья-гарбо" (5, 4).

В основе классификация на "пять больших наук" и "пять малых наук" лежит общая схема, согласно которой существуют два больших разряда - "ординарные науки" и "экстраординарные науки". Эта схема, согласно которой существуют два больших разряда "наук" - "ординарные науки" и "экстраординарные науки". В "Каталоге Данчжура" отмечается: "Существуют два разряда наук - ординарных и экстраординарных. В состав первого входят грамматика, исключая ложную речь, и логика, а за ними следуют технология искусства и медицина" (II, 1306-1346). Что касается второго разряда - "экстраординарных наук", то халхаский Зая-пандита Дабсан-Гринлай (1642-1715 гг.) в сочинении "Сан-йиг" (12) дает такое определение: "В состав второго разряда - экстраординарных наук - входят колесница причины и сущности, заключающая в себе Винаю, Абхидхарму, Праджня-парамиту и Мадхьямику, - колесница мантры - состоящая из крия-тантры, чарья-тантры, йога-тантры

ануттара йога-тантры" (12, 1226). То, что Лондол-лама назвал "пятью науками святых", относится, очевидно, к Винае, Абхидхарме, Праджня-парамите, Мадхьямике и Тантре, тогда как "пять наук мирян" представлены грамматикой, логикой, технологией, медициной и космологией (последняя в классификации наук на 18 разрядов числится пятой).

Классификация на "пять больших" и "пять малых наук" представлена в законченном виде в тибетско-монгольском энциклопедическом словаре "Источник мудрецов". В этой классификации на первое место поставлена "внутренняя наука" (адхьятма-видья), которая, согласно "Каталогу Данчжура", определяется как "экстраординарная" и состоит из двух колесниц - лакшанаяны и мантраяны. Первую колесницу - лакшанаяну - можно квалифицировать как теорию махаянского буддизма, которая в свою очередь подразделяется на пять дисциплин - Парамиту, Мадхьямику, Абхидхарму, Винаю и Сиддханту.

Эти пять дисциплин лакшанаяны составляют основное содержание религиозно-философской системы махаяны, поскольку каждая из них является составной частью учения этой буддийской школы. Парамиту можно определять как морально-этическую систему воззрений, связанную с совершенствованием бодхисаттвы и достижением им нирваны - полного освобождения от "страданий"; Мадхьямику - как теорию шуньяты ("пустоты"), признающую относительность внешнего и внутреннего миров; Абхидхарму - как общую теорию элементов бытия и сознания; Винаю - как собрание уставных положений монашеской общины и Сиддханту - как историю школ и религиозных сект с характеристикой их взглядов.

Вторая колесница - мантраяна - включает четыре раздела, точное степени Та-тры - крия-тантру, чарья-тантру, йога-тантру и ануттара йога-тантру.

Таким образом, лакшанаяна и мантраяна составляют "внутреннюю науку" (адхьятма-видья), характеризующуюся как экстраординарную и предназначенную для буддийских монахов высшего ранга - святых; в классификации "пяти больших наук" они считаются первыми "науками". Вся схема "пяти больших наук" выглядит следующим об-

разом: "внутренняя наука" (адхитма-видья), грамматика (шабда-видья), логика (зету видья), технология (шиша-видья) и медицина (шикитса-видья). Из них "внутренняя наука" — лакшанаяна и мантрайна — составляют религиозно-философскую систему махаяны. Все основные трактаты (карики) в виде сутр и тантр включены в переводе с санскрита на тибетский и монгольский языки в Ганчжур как наставления Будды, тогда как комментарии к ним и толкования (тикки) в виде шастр вошли в Данчжур как сочинения исторических лиц — индийских мудрецов и мыслителей. При этом необходимо отметить, что из семнадцати разрядов наук по старой схеме четырнадцать разрядов — с пятого по восемнадцатый — вошли во "внутреннюю науку" по новой классификации.

Сочинения по грамматике, логике, технологии и медицине, которые не имеют основных трактатов (карик) и потому называются шастрами, также вошли в соответствующие тома Данчжура.

Классификация "пяти малых наук" также содержится в энциклопедическом словаре Лондол-ламы "Список имен"; в состав этих "наук" он включает также "ответвления" грамматики и астрономии (17, 18). Создателем этой схемы Лондол-лама считает Голкха-лоцзаву, составителя "Светильника словаря", который утверждал, что астрология, поэтика, стилистика, синонимика и музыка с танцами составляют "пять малых наук".

Схема "пяти малых наук" по Балкхан-лоцзаве и Лондол-ламе выглядит следующим образом: поэтика, стилистика, синонимика, музыка с танцами и астрономия. Сочинения по этим "наукам" находятся в томах Данчжура отдела обычных шастр в разделе сутр.

Таким образом, древние и средневековые науки, возникшие и развивавшиеся в Индии и получившие дальнейшее распространение в Тибете, были как бы слиты в единое целое с системой махаянского буддизма, а их классификация индийскими пандитами и тибетскими лоцзавами была положена в фундамент структурного построения Ганчжура и Данчжура, вследствие чего эти науки превратились в необходимый компонент буддизма. В данном случае имеет место тот же процесс, в результате которого в эпоху средневековья, как отмечал Ф.Энгельс, образование приняло "преиму-звенно богослов-

ский характер" и науки "оставались простыми отраслями богословия" (I, 360). Составители Ганчжура и Данчжура стремились дать полное и всестороннее обоснование воззрениям буддизма с включением позитивных, рациональных достижений всей средневековой науки.

Следует отметить, что в применении к сводам текстов Ганчжура и Данчжура термин "канон" — эталон, образец — имеет два уровня понимания. Так, Ганчжур, состоящий из сутр и тантр, приписываемых Будде, рассматривается буддийской традицией как собрание проповедей и наставлений Будды. Поэтому собрание Ганчжура определяется нами как религиозный буддийский канон.

Данчжур содержит тексты, составленные историческими деятелями — индийскими и тибетскими учеными — в виде комментариев к текстам Ганчжура. Однако содержание этого свода выходит далеко за пределы одних лишь комментариев. Это сложный комплекс сочинений религиозного характера и трактатов по средневековым научным дисциплинам (философии, логике, грамматике, медицине, искусству, ремеслам, астрономии и т.д.). Поэтому Данчжур в отличие от Ганчжура определяется нами как энциклопедия средневековых знаний.

Исследование Ганчжура и Данчжура имеет важную научную ценность как с точки зрения критического анализа религиозно-философской системы буддизма, так и с точки зрения выяснения состояния и уровня развития научного знания в Индии и Тибете в эпоху средневековья. Такое исследование представляет и практическую значимость для атеистической пропаганды, поскольку для верующих буддистов Ганчжур и Данчжур являются объектами культа, религиозного почитания и поклонения, идеализации и мистификации. В их сознании они ассоциируются с собранием священных текстов, в которых будто бы отображено не только прошлое и настоящее, но и отделенное будущее человечества. Необоснованность таких притязаний может быть вскрыта лишь тщательным изучением этих памятников.

В целом многогранный научный анализ Ганчжура и Данчжура позволит составить полную объективную конкретно-историческую картину духовной жизни в странах Центральной Азии в эпоху так



называемого расцвета махаянского буддизма.

Литература

1. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. - Т.7.
2. Энгельс Ф. Юридический социализм // Маркс К., Энгельс Ф., Собр. соч. - Т.21.
3. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф., Собр. соч. - Т.20.
4. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. - М., 1980.
5. Востриков. К библиографии тибетской литературы // Библиография Востока. - М., 1934 - вып. 2-4.
6. История Индии в средние века. - М., 1963.
7. Идров Б.М. Классификация наук. - М., 1961. - т. I; М., 1965. - т. II; М., 1985. - т. III.
8. Намурин Е.И. Очерки по истории библиотечно-библиографической классификации. - М., 1955 - т. I.
9. Pubaev R.B. Systematization of scientific knowledge in sutras and shastras // Summaries of papers presented by viet scholars to the VI-th sanskrit conference. - Philadelphia, Pennsylvania, USA. Moscow, 1984, October 13-20.
10. Ming gi grang / bzo dang gao ba dang skar rtsis rnames las byung ba'i min'gi grangs bzhugs so.
11. sNar thang par ma'i bstan bcos 'g r ro cog ki dkar chag tshangs pa'i dbyang shes bya ba.
12. gSang yig.

Н.Ц. Жамсаддагбаев

УЧЕНИЕ О МАХАКАУТАХ В ТИБЕТСКОЙ МЕДИЦИНЕ

(к постановке проблемы)

Тибетская медицина, как известно, сформировалась и развивалась в рамках буддийской культуры. При этом основными носителями ее традиций были буддийские монахи. Поэтому эта медицина по своему типу может быть отнесена к монастырской.

Однако базой для ее формирования послужили различные медицинские традиции Востока. Наиболее очевидны влияния индийской и китайской медицины. Теоретические и ряд практических достижений этих медицинских органически вошли в состав тибетской медицины. Позже эта медицина рассматривалась как некоторая самостоятельная система.

В настоящее время она стала предметом исследования во многих странах мира. Активно работает в этой области и исследователи СССР.

На сегодняшнее время явно обречены следующие направления работ:

- 1) переводы и комментарии отдельных глав и частей "Бжуд-ши" - базового трактата тибетской медицины (1,2,3,4,5)
- 2) описание отдельных трактатов и изложение принципов тибетской медицинской традиции рассчитанных на более широкий круг читателей (6,7,8,9)
- 3) описание лекарственных средств этой медицины и исследование их с точки зрения современной фармакологии (10,11).

Однако теоретические принципы рассматриваемой медицины не стали предметом специального исследования и остаются по существу еще недостаточно осмысленными в рамках современной науки. Можно полагать, что это обстоятельство и является одной из причин того, что, несмотря на усилия многих специалистов, эта медицина для современной науки остается еще в значительной степени непонятной. По этой причине актуальность анализа теоретических предпосылок тибетской медицины представляется вполне есте-

ственной и здесь прежде всего обращает на себя внимание влияние индо-буддийской традиции на теоретические построения тибетской медицины. В частности, этот факт проявляется в использовании в данной медицинской традиции учения о махабхутах, которые, как известно, являются важнейшей частью почти всех древних индийских философских систем.

Заметим, что в буддизме это учение используется для психологического анализа, тогда как в тибетской медицине оно используется для описания некоторых физиологических явлений.

Рассмотрим это учение более подробно.

Для начала целесообразно обратиться к соответствующему текстовому материалу из базового трактата "Чжуд-ши" и попытаться выявить, в каком ракурсе используется это учение в рамках тибетской медицины. Это важно, поскольку оно, будучи адаптированным к медицинской сфере, может приобрести ряд несвойственных ему на ином уровне черт.

Материала, непосредственно относящегося к махабхутам, в "Чжуд-ши", оказалось не так уж много.

Самый общий смысл этого учения в "Чжуд-ши" выражен следующим образом (гл. 27, часть IV, "Чжуд-ши").

91. У живых тело составлено из четырех махабхут.

92. Болезни, подлежащие лечению, порождаются четырьмя махабхутами,

93. Исцеляющие лекарства обладают истинными свойствами четырех махабхут.

94. Тело, болезни, средства лечения воистину связаны одной природой<sup>1</sup>.

Отсюда видно, что все основные составные медицинской науки, как тело человека, природа болезни и лекарственные средства, рассматриваются с единой позиции, с точки зрения учения махабхут. Тем самым это учение охватывает фактически все аспекты тибетской медицины.

Рассмотрим выделенные нами фрагменты из указанного трактата, касающиеся формирования человеческого организма. Ограничимся

приводимыми ниже двумя фрагментами, поскольку именно в них в краткой лаконичной форме представлена почти вся информация о роли и значении махабхут для человеческого организма. Что же касается остальных фрагментов о махабхутах из данного трактата, то они относятся к более специальным областям тибетской медицины и заслуживают особой работы. Здесь же попытаемся на примере этого ограниченного материала рассмотреть некоторые, на наш взгляд, наиболее важные аспекты учения о пяти махабхутах<sup>2</sup>.

Глава 2, часть II "Чжуд-ши"

Фрагмент I. "23. Без земли не будет, без воды не свяжется  
24. без огня не созреет, без ветра нет развития  
25. без пространства не выявятся полости".

Фрагмент II. "52. Земля приумножает кости, мышцы, (способности) носа к обонянию)  
53. вода приумножает кровь, (способности) языка ко вкусу, влажность,  
54. огонь приумножает теплоту, цвет, (способности) глаз к восприятию) образов.  
55. воздух приумножает дыхание, (способности) кожи к осязанию  
56. пространство приумножает слово, (способности) ушей (к восприятию) звуков.

Фрагмент I. Здесь описывается процесс формирования человеческого плода в утробе матери. Легко заметить, что в данном фрагменте речь идет о функциях каждого из махабхут, которые они должны выполнять в процессе возникновения плода. Прокомментируем их по отдельности.

Строка 23. "Без земли не будет". Сначала о значении слова "земля". Здесь можно выделить по крайней мере три различных уровня значения данного слова. Непосредственное его значение предполагает нечто совершенно обыденное - то, по чему мы ходим; то, из чего произрастают растения и деревья; то, благодаря чему мы существуем; нечто такое, которому трудно дать эксплицитное определение, но которое всем известно и очевидно. Для обыденного восприятия физический образ может ассоциироваться, например, с гор-

остью земли на ладони.

Значение данного слова можно также задать посредством набора некоторых условий, содержащих, например, такие свойства, как быть неподвижным, косным, устойчивым, тяжелым, прочным и т.д.

Эти свойства, выделенные людьми в процессе практической деятельности, могут быть абстрагированы от объекта, к которому они относятся, и использоваться как схемы для выделения всех таких предметов и явлений, которые обладают этими свойствами. Здесь уже первоначальный образ (горсть земли) теряется.

Далее обобщая в свою очередь эти условия, можно свести их к единому образу, являющемуся символом универсального материала, из которого состоит все живое и неживое. Для древних людей это могло выглядеть вполне естественно, поскольку все, что было связано с их практической деятельностью, так или иначе происходило из земли и потому, по их воззрению, должно было состоять также из земли. Отсюда получаем третье значение, так сказать символическое значение рассматриваемого слова, которое, вообще говоря, неявно предполагает и два предыдущих значения. Это означает, например, что горсть сухой земли на ладони может рассматриваться как символ универсального материала всего сущего.

Нами предпринята попытка проследить гипотетический путь формирования подобного понятия, исходя из некоторых общих особенностей естественно-языковых понятий. По существу эта попытка представляет собой не более чем умственный эксперимент. Однако здесь важно то, что вообще возможен путь от обыденного значения слова "земля" к его символическому значению, которое достаточно близко к значению, предполагаемому в самой тибетской медицине, в частности, в рассматриваемом случае. Действительно плод не сформируется, если не будет соответствующего материала.

Строка 23. "Без воды не свяжется". В дальнейшем не будем рассматривать пути формирования понятий об остальных махабхутах. В этом, пожалуй, и нет необходимости, поскольку они достаточно прозрачны. Есть основания полагать, что вода является символом универсального связующего, объединяющего начала во всем сущем в мир. В таком случае данное утверждение должно пониматься как

утверждение о том, что без воды материал плода не свяжется и не объединится в единое целое.

Строка 24. "Без огня не созреет". Огонь, по-видимому, представляет собой символ теплового и энергетического потенциала различных образований. С этой точки зрения наше утверждение свидетельствует о том, что без огня не будет необходимой энергии и, соответственно, плод будет безжизненным и не "созревшим".

Строка 24. "Без воздуха нет развития". Воздух символизирует некоторое активное и подвижное начало, источник всякого изменения и движения в мире. Отсюда понятно, почему без воздуха не может быть роста, увеличения и развития плода.

Строка 25. "Без пространства не выявятся полости". Это понятие ассоциируемо с некоторым универсальным "емкостью", которое для каждой вещи, проявляя соответствующие им полости и пустоты, предоставляет место. Смысл рассматриваемого утверждения в таком контексте очевиден.

Итак, нами рассмотрены все пять махабхут и их функции при формировании плода. В этом случае сами махабхуты толкуются не как некоторые сущности, из которых состоит все живое и неживое образование как обычно, а скорее как символы, отражающие различные аспекты одной и той же вещи. При этом схема формирования подобных символов, продемонстрированная на примере "земля", указывает на то, каким образом они могли бы быть связаны с первоначальным обыденным значением понятий, соответствующий махабхутам.

Таким образом, в рамках тибетской медицины концепцию пяти махабхут можно рассматривать не как учение о пяти онтологических сущностях, а как концепцию, предполагающую в символической форме пять различающихся по своим функциональным характеристикам аспектов у всего сущего в окружающем мире.

В этом можно усмотреть также и своеобразную символически выраженную форму системного подхода, в соответствии с которым любое целостное образование характеризуется 1) целостностью, из которого оно состоит, 2) фактором, связывающим и объединяющим его в единое целое, 3) энергетическими ресурсами, 4) изменением и развитием, 5) местом расположения. Подосный подход не чужд символа,

по-видимому, и в наше время.

Фрагмент 1. Здесь уже речь идет об образовании человеческого организма из плода. В соответствии с указанным подходом, данный фрагмент можно интерпретировать следующим образом.

Строка 52. Материал, из которого состоит плод, является основой для формирования костей, мышц и способности носа к обонянию. Поскольку материал ассоциируется с землей, то его можно представить как устойчивую и сухую составляющую плода, которая и служит материалом для образования костей и мышц человека. Такое представление, на наш взгляд, вполне естественно, ибо кости и мышцы составляют в основном тот материал, из которого состоит наш организм.

Строка 53. Жидкая часть плода, которая его устойчивые и сухие элементы как бы склеивает в единое целое, образует основу для крови и влаги в организме, формирует способность языка к вкусу. Объединяющая и связывающая функция воды передается, по-видимому, крови и влаге, что тоже, кажется, не лишено смысла.

Строка 54. Энергетически потенциал плода является основой теплоты, окраски внешних и внутренних частей организма, а также способности глаз к восприятию образов. Здесь энергия, символизируемая как огонь, естественным образом связывается с теплотой и окраской, поскольку в повседневной жизни эту связь древние люди наблюдали ежедневно.

Строка 55. Движущее и изменяющее начало плода является основой для дыхания, способности кожи к осязанию. Это начало, рассматриваемое как ветер, прямо связывается с дыханием. В этом, кажется, нет ничего противоестественного.

Строка 57. Вопрос о том, как интерпретировать данную строку в настоящее время остается открытым и требует привлечения дополнительного материала.

Что касается соответствия пяти махабхут с пятью органами чувств, то это, по-видимому, является следствием достаточно распространенного в Древней Индии представления о том, что каждый из махабхут воспринимается только соответствующим образом и соответствующими органами чувств: земля - как запах носом, вода

- как вкус языком, огонь - как образ глазом, ветер - как осязаемое кожей, пространство - как звук ушами. Характерно, что достаточно было наличия какого-либо из этих видов восприятия, чтобы считать зафиксированным соответствующий ему махабхут. В этом смысле махабхуты можно рассматривать как пять аспектов вещей, выделяемых и воспринимаемых пятью органами чувств человека.

Мы рассматривали одни из возможных путей толкования, так сказать, "внутреннего смысла" махабхут в рамках тибетской медицины".

Однако для выявления более глубокого смысла этого явно недостаточно. В "Чжуд-ши", как видно из изложенного, даны лишь отдельные лаконичные схемы, которые требуют более детального разъяснения. Например, по этим схемам трудно сказать, трактуются ли махабхуты как качественные аспекты объективных вещей или рассматриваются только как субъективно воспринимаемые качества. Остается неясной также природа связи махабхут с соответствующими им органами чувств. Нужны дополнительные разъяснения таких выражений, как "не будет", "не родится", "не созреет" из фрагмента I или выражений типа "приумножает способность носа к обонянию" из фрагмента II.

Для того, чтобы прояснить эти неясности, очевидно, необходимо решить еще ряд вопросов. Во-первых, нужно выявить те системы, в рамках которых осмыслились принципы тибетской медицины.

Как известно, тибетская медицина формировалась и ее принципы осмысливались в рамках тибетского буддизма. Однако это не означает, что ответ на вопрос должен быть однозначным. Это связано с тем, что в Тибете имели место разные секты и направления буддизма, предлагающие несколько различающиеся принципы. Заметим, что эти секты и направления в настоящее время мало исследованы и связь их с тибетской медициной остается не совсем ясной.

Во-вторых, не стоит забывать, что учение о пяти махабхутах было заимствовано из Аюрведы, поэтому следует учитывать тот смысл, который вкладывался в учение в рамках Аюрведы, а также и то, как оно было переосмыслено в Тибете.

Все эти проблемы остаются на сегодняшний день открытыми. От их решения в значительной степени будет зависеть адекватность того толкования, которое было дано выше этому учению.

Примечания

1. Числа здесь и в последующем указывают на номера строк соответствующей главы "Чжуд-ши".
2. Отметим, что в приведенных ниже фрагментах речь идет о пяти махабхутах, хотя в рассмотренном выше фрагменте говорится о четырех махабхутах. Это разночтение с текстом "Чжуд-ши" остается для нас пока непонятным.

Литература

1. Бадмаев П.А. О системе врачебной науки Тибета.-СПб., Надежда, 1989, вып. I.
2. Позднеев А.М. Учебник тибетской медицины.-СПб, 1978.-т. I.
3. Finkh E. Grundlagen Tibetischer Heil'kunde. - Volsen, 1975. - Band 1.
4. Rechung Rinpoche. Tibetan Medicine. - London, 1973.
5. Eshmetick B.E. / chapter from the Rgyud-Bzi // Asia Major ( A British Journal of Far Eastern Studies). - 1975. - V.XIX, -part 2.
6. Базарон А.Г. Очерки тибетской медицины.-Улан-Удэ, 1985.
7. "Дзэйцхар мигчжан" - гиматник тибетской медицины.-Новосибирск, 1967.
8. Базарон Э.Г., Асеева Т.А. "Вайдурья - онбо" - трактат индо-тибетской медицины.-Новосибирск, 1985.
9. Асеева Т.А., Блинова К.Ф., Яковлев Г.П. Лекарственные растения тибетской медицины.-Новосибирск, 1985.
10. Экспериментальные исследования биологически активных веществ лекарственных препаратов растительного и животного происхождения.-Улан-Удэ, 1979.
11. Хунданов Л.Л., Хунданова Л.Л., Базарон Э.Г. Слово о тибетской медицине, 1979.

12. "Чжуд-ши". Агинское изд-во.

Г. Лувсанцэрэн

ОБ ИДЕЯХ ШУНЬВАДЫ В ФИЛОСОФИИ НАГАРДЖУНЫ

Учение о шуньяте ("пустоте") составляет сущность ведущего философского направления буддизма - мадхьямики, основанного видным буддийским мыслителем Нагарджуной. Мадхьямика получила самое широкое распространение в Монголии и оказывала большое влияние на монгольских буддийских мыслителей. Они считали шуньявадческую теорию мадхьямиков-прасангигов вершиной буддийской учености. Монгольские авторы - мадхьямики создали большое количество комментаторских и оригинальных трудов, посвященных учению о шуньяте (шуньяваде). В их числе можно назвать имена таких ученых лам, как ургинский хамбо Агванхайдуб (XIX в.), пандита Ишбалжир (XVIII в.), лхарамбо агвандандар (XVIII-XIX вв.), бичег Цорджи Агванцэрэн (XVIII в.), Габджу Лувсандандар (XIX в.), цорджи Габджу Лувсанчойжин Э (XIX в.), аграмбо Дандар (XX в.), габджу Дамдин (XX в.) и многих других. Для понимания содержания монгольской буддийской мысли, как в ее преемственном, так и в новаторском аспекте следует детально изучить и осмыслить оригинальные идеи самого учения мадхьямики-шуньявады, труды самих индийских бхикшу.

Поэтому нам представляется важным рассмотреть некоторые шуньявадческие идеи самого Нагарджуны.

В жизни и деятельности Нагарджуны отчетливо выделяются три различных периода, причем самым плодотворным и значительным в философском отношении был второй период, когда и разрабатывалась теория шуньявады.

В философских трактатах Нагарджуны прежде всего излагаются принципы истинного и взаимозависимого существования в качестве основных положений мадхьямики. Кристикую принцип "истинного существования", Нагарджуна считает, что такое ничем необусловленное,



неуловимое "истинное существование" отсутствует. Вместо него он выдвигает свой принцип "неистинного существования".

Суть этого принципа — шуньядические идеи. Они проявляются прежде всего в объяснении мадхьямиками таких важных понятий, как реальность и нереальность, возникновение и исчезновение, движение и покой, качество и количество, пространство и время, субстанция и субстрат, причина и следствие, взаимодействие и т.д. Характер изложения этих вопросов может быть проиллюстрирован на интерпретации движения во второй главе труда Нагарджуны "Муламадхьямака-карика".

Рассматривая движение, философ пришел к выводу, что вещи и явления мигают и не движутся, и не покоятся. "То, что уже пройдено, не означает акта прохождения; то, что еще не пройдено, также не означает акта прохождения. Мы не знаем прохождения, помимо акта пройденного и непройденного" (2, 36-4а).

По мнению мыслителя, акт прохождения не является каким-то неизменно происходящим, не является всегда существующим наличием; этот акт ничто иное, как взаимовисимые отношения прохождения и непрохождения. Далее, он рассматривает акт движения и проходящее в их тесной взаимозависимости, причем считает их не единичными (тождественными), и не разъединенными (отдельными).

Анализом движения он опровергал как подвид с точки зрения только движения, так и утверждение обо всем как о покоящемся. По Нагарджуне, все в мире пребывает ни в состоянии движения, ни в состоянии покоя. Подобные утверждения могли вытекать из неосознанности противоречивой природы самого движения. Ключ к пониманию данной проблемы дает высказывание Ф.Энгельса о движении: "Движение само есть противоречие; уже простое механическое перемещение может осуществиться лишь в силу того, что тело в один и тот же момент времени находится в данном месте и одновременно — в другом, что оно находится в одной и той же точке и не находится в ней. Постоянное возникновение и одновременное разрешение этого противоречия — и есть именно движение" (7, 13).

Ометая здесь и рассуждения Нагарджуны о времени. Рассматривая время и реальность в их взаимозависимости, философ от-

мечает: "Три времени (прошедшее, настоящее и будущее — Т.Д.) не существуют, они ни что иное, как ложные понятия, ибо они созданы взаимодействием, а не своей природой, ибо они меняются местами, а их истинной реальности не существует". Таким образом, считая, что, во-первых, возникновение и исчезновение, реальность и нереальность существуют неистинно, он рассматривал неистинным и время. Во-вторых, три времени "существуют лишь благодаря тому, что каждое из них возникает из взаимоотношения двух остальных, и если существует истинно существующее — самостоятельное время, то тогда придется признать три отдельных, раз и навсегда данных времени. В-третьих, три времени всегда превращаются, взаимообуславливаются, потому и нет существующего по своей сущности различного времени. В действительности, по Нагарджуне, нет трех деленных времени, поскольку время не есть независимая ни от чего продолжительность, а выражает только взаимообусловленные отношения бытия и небытия. В этом же духе шуньяды Нагарджуна интерпретирует и другие явления и отношения.

Нагарджуна рассматривает явления и понятия как взаимозависимые, а не как истинно существующие. Его принцип неистинного существования тесно связан с принципом взаимозависимости. Нагарджуна анализирует все без исключения только во взаимоотношении, взаимозависимости и взаимопревращаемости различных, противоположных сторон и моментов. Он доказывает, что вещь и не-вещь не могут существовать иначе, чем во взаимозависимости и взаимопревращаемости. Иначе говоря, взглядам Нагарджуны не ужд диалектический мотив. В этом заключается, по нашему мнению, главное в учении Нагарджуны, основное рациональное зерно его учения о шуньяте.

С помощью категорий "шунья", Нагарджуна стремился выразить то, что составляет самую суть вещей, составу и состоянию их бытия. Шунья непосредственно не дается в органах чувств, не имеет определенных атрибутов, но благодаря шуньяте вещь существует как вещь. Согласно его воззрению, "где присутствует шуньята, там все становится возможным: где отсутствует шуньята, там ничто невозможно" (2, 14). Взгляды ученых-буддологов часто расходятся при толковании нагарджуновского термина "шунья". Они толковали шунья как

"относительность" (Ю, 42), "абсолют" (I, 38), "взаимообусловленность" (5, т. I § 5), "числовой знак 0" (4), "пустота" (6, II; 8) и т.д. В основном и следователи пришли к двум главным толкованиям шуньяты: одни понимали ее как относительное, другие — как абсолютное. Рассмотрение основных принципов шуньявады — принципа неистинного существования и принцип взаимозависимого существования — дает возможность более точно раскрыть сущность категории шуньяты, а именно считать ее понятие выражающим нечто всеобщее, находящееся в основе всего существующего в единстве его абсолютности и относительности и проявляющееся во взаимозависимости. Нагарджуна подчеркивал, что "любая вещь, к которой существует благодаря взаимозависимости, называется шуньей. Всякое взаимозависящее не существует по своей сущности" (3, 42а).

Нагарджуна присуща последовательная логика, рассматривающая все без исключения с точки зрения шуньяты — этой безатрибутной основы всего сущего. В этом заключается, по нашему мнению, глубина и смелость мысли философа, невиданное до того времени абстрагирование от вещей и явлений мира: при этом философ поставил в первую очередь вопрос об истинности мира, его конкретных вещей и сторон, а не об их чувственной достоверности.

Нагарджуна отнюдь не превратил свою абстракцию — шуньяту, это "истинносущее", находящееся в основе всего существующего, в какую-то потустороннюю силу, наподобие платоновских "идей". Он расматривал шуньяту (всеобщее, абстрактное) и рупам (единичное, конкретное) в неразрывном единстве, утверждая, что нет рупамы без шуньяты, как и без рупамы не может проявляться шуньята.

С позиций своего учения о шуньяте Нагарджуна дал оригинальное объяснение и нирване. Критики шуньявады Нагарджуны, буддисты саутрантики утверждали, что нирвана достигается в результате перерождения, а не благодаря шуньяте (пустоте), как на этом настаивает Нагарджуна. По их мнению, нирвана невозможна без возникновения и исчезновения. Опровергая такой взгляд, Нагарджуна пишет, что "нирвану путают и смешивают с исчезновением возникшей вещи, и даже высокопоставленные выдают нирвану за иллюзию, колдовство или тому подобное". Он не связывал нирвану ни с перерождением, ни

со смертью. Философ поясняет, что нирвана — это "то, чему не присуще ни свойство рождения, ни свойство исчезания". Таким образом, достижение высшей истины, совершенного знания (просветления) или достижение эшуньяты является нирваной. По Нагарджуне, нирвана — носитель шуньяты, а ее проявление — это самсара (эмпирический мир). "Истинносущее" мыслитель тесно связывал с земным миром, считая невозможным их разъединение. Нагарджуна пишет: "Мир несколько не отличается от нирваны. Нирвана в свою очередь несколько не отличается от самсары. Где конец нирваны, там и конец мира. Различий между ними, даже малейших, не существует" (2, 30а). Так обосновывал философ идею о тождестве самсары и нирваны.

По нашему мнению, Нагарджуна не был ницшистом, отрицающим обычный человеческий мир, как его комментирует большинство буддологов, а всегда выступал как "диалектик". Нагарджуна усматривала основу всего существующего в шуньяте, в определенном безатрибутном качестве, и тем самым абстрагировался от чувственно-воспринимаемых предметов и явлений, от их конкретных свойств и отношений.

#### Литература

1. Лувсанвандан Ш. Хэл, зохиол судлал.-Улаанбаатар,-т. IV.
2. Нагарджуна. Муламадхьямикакарика // Монгольский Данчжур,- т. 105.
3. Нагарджуна. Шуньятасаттатикарика // Монгольский Данчжур,- т. 105.
4. Нару Дж. Открытие Индии.-М., 1955.
5. Радхакришнан С. История индийской философии.-М., 1949,-т. I.
6. Розенберг О.о. Проблемы буддийской философии.- М., 1918.
7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Марко К., Энгельс Ф. Собр. соч. - Т. 20.
8. Conze E. Buddhist thought in India. - London, 1962
9. Marti T.R.V. The central philosophy of buddhism. - London, 1955.

10. Stecherbatsky Th. The conception of buddhist nirvana. - Leningrad, 1927.  
 11. Thomas I. J. The history of buddhist thought. - London, 1957.

Л. Е. Янгутов

### УЧЕНИЕ ОБ ИСТИННОЙ СУЩНОСТИ В ТИЭНТАЙСКОМ БУДДИЗМЕ

Школа тяньтай является одной из самых крупных и влиятельных школ китайского буддизма эпохи Сун (VI-VII вв. н.э.) и Тан (VIII-X вв.). Ее фактическим основателем считается Чжи И (538-597 гг.), главным каноническим текстом - "Саддхарма-пундарика-сутра" (кит. - "Мис фа лунь хуа цзин"). Учение тяньтай схоже с учениями школ китайского буддизма хуаянь и чань. Сходство этих школ обуславливалось тем, что они исходили из одних и тех же основополагающих принципов махаянского буддизма, с гласно которым нирвана тождественна сансаре, "природа Будды" содержится во всем сущем, достижение состояния Будды или же нирваны возможно при настоящей жизни. Однако общность исходных посылок не означала полного тождества учения этих школ. Они отличались друг от друга по способу обоснования указанных выше религиозных догм, по конкретной интерпретации тех или иных положений, по своеобразной "специализации", т.е. по степени сосредоточения внимания на тех или иных проблемах буддийского вероучения. Так, например, адепты школы хуаянь концентрировали свое внимание на философских вопросах буддизма, а чаньские наставники - на разработке приемов и методов "достижения" спасения<sup>1</sup>. В школе тяньтай наибольшее внимание уделялось учению о методе чжи гуань, вместе с тем здесь достаточно подробно разрабатывались сугубо философские вопросы, в первую очередь связанные с пониманием истинной сущности.

Чжи гуань - это метод "достижения" религиозного спасения, состоящий из двух частей чжи и гуань, считавшихся неотделимыми друг от друга. По поводу их неразрывности Чжи И писал: "Эти два

метода подобны паре колес телеги, двум крыльям птицы. Если практиковать их по отдельности, то это приведет к заслуженной (I4, л. 6а - 6б)<sup>2</sup>.

Чжи трактовалось как "прекращение (неведения)" (5, с. 165), как освобождение ума от заблуждений, а гуань - как постижение истинной сущности. По этому поводу Чжи И писал: "Чжи - это первоначальные врата подавления (привязанностей) к мирской суетности, гуань - это правильные действия, превращающие заблуждения" (I4, л. 6а - 6б).

Из подобных определений метода чжи гуань возникали различного рода вопросы: например, что такое заблуждение или привязанность к мирской суетности?; в чем состоит смысл освобождения от них?; как определить правильность действий, суть которых достижение истинной сущности?; что такое истинная сущность?

В связи с этим патриархи тяньтайского буддизма уделяли большое внимание разъяснению метода чжи гуань, а это определило тот факт, что в школе тяньтай обращали одинаковое внимание как на практические задачи религиозного спасения, так и на его теоретическое осмысление. Однако теоретические разработки были строго подчинены задачам разъяснения и обоснования концепции религиозного спасения - метода чжи гуань<sup>3</sup>. Поэтому философские воззрения тяньтайских буддистов тесно переплетались с их космологическими, религиозными и другими представлениями<sup>4</sup>. Все это обусловило специфику содержания их взглядов на истинную сущность.

Истинная сущность не понималась как нечто внешнее по отношению к человеку. Она мыслилась как содержащаяся в нем и воспринималась как "природа Будды". Обнаружение своей тождественности с "природой Будды" составляло для каждого человека конечную сoterиологическую цель. В этом смысле истинная сущность представлялась просветленностью сознания, его высшим состоянием и воспринималась как определенное психологическое явление. Просветленное состояние человека, противоположное омраченному, носило в себе истинностный аспект, было связано с постижением трансцендентальной истины и носило характер правильного знания. В этом плане в понимание истинной сущности вкладывалось тесное

логическое содержание. Однако в том и другом случае истинная сущность не теряла своего онтологического статуса, поскольку она не была связана данным конкретным сознанием личности. Содержась, согласно махаянской доктрине, во всех индивидах, она оставалась вне данного психологического состояния каждого из них и характеризовалась такими свойствами как неделимость, абсолютность, вечность (см. 7 с.20<sup>4</sup>; 9).

Для обозначения истинной сущности тибетские патриархи, а также и представители других школ китайского буддизма пользовались различными терминами. Например, следуя махаянским традициям, они обозначали истинную сущность такими терминами, как "дхармакая" (кат. - фа шень - "слово дхармы"), "бхута-татхата" (кит. - чжэнь жу - "истинная таковость"), "бидхата" (кит. - "фо синь - "природа Будды") и др. (см. 17). Кроме того, для обозначения истинной сущности вводились и новые китайские понятия. Например, в школе хуаянь истинную сущность обозначали термином "ли".

Перечисленные термины были тождественными в своем обозначении истинной сущности как неделимой, вечной, содержащейся в каждом индивиде абсолютной реальности. Однако при трактовке отдельных нюансов истинной сущности каждый термин обладал собственной спецификой и употреблялся в тех или иных случаях в зависимости от того или иного контекста, который, в свою очередь, определялся различными факторами. Одним из таких факторов был, очевидно, тот или иной уровень изложения буддийских истин. Уровень изложения - это по сути степени усложнения буддийских теорий. По буддийской традиции считалось, что не все люди одинаково могут усваивать буддийские истины. Для каждой группы людей предназначалось то или иное учение, которое должно было бы соответствовать их степени подготовленности к восприятию буддийских истин<sup>5</sup>. Определенному уровню изложения соответствовали определенные характеристики бытия.

Постановка вопроса об истинной сущности как истинном бытии выдвинула проблему ложного бытия. Посредством характеристик ложного бытия полностью раскрывалось содержание истинного. Анализ их

взаимосвязи создавал благоприятный материал для разработки эвентриологического учения (см. 4, с. 6-7). Поэтому буддизм уделял большое внимание вопросу о соотношении истинного и ложного бытия. Этот вопрос нашел свое отражение в традиционной теории дхарм, впоследствии использованной тибетскими мыслителями в их решении проблемы истинного и ложного бытия.

Учение о дхармах было одним из центральных в школах хиньяны. Детально разработанные ими схемы дхармической организации бытия стали традиционными и для махаяны. Однако, принимая теорию дхарм, махаянисты вместе с тем не признавали реальность как самих дхарм, так и реальность дхармической организации бытия. Подобное противоречие они пытались разрешить посредством теории "двух истин", согласно которой существуют истины абсолютная (санскр. - парамарта-сатья, кит. - чжэн ди) и условная или же относительная (санскр. - самврити-сатья, кит. - су ди). Абсолютная истина - это высшая истина, которая может быть достигнута лишь через непосредственное переживание в процессе религиозной практики, поскольку ее нельзя ни выразить словами, ни охватить мыслью. Постигание абсолютной истины есть постижение истинной сущности. Поэтому оно ведет к религиозному спасению. Условная истина - это практическая истина, связанная с мирской, суетной жизнью человека; она доступна дискурсивному познанию, так как может быть выражена словами и знаками. Постигание условной истины есть постижение ложного бытия, поэтому оно не ведет непосредственно к религиозному спасению, но приближает к абсолютной истине. В некоторых школах ее делили еще на два уровня. С точки зрения абсолютной истины такие характеристики бытия, как пространство, время, причинности и т.д., а также все ценности жизни представляют собой пустоту и нереальность, а с точки зрения условной они допустимы как условно существующие. Об этих истинах нельзя сказать, что они противоположны, но и нельзя сказать, что они тождественны. Условная истина скрывает в себе абсолютную<sup>6</sup> (см. 3, 8, 10, 15).

Положения теории "двух истин" по существу представляли собой своеобразную методологическую установку на решение проблемы

истинного бытия и ложного, поскольку принципы взаимотношения абсолютной и условной истины отражали суть отношений истинного и ложного. Эти принципы теории во основе тьянтайского учения об истинной сущности.

Тьянтайские буддисты, как и все махаянисты, полагали, что дхармы являются ложными с точки зрения абсолютной истины, но обладающими условным существованием с точки зрения условной истины. Подобное допущение рассматривалось как очень важный аспект постижения истинной сущности. Ведь согласно теории "двух истин", условная истина содержит в себе абсолютную. Патриарх школы тьянтай Чжи И считал, что познание дхармических структур бытия приближает человека к познанию истинного бытия, истинной сущности (см. 15, с. 188 - 193). Теория дхарм рассматривалась им не только как ступень к постижению истинной сущности, она служила для него в качестве теоретической базы для обоснования метода чжи гуань. Этому в немалой степени способствовало то обстоятельство, что понятия теории дхарм оказались наиболее удобными и приемлемыми для различного рода теоретических построений в рамках буддийской схоластики.

В своем сочинении "Фа цзе ди ди чу гунь" ("Первоначальные врата ступеней мира дхарм") Чжи И обращает внимание на такие понятия теории дхарм как "нама" (кит. - мин) и "рупа" (кит. - сө). Он трактует их как предельно широкие понятия, которые охватывают весь мир. По его мнению, нама и рупа - это фактически весь мир (см. 15, с.188). Сразу же уточним смысл этой фразы. Утверждение о том, что нама и рупа - это весь мир, на первый взгляд может быть воспринято в том смысле, что нама и рупа обозначают весь предметный внешний мир и человека, пребывающего в нем. Но это не так, поскольку объективное существование внешнего мира отрицалось буддистами всех школ махаяны. Данное утверждение Чжи И нужно рассматривать лишь применительно к потоку сознания со всем его содержанием, который в конечном итоге распадается на дхармы<sup>7</sup>. Поэтому Чжи И далее пишет, что нама и рупа "это все дхармы. Если священномудрыс говорят о распознавании всех дхарм то они имеют в виду распознавание намы и рупы. Нет ни одной дхармы вне намы и рупы"

(цит. по 15, с. 188).

С понятием "нама" Чжи И, следуя буддийской традиции, связывал все духное, а с понятием "рупа" все чувственное.

Рассматривая структуру намы, он включал в нее следующие составные: ведану (кит. - шоу), сандэю (кит. - сяп), санскарю (кит. - смч), виджняну (кит. - шж) (15, с. 183-189). О ведане тьянтайский патриарх писал: "(Способность) воспринимать все то, что (обусловлено) причинностью, называется веданой. Ведана имеет шесть видов. Говорится, что шесть осознаний посредством причинности порождают шесть ведан" (15 с.189). Под "способностью воспринимать" здесь имелось в виду чувственное ощущение всего того, что было обусловлено причинностью. А под "обусловленным причинностью" в свою очередь понимались предметы и явления, их причины и т.д., проявляющиеся в эмпирическом мире и являющиеся ложными (если рассматривать их с позиций абсолютной истины) или условно существующими (если рассматривать с позиций условной истины).

О сандэе в сочинении пислось: "Способность ухватить воспринимаемые внешние виды (признаки) причинности называется сандэей. Сандэя имеет шесть видов. Говорится, что схватывание воспринимаемых внешних видов шести причинности становится шестью сандэями" (15, с.189). Иначе говоря, под сандэей имелась в виду способность воспроизводить чувственные данные. В научной литературе, посвященной буддизму, сандэя часто трактуется как восприятие (см. 2, 16).

Далее о санскаре говорилось: "Способности производящего сознания стремиться к результату (карме) называется санскаррой. Санскара имеет шесть видов" (15, с.189). Под "производящим сознанием" имелось в виду преципирующее какле-люб "внешние виды" сознание индивида. Что касается "способностей сознания стремиться к результату", то под ними часто понимают все, что связано с энергией (см. 2,16, 18).

И, наконец, виджняна определялась как способность "различения границ причинности" (15, с.189). Она также имела шесть видов<sup>8</sup>. Под ней подразумевалось сознание.



"данные в сочинении Чжи И определения ведан, санджня, санскар и виджняны в основном не противоречили тем определениям, какие они получили в традиционной теории дхарм". И все же, если в конечном итоге они представляли собой результат анализа бытия (16, 18), то у Чжи И выполняли как бы функцию введения в анализ конечного бытия. То же самое значение имело и понятие рупы.

Рупа совместно с веданой, сандже, санскар и виджняной составляла в буддийской теории дхарм пять известных скандх. Деление дхарм на скандхи было одной из наиболее распространенных классификаций дхарм. Но оно не являлось единственным в буддизме. Существовали также деления дхарм на аятаны и дхату. И если классификация по скандхам по существу отражала структуру нама, то классификация по аятанам отражала структуру рупы. Аятаны (кит. - жу) понимались как опоры для сознания, как ворота или же базы, как элементы, "на основании которых может познаться в данный момент сознание; они поэтому называются "воротами", через которые проходит сознание или базами, на которых зиждется сознание" (9, с.139). Чжи И различал следующие аятаны, которые, если перевести дословно, имели названия: глаз, ухо, нос, язык, тело. В сочинении о них пишется, как о внутренних корнях (кит. - чэнь, санскр. - индрии). Далее перечислялись цвет, звук, запах, вкус, соприкосновение<sup>10</sup>. Их Чжи И называл внешними пылинками (кит. - чэнь, санскр. - вишай). Кроме того, классификация по аятанам включала также одиннадцатый элемент, не связанный с чувственным, а именно манас (кит. - и), который относился к внутренним корням (см. 15, с.189), и, наконец, к одиннадцати аятанам присоединялась двенадцатая аятана - дхармовая (кит. - фа жу) (15, с.189). Дхармовая аятана относилась к внешним пылинкам и объединяла в себе все нечувственные элементы, т.е. "все процессы, как психические, так и непсихические" (9, с.130). Аятаны составляли опоры или же ворота для сознания. Опираясь на них, возникало сознание (9, с. 138-139).

Но прежде чем перейти к рассмотрению представленного в тексте Чжи И анализа сознания, обратим внимание еще на один момент, связанный со структурой и содержанием рупы. Чжи И пишет: "Рупа состоит из четырнадцати видов (семян, кит. - чжун)<sup>11</sup> так называемых

четырех великих, пяти корней и пяти пылинок" (15, с.189). О "пяти корнях" и "пяти пылинках" речь шла выше, а что касается "четырех великих", то здесь имелись в виду четыре махабхуты, привнесенные из древнеиндийской традиции. Четыре махабхуты - это земля, огонь, вода, ветер. Однако в буддийской философии термины "земля", "огонь", "вода", "ветер" утратили свое первоначальное значение. В буддизме они использовались не для обозначения материальных явлений, а для анализа психологических явлений (19, с. 154). Чжи И считал, что посредством четырех махабхут или же, как писал он, "четырех великих" происходит соединение "пяти корней" и "пяти пылинок": "глаз, ухо, нос, язык посредством четырех великих образуют рупу"<sup>12</sup> (15, с.189).

Сознание, согласно Чжи И, возникает благодаря взаимодействию "корней" и "пылинок". "Когда происходит взаимодействие корней и пылинок, тогда рождается сознание. Сознание обретает смысл (формируется как сознание) через различение. Опираясь на корни, оно может различать пылинки" (15, с.190). Рожденное в этом случае сознание понимается как включающее в себя пять видов сознания: зрительное, опирающееся на зрительные опоры или же индрии; слуховое, опирающееся на слуховые опоры; осязательное, опирающееся на осязательные опоры; обонятельное, опирающееся на обонятельные опоры; вкусовое, опирающееся на вкусовые опоры. Число разновидностей сознания этим не исчерпывается. Существует шестой вид сознания, опирающийся не на чувственные опоры, как предыдущие пять, а на сознание предыдущего момента - манас. Дело в том, что, согласно теории мгновенности буддистов, пять сознаний вместе со своими чувственными опорами рождаются и исчезают каждый конкретный момент. Но, когда они исчезают, остается как бы воспоминание о них, т.е. сознание предыдущего момента, которое в свою очередь становится опорой для шестой разновидности сознания - мановиджняны (кит. - и ши). Мановиджняна совместно с пятью другими сознаниями составляет единое сознание или же шестиединное сознание (9, с. 181-188). Содержание сознания раскрывалось в классификации дхарм на дхату (9, с. 137-138).

С изложением структуры содержания и взаимоотношения рупы и

нами, составляющих поток сознания, анализ бытия не заканчивается. Если в хинаянской традиции буддизма характеристики нами и рупы были характеристика и реального бытия, то в махаянской традиции, в том числе и тьянтайской, они не отражали реальных свойств бытия. Бытие, описанное при помощи понятий "нама" и "рупа" - это иллюзорное, ложное бытие. Вместе с тем о наме и рупе нельзя сказать, что они представляют собой нечто противоположное истинной реальности. Ведь, согласно теории "двух истин", относительная истина содержит в себе абсолютную, так же как и тьянтайские три истины содержатся друг в друге. Поэтому истинную сущность необходимо искать не за пределами наме и рупы, а в них самих. Истинная сущность кроется в изначальной природе наме и рупы или же в изначальной природе дхарм - изначальной природе потока сознания личности. Это с точки зрения Чжи И истинное сознание (кит. - чжэнь синь)<sup>13</sup> (15, с. 187). Истинное сознание рассматривается как пронизанное шестидесятиединицей сознанием, обладающим способностью восприятия и различения иллюзорных предметов внешнего мира. В конечном итоге делается вывод, что истинное сознание лежит в основе как потока сознания, так и его иллюзорных "продуктов" (15, с. 191).

Взгляды Чжи И об истинной сущности получили дальнейшую разработку в произведениях мыслителей последующих поколений. Среди них наибольшего внимания заслуживает сочинение "Да чэн чжи гуань фа мэн" ("Учение махаяны о чжэнь гуань"). Известный китайский ученый Фэн Юань считал это учение наиболее философским из всех тьянтайских произведений (см. К., с. 751).

По буддийской традиции это учение приписывается одному из первых патриархов школы тьянтай Луэй Сы. Однако, по свидетельству Фэн Юаня, оно более позднего происхождения и написано в период расцвета школы хуаянь и вэйши (фасян). А школа хуаянь, как известно, является самой поздней школой китайского буддизма. Своим расцветом она достигла в эпоху Тан (VII - IX вв. н.э.). Поэтому Фэн Юань считает, что в сочинении "Да чэн чжи гуань фа мэн" отражены взгляды школы тьянтай эпохи Тан (12, с. 751).

В нем уделяется большое внимание проблеме истинной сущности. При этом взгляды автора сочинения на истинную сущность излагаются

в русле махаянских традиций, начатых еще патриархом Ли И. Истинная сущность в сочинении обозначается термином - "истинное сознание". "Все дхармы, - говорится в нем - существуют, опираясь на сознание (синь), сознание принимается за сущность (дхарма). (Когда) смотрим на все дхармы, то все они ложны и иллюзорны, (так) существование не есть существование. / поскольку предыдущее (имеется в виду сознание - Л.Я.) противопоставлено этой ложной и фальшивой дхарме, то (оно) является истинным. Повторю, что дхармы, хотя в самом деле не существуют, но посредством ложных и иллюзорных причин имеют признаки рожденного и исчезающего. Но, когда рождается ложная дхарма, данное сознание (синь) не рождается. Когда исчезают дхармы, данное сознание (синь) не исчезает. Поскольку не рождается, значит не увеличивается, поскольку не исчезает, значит не уменьшается. А так как не рождается и не исчезает, но увеличивается и не уменьшается, (то оно) называется истинным" (11, кн. 5, цз. I, л. 8а-8б).

Характеризуя истинное сознание как вечную неуничтожимую сущность, тьянтайские мыслители заостряли внимание на его целостности и неделимости. Подчеркивая этот аспект истинного сознания, они называли истинное сознание также "единым сознанием" (кит. - "и синь"), подразумевая, что оно одновременно целиком и полностью присутствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого.

Истинная сущность, как мы уже писали, рассматривалась в связи с разработкой теории спасения. Исходя из положения о возможности достижения состояния Будды при настоящей жизни, тьянтайские буддисты разрабатывали конкретные рекомендации "достижения" такого состояния. А поскольку истинная сущность мыслилась как содержащаяся в каждом индивидуе, поэтому внимание тьянтайских буддистов было направлено на постижение его собственной изначальной природы.

Идея постижения истинного состояния собственной изначальной природы или же истинной сущности в том ее естественном виде, в каком она действительно существует - в состоянии, свободном от омраченности (от ложного Я, от иллюзии внешнего мира, его предметов,

составляющих объекты привязанностей ложного Я), имела большое значение в махаянском буддизме, особенно в школах китайского буддизма. В махаянской буддизме эта идея нашла свое отражение в учении о татхе (кит. - "жу"). Термин "татха" переводится как "таковость". В школе тьянтай понятие "татха" использовалось для более полного раскрытия содержания истинного сознания как истинной сущности.

Когда буддисты рассуждали об истинной природе дхарм, они подразумевают истинную сущность как таковую. В этой связи в сочинении "Да чэн чжи гуань фа мэн" приводится цитата из самой популярной в Китае буддийской шастры - "Махаяна - шра дхот - пада - шастра" (кит. - "Да чэн ци синь лунь"<sup>14</sup>): "Все дхармы изначально отлучены от внешних видов (признаков), которые можно было бы выразить в словах: отлучение от внешних видов (признаков), которые можно было бы выразить именами и знаками; отлучены от внешних видов (признаков), обусловленных сознанием" (II, кн. 5, цз. I, л. 9а-9б). Другими словами, истинное сознание - это состояние таковости; это то, что издавна или же первоначально существовало в своем собственном виде. Указание выше характеристики истинного сознания объединяются в понятие "истинная таковость" или же "бхута-татха" (кит. - "чжэнь жу"). Действительно, истинное сознание, согласно определению тьянтайских мыслителей, не имеет никаких признаков. То, что оно имеет, и то, что его отличает - это истинность существования, это тождественность собственно природе. Поэтому истинная таковость определяется двумя такими признаками как "действительное существование" и "таковость". Кроме того, подчеркивалась мысль, что эти свойства могут быть присущи только истинному сознанию. Поэтому в сочинении "Да чэн чжи гуань фа мэн" говорится: "То, что во всех дхармах истинно реально и таково, - то лишь единое сознание. Поэтому это единое сознание является истинной таковостью. Если помимо сознания существует дхарма, то она не является истинно реальной, также не является таковой, представляет собой фальшивый и разнообразный вид (признак)" (II, кн. 5, цз. I, л. 9а). Но буддийское понятие "истинная таковость" как характеристика истин-

ной сущности или же истинного сознания отражало лишь один аспект истинной сущности - признаки ее абсолютного существования, чистого, вне всяких его иллюзорных проявлений, вне его имманентности миру вещей, миру дхарм.

Между тем в школе тьянтай, как и в других школах китайского буддизма, считалось, что истинная сущность не может существовать сама по себе в чистом виде вне своей имманентности феноменального миру, миру дхарм. Говорить о ней - значит иметь в виду факт ее присутствия в дхармах. Поэтому термин "истинная таковость" не совсем полно раскрывал содержание истинной сущности как имманентной миру дхарм. В этом случае адепты тьянтай употребляли термин "Татхагата-гарбха" (кит. - Жулай цзан). Татхагата (кит. - улай) - один из синонимов будды. Дословный его перевод - "так пришедший". Под эти понимается Будда или же тот, кто пришел как все другие будды или кто обрел истинную таковость (бхутататхату) (I7, р. 219).

Что касается термина "татхагата-гарбха", то он означает одновременно зародыш, семя (и чрево Татхагаты), т.е. Будды (II, с. 26). Первое значение непосредственно несло сотериологическую нагрузку и подразумевало, что потенция "просветления" находится в каждом существе. Второе значение понималось в том смысле, что "в омраченном чувственном бытии в скрытой непроявленной форме всегда присутствует дхармакая" (I, с. 26).

Дхармакая (кит. - фа мэн) - один из терминов буддизма, который также отражал содержание истинной сущности. Дословно он переводился как "тело дхармы" и обозначал в махаянской религиозной догматике одно из трех тел Будды. В учениях школы хуаянь и тьянтай он рассматривался в том значении, что и термин "бхутататхата" - истинная таковость (I7, р. 273).

В сочинении "Да чэн чжи гуань фа мэн" о Татхагате-гарбхе говорится: "Сущность сокровищницы Татхагаты включает в себя природу всех живых существ, которые различаются друг от друга, но тождественны друг другу. Это есть различие без различия. Так изначально в природе каждого живого существа постоянно содержатся беспредельные и неизмеримые природы. Это шесть дао, четыре рож-

денят, страдание, и дость, прекрасное, безобразное, долголетие, судьба, форма, вес, глупость, мудрость и т.д., (т.е.) все загрязненные дхармы мира суеты, с также причины и следствия трех колесниц, все чистые дхармы, покинувшие мир суеты. Таким же образом природы беспримесно разь образных дхарм. находятся в каждом живом существе. Все они обладают ими в малой степени. Поэтому сокровищница Татхагаты изначально одержит в себе одновременно две природы: чистого и загрязненного. Вследствие загрязненной природы могут проявляться все живые существа и другие загрязненные вещи. Поэтому сокровищница представляет собой дхармакаю, находящуюся в оковах, и называется природой Будды. Далее, вследствие того, что содержится природа чистого, могут проявляться все будды и другие чистые добродетели; поэтому эта сокровищница является дхармакаей, покинувшей оковы, и называется чистой природой дхармакаей, а также чистой природой нирваны" (II, кн.6, цз.2, л. 66-Л.8а).

Этот фрагмент сочинения очень емко отражает суть тьянтайского понимания истинной сущности в ее имманентности феноменальному миру<sup>15</sup>. Явления феноменального мира характеризуются здесь как имеющие "различие без различия". Смысл этого на первый взгляд неопределенного утверждения, очевидно, состоит в том, что все явления феноменального мира, хотя и отличаются друг от друга по своим внешним проявлениям, в по своей внутренней сути не отличаются друг от друга, поскольку все они содержат в себе одну и ту же сущность. Эта сущность, понимаемая как истинная, присутствует в каждом и во всех одновременно, целиком и полностью, находясь при этом в своей абсолютной чистоте и первозданности. Ее абсолютная чистота и первозданность во фрагменте обозначается термином "дхармакаей", тождественным с термином "бхутата-тхата" - истинная чакровость.

Имманентность истинной сущности феноменальному миру обуславливает и ее двойственность, которая рассматривается как два аспекта Татхагата - гарбхи, содержащей в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект Татхагата-гарбхи лежит в основе проявления феноменальных явлений и рассматривается как "природа

Будды", содержащаяся во всем сущем. Это положение, как было сказано в начале статьи, представляло собой один из важнейших принципов религиозного махаянского буддизма. Второй аспект Татхагата-гарбхи лежит в основе состояния очищенности или состояния просветления, или же состояния Будды, и трактуется как чистая природа дхармакаей, а также как чистая природа нирваны, достижение которой во всех буддийских школах рассматривалось как высшая религиозная цель, как конечная цель "движущегося к спасению".

#### Примечания

1. Это ни в коем случае не означало, что школа хуянь обращала внимание только на теорию, отрицая при этом практику, или же, наоборот, что школа чаще занималась лишь только практикой. Здесь речь идет лишь о степени акцентирования внимания на тех или иных аспектах учения.

2. Сочинения, вошедшие в состав буддийского канона "Да Минь сань цзая цзин жень цзая" ("Три корзины священных писаний, (составленных) в эпоху Мин"), не были пронумерованы постранично. Нумерация здесь наша.

3. По словам А.И.Игнатовича: "В трактате Чжи И (идется ввиду его главное сочинение "Моха чжи гуань" - Л.Я.) к толкованию чжи гуань привязан весь комплекс тьянтайских доктрин" (5, с. 166). О чжи гуань см. I 5, 15.

4. Подобное соотношение онтологических аспектов с гносеологическими, психологическими, религиозными характерны и для других школ китайского буддизма. Надо сказать, что речь здесь идет не об их диалектическом единстве, а о нерасчлененности, метафизическом тождестве.

5. Об этой буддийской традиции уже много писано как в буддологической литературе, так и в самой буддийской. Следуя ей, школы тьянтай и туге нь предприняли попытки классификации буддийских учений в соответствии с уровнем подготовленности слушателей (5, 16, 12).

6. Тьянтайские патриархи считали наиболее важным в этой теории факт взаимообусловленности "двух истин". Подчеркивая е,

они выдвинули в свою очередь учение о "гармоничном единстве трех истин". В основе их учения о "гармоничном единстве трех истин" лежали те же принципы, что и в основе теории "двух истин". Они различали истину пустоты (кит. - кун ди), истину условности (кит. - цзя ди), истину срединности (кит. - чжун ди) Согласно этим истинам, вещь является пустотой или же не обладает реальностью (истина пустоты), но в то же время она условно существует (истина условности). Она одновременно является и пустотой и условно существующей, а это истина срединности. Все эти истины произизывают друг друга и сочетаются в высшей степени гармонично (19).

7. О потоке сознания см. О.О.Розенберг "Проблемы буддийской философии". Гр., 1918, ч.П.

8. Шесть видов, о которых Чжи И все время упоминает, это виды, опирающиеся на соответствующие опоры. О них речь пойдет ниже в связи с изложением структуры руны.

9. Так, напр, мер, О.О.Розенберг на основе анализа "Абхидхармакоши" пришел к выводу, что ведана представляет собой эмоции, "содержит эти различные эмоциональные элементы: переживания чувства приятного, неприятного и индифферентного" (9, с.194).

Санджня - это мгновенные переживания "различия каждого из наблюдаемых составных элементов от других; так например, возможность сказать, что данное нечто есть "длинное", а не "короткое", синее, а не белое и т.д. Объясняется действием элемента "различения" (9, с.192).

Санскары - это элементы, активные начала, лежащие в основании того факта, что что-то "сбивает" или "сбивается", "совершается" или "происходит" (9, с.189).

Ю. Встречающиеся в книге О.О.Розенберга обозначения аятан как зрительное, слуховое, осязательное, обонятельное, вкусовое и соответственно видимое, слышимое, осязаемое, обоняемое, вкушаемое, на наш взгляд, не более полно отражают суть аятан (9).

II. В данном случае речь идет не об аятанах, а о семенах (видах). В буддологической литературе они иногда трактуются как атомы. Однако учение о рунах не имеет ничего общего с древ-

негреческой атомистикой. Более подробно об этом см. 9, с.153-170.

12. О.О.Розенберг отмечает: "Так называемые великие или универсальные элементы являются не чем иным, как разновидностями осязаемого: им соответствует твердость, гладкость, теплота и легкость (или же обратные: мягкость, шершавость, холод, тяжесть" (9, с.156).

13. Сознание здесь обозначается иероглифом "синь" в отличие от иероглифа "ши", которым обозначалось предыдущее шестидесятиное сознание.

14. Дословно переводится как "шастра о возникновении (пробуждении) веры в Махаяне" (см.1, с.42). Эта шастра имела огромное значение для школ китайского буддизма. Ван Юань считал, что она была своего рода учебником для верующих кит. йцев. (см.3, с.178).

15. В статье Игнатовича А.А. "Концепция бытия школы тьянтай в интерпретации Нит рана" дается наиболее полная модель концепции бытия школы тьянтай. В ней говорится о десяти "взаимопроницающих мирах": мир ада, мир холодных тучов, мир скотов, мир демона Ашуры, мир человека, мир неба, мир слушающих голос, мир самостоятельно идущих к просветлению, мир бодхисаттвы, мир будды. Эти миры понимаются не как "ограниченная в пространстве территория", а как десять состояний существования индивида, как переживание им определенного психического состояния (см.6, с.40 - 44). "Десять миров" проявляются посредством "десяти факторов сущности": форма, субстанция, сила, действие, внутренне присущая причина, внешняя причина, скрытый результат, явный результат, фактор крайнего предела начала и конца. И, наконец, "десять взаимопроницающих миров" существуют в "трех сферах существования": сфера скандх, сфера существования, сфера окружения (см. 6, с.38 - 51). Изложенный нами аспект описания бытия вероятно представляет собой наиболее теоретизированный, сталеченный от религиозно-мифологического описания уровень объяснения бытия в этой общей модели.



Литература

1. Абаев Н.В. Концепция "просветления" в "Махаяна-шрадхалада-шастре" // Психологические аспекты буддизма.-Новосибирск, 1986
2. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Р.Ф. Индия в древности.-М., 1985.
3. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература.-Спб., 1857, часть I.
4. Васубандху. Абхидхармакоша.-Улан-Удэ, 1980,-т. I.
5. Игнатович А.Н. Тянтайская доктрина чжи гуань // Общество и государство в Китае.-М., 1983.- . I.
6. Игнатович А.Н. Концепция бытия школы тянтай в интерпретации Нитирэна // Философские вопросы буддизма.-Новосибирск, 1984.
7. Мьял Л.Э. Четыре принципа праджняпарамитской психологии // Ученые записки тартусского университета.-Тарту, 1973,вып.309.
8. Радхакришнан С. Индийская философия.-М., 1956,-т. I.
9. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии.-Иг., 1918,-ч. 2.
10. Чаттопадхьяя Д. Живое и мертвое в индийской философии.-М., 1981.
11. Да чэн чжи гуань фа мэнъ, (Учение махаяны о чжи гуань) // Канон "Да Мин сань цзян шэн цзяо" (Три корзины священного писания, (составленные) в эпоху Мин). Б.м., 16... Хань 578, кн. 5, 6, 12.
12. Фэн Юань. Чжунго чжэюэ ши (История китайской философии).-Пекин, 1961,-т. 2.
13. Фэн Юань. Чжунго чжэюэ ши ляо чу гао (Обзор источников по истории китайской философии).-Шанхай, 1962.
14. Чжи И. Сюси чжи гуань цзо чань фа яо (Принципы учения о медитации для посвящения чжи гуань) // Канон "Да Мин сань цзян шэн цзяо" (Три корзины священного писания, (составленные) в эпоху Мин), Б.м., 16., Хань 578, кн.1, цзянь I.
15. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской идеологии).-Пеки , 1957,-т 4,-ч. I.

16. Conze E. Buddhist thought in India. - London, 1962.
17. Soothill W.E., Hodous L. A dictionary of Chinese buddhist terms. - Taipei, 1972.
18. Stcherbatsky Th. The central conception of buddhism and the meaning of the word "aharma". - London, 1923.
19. Takakusu Y. The essential of buddhist philosophy. - Honolulu, 1956.

Т.Содномдарма

К ВОПРОСУ ОБ ОТРИЦАТЕЛЬНОМ ВЫВОДЕ В БУДДИЙСКОЙ ЛОГИКЕ

Вопрос о смысле отрицательных выводов является одним из важнейших логико-философских проблем буддийской логики, поскольку отрицательный вывод входит в число основных элементов трехчастного умозаключения. Вопрос о полноте отрицательного вывода впервые был поставлен в сутре "Летухамартха" (I, Ia) индийского ученого Дигнага (VI в.), а затем обсуждался в сутре Дармасарты (VII в.) "Чьяявартика" (2, 78л) и в комментариях к ней тибетских и монгольских авторов (Жалчав, Хайдав, Жамьяншадав, Агвандандар, Содномжамц).

Монгольский философ Агвандандар, обобщая взгляды предшествующих мыслителей на отрицательное доказательство, специально написал книгу "Краткое изложение содержания отрицательного вывода". В этом труде отрицательный вывод разделяется автором на следующие подвиды: невидимый и видимый.

Невидимый отрицательный вывод определяется следующим образом: "Если оппонент не видит отрицаемого предмета, незачисимо от того, существует последний или не существует... то мы можем использовать невидимый отрицательный вывод в споре с оппонентом" (I, Ia). Из этого определения ясно, что в буддийской логике для выражения мысли использовались отрицательные высказывания, в основе которых лежит понятие "невидимый мир". Здесь с представлением о невидимом объекте связаны не только языковые средства выражения отрицания, но и логические. Невидимый мир как-то суще-

ствуется, и каждая вещь может иметь видимые и невидимые стороны в своем существовании (ср. 5).

Видимый отрицательный вывод определяется следующим образом: "Если отрицаемого предмета нет на данном месте, то оппонент лишен возможности видеть его. В этом случае можно использовать для доказательства видимый отрицательный вывод" (т, 1а). Согласно этому определению, в реальном мире, кроме существующего, имеется также несуществующее, которое отражается в отрицательных высказываниях.

На деле же невидимый и видимый отрицательные выводы выражают различие между несуществованием и простым отсутствием, чем и определяется онтологическая позиция самого отрицательного вывода в буддийской логике. При этом отсутствие в буддийской логике трактуется как особое свойство объектов. Подобно тому, как "белый цвет" есть название свойства объекта, "отсутствие белого цвета" является названием другого признака объекта, которым вещь или место могут обладать или не обладать<sup>4</sup>. Здесь отсутствие характеризует объект, о котором идет речь. Например, суждение "Нет никакого кувшина на этой земле, означает, что "имеется отсутствие кувшина" (4).

В приведенных высказываниях отрицательная частица "не" (иб, - ма или мэд) выражает "обладание взаимным отсутствием". Приведенный выше пример показывает, что отсутствие всегда конкретно и объективно и отсутствие отсутствия обозначается как "противоположное отсутствие". "Наличие" противоречия трактуется как онтологический закон, согласно которому ни в одном месте, где встречается противоположное отсутствие, не встречается отсутствие, и наоборот. В частности, отсутствие познается через ощущение не только в том случае, если противоположное отсутствие также является ощущаемой сущностью. Первичное отсутствие кувшина на гончарном круге и вторичное отсутствие его в осколках предполагают кувшин как свое отрицание.

Что касается логической структуры отрицательного вывода в буддийской логике, то имеются следующие два пути обоснования истинности дизъюнкции  $p \vee q$ , где  $p \vee q$  - атомарные предложения: пер-

вый - когда указывают, что имеет место  $p$ , второй - когда указывают, на то, что имеет место  $q$ .

Отрицание в буддийской логике не является атомарным высказыванием. Поэтому требуется выяснить, как оно может быть обосновано с помощью атомарных. Если  $p$  - это атомарное высказывание "а - не белое", то как обосновать высказывание  $\bar{p}$  т.е. что "а - не белое"? С этой целью в буддийской логике предложено много вариантов, и один из них состоит в обнаружении того, что "а - красное".

Согласно буддийской логике, отрицательные выводы могут находиться в отношении несовместимости. Такое положение не ведет к трудностям, так как "всегда можно решить", являются два высказывания несовместимыми или нет. Никто, например, не станет сомневаться, что высказывание "а-белое" и "а-красное" несовместимы.

Если дано отрицательное высказывание  $\bar{F}_a$  и известно множество всех свойств  $Q_x, H_x$  и т.д. которые совместимы с  $F_x$  для любых подстановок вместо "х" одних и тех же предметных постоянных, то  $\bar{F}_a$  означает, что среди свойств, несовместимых с  $F_x$ , имеется по крайней мере одно, которое является свойством "а". Если, например, имеются два несовместимых с  $F_x$  свойства  $Q_x$  и  $H_x$ , то  $\bar{F}_x = d_f Q_x \vee H_x$ , где дизъюнкция в вышеупомянутом смысле и предполагает фактическую обоснованность или  $Q_x$  или  $H_x$ .

Аналогичным образом понимается отрицание атомарного высказывания с двуместным предикатом:  $\bar{F}_a b$  можно определить как дизъюнкцию всех высказываний, принадлежащих множеству атомарных высказываний со следующими двуместными предикатами:

- 1) эти высказывания совпадают с  $\bar{F}_a b$  в первом и во втором аргументах;
- 2) все они несовместимы с  $\bar{F}_a b$ .

Отсюда можем сделать вывод о том, что отрицание в буддийской логике оказывается проявлением закона исключенного третьего.

"Отсутствие" в буддийской логике было предметом особых размышлений. Видимый отрицательный вывод в свою очередь был разделен на соединительный и разделительный выводы. Всего - видимом

отрицательном выводе имеется 18 видов, в которых нашли выраженные некоторые элементы диалектики: отношения противоречивых сторон, связи причины и следствия, отношения общего и единичного в плане доказательства.

Эти виды отрицательного вывода выражались одной схемой / A - B / - C: например: "Здесь нет огня, потому что нет дыма". В буддийской логике A - обозначает объект, B - следствие, C - основание. Эта схема выражает общую структуру умозаключения в тибетской логике.

Если сравнить общую структуру выводов буддийской логики с строением силлогизма традиционной логики, то вывод в буддийской логике можно представить схемой сокращенного силлогизма или антимемой: (M есть P) - (S есть P) Здесь опущена посылка S есть M, содержащая субъект заключения.

Выражение отрицательных выводов только одним модусом одной фигуры связано с тем, что древнеиндийские мыслители высказывали свое утвердительное и отрицательное мнение в форме непосредственного умозаключения. Если все виды этих выводов были бы выражены в форме дедуктивного умозаключения, то они не могли бы выражаться лишь одним модусом. В этом проявляется самобытность логических выводов. В заключение следует отметить, что в литературе по буддийской логике имеются разные точки зрения на классификацию отрицательных выводов.

#### Литература:

1. Агвандандар. Краткое изложение содержания отрицательного вывода. Ксилограф на тибетском языке.
2. Дигнага. Хетучемаартха. Данчжур дэргэского издания, т.175.
3. Дхармакирти. Ньявартика. Ксилограф Ганданского издания.
4. "Дуйра". Ксилограф на тибетском языке.
5. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление.-М., 1980.
6. Matila В.К. The nauz-puaya doctrine of negation. - Cambridge, Mass..., 1968.

#### ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА В СРЕДНЕВЕКОВОМ ЧАНЬ-БУДДИЗМЕ

В школе чань - одной из наиболее влиятельных школ средневекового буддизма махаяны - проблема языка приобрела особенно важное значение, так как ее решение тесно увязывалось с решением основной сотерологической задачи чань-буддистов - "спасения" индивида, "избавления" его от непрерывного потока феноменального бытия и постижения им "состояния Будды". Это делает актуальным изучение подходов чань-буддистов к решению указанной проблемы, поскольку без ее всестороннего рассмотрения невозможен анализ чань как целостной религиозной системы.

Различные аспекты данной проблемы рассматривались в ряде работ отечественных и зарубежных авторов (I; 2; 5, 9; II; 16; 20). Однако ряд вопросов, в частности, вопросы соотношения лингвистических и сотерологических аспектов учения школы чань не получили достаточного освещения. В настоящей работе предпринимается попытка рассмотреть проблему языка в средневековом чань-буддизме в ее связи с сотерологическими задачами чаньского религиозно-философского учения и выявить функциональные особенности чаньских текстов как одного из средств достижения так называемого "просветленного" состояния сознания.

Необходимо отметить, что проблема языка, его отношения к "истинной реальности" рассматривалась как одна из важнейших уже в раннем буддизме. Еще в буддизме тхеравады обсуждался вопрос о возможности применения языка для адекватного описания реальности. Согласно этой традиции объекты феноменального мира не могут быть описаны в словах, поскольку все они представляют собой лишь временную комбинацию дхарм. Применять то или иное наименование к какому-либо объекту можно лишь памятуя, что это есть условное обозначение некоторой комбинации дхарм, которой нами произвольно приписывается некоторое качество, рассматриваемое как индивидуальное "я" этого объекта. Вот как этот вопрос трактуется Буддхагхошей в его работе "Висуддхиматта": "Точно так же, как слово "колесница",

есть лишь способ выражения для оси, колес и других составных частей, поставленных в определенные отношения друг с другом, но когда мы начинаем исследовать части в отдельности, мы находим, что в абсолютном смысле колесница нет; точно так же, как слова "дом", "кулак", "люди", "армия", "город", "дерево" суть только способы выражения для совокупности определенных вещей, расположенных определенным образом, так и слова "живое существо" и "я" — только способы выражения для комплекса телесных и нетелесных составных частей" (цит. по 6, 335).

Переход от плюрализма тхеравады к монизму махаяны заострил проблему выразимости "истины" и, видимо, поэтому положение о невозможности адекватного описания "истинной реальности" в понятиях наиболее последовательно разрабатывалось в махаянской литературе. "Истинная реальность" с точки зрения махаяны невыразима, поскольку она носит абсолютный, всеохватывающий характер; всякое утверждение относительно реальности, приписывающее ей некоторое свойство, представляет собой ограничение этой реальности, отрицание противоположных свойств, а потому является ложным.

Это положение было детально разработано еще в работах Нагарджуны (I в. н. э?). Так, в своем комментарии к праджяпарамитским сутрам "Муламадхьямика-карика", он на примере основополагающих понятий буддийского учения обосновывал невозможность применения любого рода высказываний для описания реальности. Нагарджуна последовательно проанализировал возможные высказывания в отношении объекта "А", построенные по схеме так называемой чатушкоттики: 1) А существует; 2) Не-А существует; 3) А и не-А существуют; 4) отрицание А и не-А существует<sup>4</sup>; найдя их неправомерными, в качестве единственного средства буддийского познания выдвинул интуицию (санскр. праджня)<sup>2</sup>.

Позднее в одном из направлений буддийской традиции было предложено дополнить непосредственное интуитивное знание реальности независимыми (сатаятра) аргументами, которые, по мнению представителей этого направления, могут помочь в ее познании. Эта школа, фундамент которой был заложен крупными буддистскими исследователями Бхававивекой и Дигнагой, получила наименование

мадхьямика-сватантрики и длительное время занимала ведущие позиции в буддийской философии. Однако позднее в работах Чандракири и "релятивиста" Нагарджуны был восстановлен. Школа мадхьямиков-прадхангиков, основанная Чандракирти, отрицала всякие иные средства познания "истинной реальности" помимо интуиции. Положение о том, что "истинная реальность" лишена признаков, относительно которых можно было бы делать какие-либо высказывания, развивала и школа "единого сознания", настаивавшая на условном характере вербальных построений. С точки зрения этой школы просветленный аспект сознания не может быть гнят и выражен в силу своего трансцендентного характера, а омраченный, иманентный аспект — в силу того, что он не имеет независимого существования и принципиально тождественен просветленному: "Все вербальные объяснения условны и неистинны, ибо они лишь следуют за ложными мыслями и не могут (отрывать реальность). Слово "истинная таковость" (охута-татхата) тоже не имеет признаков. Оно является, так сказать, пределом словесных объяснений, словом, которое кладет конец всем словам. Однако сама сущность "истинной таковости" не может быть приведена к концу, ибо все дхармы в полной мере истинно-реальны (в своем абсолютном аспекте); нет также ничего, что можно установить (как реально существующее), ибо все вещи и явления тождественны татхате. Таким образом, нужно понять, что никакую вещь невозможно объяснить с помощью слов или постичь с помощью мыслей, откуда и название татхата" (4, 13).

Подходы чань-буддизма к проблеме языка строились на основе общемахаянских воззрений. Они получили в этой школе махаяны дальнейшее развитие, причем основной акцент в чань делался на разработке тех аспектов проблемы, которые были важны для нужд чаньской практики. Попытки описать абсолютное через относительное, познать абсолют посредством логического анализа считались в чань не только бесполезными, но и вредными, так как будучи навязанным, абсолютное как бы подменяется его относительным обозначением, и дальнейшие рассуждения о его природе могут породить лишь иллюзию его понимания. Поэтому бесплодные рассуждения о таких понятиях, как "нирвана", "Будда" и проч., могли стать, по мнению

чань буддистов, серьезной преградой на пути к "свобождению", затруднить непосредственное интуитивное понимание истинной реальности и лишь утвердить аданта с иллюзией существования индивидуального "я", тем самым препятствуя "освобождению" от имманентного бытия (санскр. сансара). Такого рода рассуждения срагивались чань буддистами с попытками "задеть луну па щем" или "выловить отражение луны в воде" и резко ими порицались. Так, например, Линьцзи называл такие понятия, как "Будда", "нирвана" и т.п., фигурирующие в контексте подобных рассуждений, "невольничьими оковами", "столбом для привязи ослов" и т.п. (7).

Отрицательное отношение к речемыслительным конструкциям как к образованиям, поддерживающим полог общенного сознания и тем самым препятствующим достижению "просветления", особенно проявилось в тех школах чань, которые восходят к VI-му патриарху чань Хуэйинэну, поскольку именно в них делался наибольший акцент не на очищении морально-психических загрязнений, а на внезапном постижении недвойственности бытия, в котором снимаются субъектно-объектные оппозиции, в то время как речемыслительные конструкции не только являются "аппаратом" проявления двойственности, но и сами содержат ее. В "Сутре помоста" Хуэйинэн, развивая теорию относительно причины функционирования сансары, отводит в ней значительное место речи (8, § 45-46). Рассматривая вопрос о причине бытия, Хуэйинэн говорил: "Или она (т.е. ваша собственная природа - С.Н.), содержит в себе дурную активность, значит вы являетесь живыми существами. Если она содержит благую активность, значит вы являетесь Буддами. Откуда же берется активность? Она происходит из противопоставлений в вашей собственной природе" (8, § 45). Конкретизируя далее характер противопоставлений, Хуэйинэн классифицирует их на 3 группы, выделяя в ряду с противопоставлениями, содержащимися "во внешней сфере между неживыми объектами" и в "собственной природе" человека, противопоставления в "языке и признаках вещей", объединяемых в одну группу, по-видимому, на основе генетической общности. В эту группу Хуэйинэн включает 12 видов противопоставлений: "В языке и внешних признаках вещей имеется 12 противопоставлений: дельные - недельные, фор-

ма - бесформенность, наличие признаков - отсутствие признаков, наличие потока (бытия) - отсутствие потока (бытия), форма - пустота, движение - покой, чистота - загрязненность, профанический - священный, монах - мирянин, старый - молодой, большое - малое, длинное - короткое, высокое - низкое" (8, § 45).

Согласно этой концепции, двойственность, присущая речемыслительным структурам, является существенным препятствием для достижения "просветления" и конечные "освобождения" индивида связывается в чаньской традиции с освобождением от них сознания аданта.

Это освобождение мыслилось чань буддистами в соответствии с махаянской концепцией тождественности сансары и нирваны. В соответствии с ней сансара (или, другими словами, 5 скандх) и чирвана (истинное бытие) не являются двумя отдельными "сущностями", а полностью тождественны друг другу: "Где предел сансары, там предел нирваны, между ними нет ни малейшей грани различия" (цит. по 17, II2). силу этого достижение просветления обеспечивается не через подавления пяти скандх индивида, но путем реализации понимания недвойственности сансары и нирваны.

Указанное выше отношение пяти скандх относится, разумеется, и к скандхе различения (санскр. самджня), в которую входят речемыслительные структуры. От ученика требовалось не опустошать свое сознание, не гасить речемыслительные структуры, но достигнуть просветления, находясь внутри самой сансары. Ученик должен был постичь того, чтобы "не опираться на знаки" находясь среди знаков. Раскрывая отношение чань-буддизма к знаковым структурам, Хуэйинэн говорил: "Благородные друзья! В моих вратах дхармы с самых древних времен и по сей пору все основано на "немышлении" как главном принципе дхармы, на "отсутствии признаков" как субстанции, на "не-преживании" ("отсутствии опоры") как основе. Что такое "отсутствие признаков"? "Отсутствие признаков" - это, находясь среди признаков, отрешаться от признаков. "Не-мышление" - это, погружаясь в мышление, не мыслить. "Не-преживание" ("отсутствие опоры") - это изначальная природа человека" (8, § 47).

Таким образом основным препятствием для достижения просвет-



ленно становится не само наличие знаковых структур, но отношение к ним адепта. Эти структуры оцениваются негативно, если индивид, в лагасе, что они отражают "истинную реальность" и опирается на них в своей деятельности. В таком случае их наличие является омрачающим фактором, затрудняющим понимание "истинной реальности": "Поскольку заблуждающиеся люди мыслят, опираясь на внешние обстоятельства, такое мышление рождает ложные взгляды всевозможные страсти с их порочной активностью и всякие глупые мысли - все это рождается из него. Поэтому -то в этих вратах Дхармы "не-мышление" установлено как основной принцип" (8, § 47).

Говоря о необходимости искоренения мыслей, опирающихся на условное, на "внешние обстоятельства", Хуэйнэн утверждал, что реализация "не-мышления" осуществляется не через подавление мыслей, но в результате "просветления", по достижении которого те же самые мысли, которые являлись омрачающим фактором для "обычного", мирского человека, рассматриваются уже как результат функционирования абсолютного, "просветленного" сознания; причем наличие речемыслительных конструкций в этом случае не является помехой для реализации "не-мышления". "Люди этого мира! Отрешились от взглядов, что порождают мысли!" - призывает Хуэйнэн и продолжает: "Однако если не будет наличия мыслей, то "не-мысль" тоже не будет установлена. "Не" означает "нет" чего? "Мысль" означает "мысль" о чем? "Нет" означает отрешиться от двойственности признаков всех страстей. "Мысль" означает мыслить изначальную природу татхаты (т.е. истинной реальности - С.Н.). Татхата - есть субстанция мысли; мысль есть функция татхаты. Если вы мыслите на уровне собственной (истинной) природы (т.е. на уровне истинной реальности - С.Н.), то, хотя вы видите, понимаете и знаете, вы не загромождаетесь (внешними) обстоятельствами и всегда совершенно свободны. В "Вималакирти-сутре" сказано: "Вонне можете хорошо различать все признаки дхарм, а Бхутри не отходите от первопричины" (8, § 17).

Таким образом, реализация "не-мышления", отсутствие "опор" на знание достигается, по мнению Хуэйнэна, лишь в состоянии

"просветления", причем не через уничтожение вербально-логических структур, но путем радикального изменения психо-логической установки по отношению к ним. В том случае, если индивид достиг "просветления", то те же самые структуры, которые воспринимались ранее как проявление деятельности неведения (авидья), воспринимаются уже как манифестации "истинной реальности" (татхаты).

Стремление избавиться от "знаковых структур" как таковых не только не поощрялось, но и решительно осуждалось чань-буддизмом. Полемизируя с приверженцами подобной позиции, Хуэйнэн отмечал: "Если говорить не пользуетесь письменными знаками", то люди, поняв это буквально, не будут говорить, так как речь - это те же письменные знаки. Но если вы говорите о пустоте с уровня собственной природы, то это и будут и тинные слова. Если же ваша изначальная природа не пуста, омрачена неведением и иллюзиями, то тогда вы должны отбросить эти слова (т.е. тогда это будут неистинные слова - С.Н.)" (8, § 46).

Таким образом, выделяется два вида слова, соответствующие двум принципиально разным состояниям сознания - "омраченному" и "просветленному". В первом случае слово в качестве проявления "обычного" сознания рассматривается как фактор, препятствующий познанию "реальности", а, во-втором, оно - результат функционирования "просветленного" сознания и рассматривается уже как отражающее реальность "истинное слово". Это различие отражено и в терминах, используемых в чаньских текстах для этих типов речи: в первом случае говорится о "мертвом слове" (кит. сы цзэй), а во-втором - используется термин "живое слово" (кит. хо цзэй). Важно отметить, что для последователя чань определяющим критерием в классификации какого-либо текста как "живого" либо "мертвого" слова являются не его формальные или содержательные признаки сами по себе, но связь в непосредственную связь этого текста с "просветленным" сознанием.

Представление о том, что текст, порожденный абсолютным ("просветленным") сознанием, тождествен этому сознанию, восходит еще к текстам праджняпарамиты - как принято считать, наиболее ранним махаянским текстам. Так, в своем комментарии к праджняпарамите

мятским сутрам "Праджнапарамита-пиндариха" Дигнага так разъясняет значение этого термина: "Праджняпарамита - это монизм, это то знание, ( в котором субъект и объект совпадают) и также Будда (персонафицированный в его космическом теле). Слово праджняпарамита означает, кроме того, текст ( праджняпарамитских сутр и путь просветления, ( которому они учат), поскольку цель ( текста и пути) породить это (монистическое воззрение и состояние Будды в его Мирване)" (цит. по 18, VI).

Такое представление последовательно проводится и в чаньских текстах: достичь просветления - значит сделаться "недвойственным" сакральному тексту: "...если практиковать в своем сознании эту практику (т.е. практику чань, изложенную в "Алмазной сутре" - прим. С.Н.), то в своей изначальной (природе) вы не будете ничем отличаться от праджняпарамита-сутры" - наставлял своих учеников Хуэйнан (8, § 29).

Таким образом, при оценке высказываний чань-буддистов о природе и функциях "слова" необходимо помнить о том, что они всегда выделяют два принципиально различных типа слова. Если не учитывать это различие, то трудно понять противоречие между требованием, с одной стороны, "не опираться на слова и писания, созерцать (истинную) природу, становиться "уддой" (эти высказывания, как известно, приписываются традицией первому патриарху чань Бодхидхарме и рассматриваются как важнейшие постулаты школы) и кодифицированным в вероучении требованием изучать буддийские тексты - с другой (одним из обетов, даваемых чань-буддистами звучит так: "Клянусь постичь все буддийские учения, сколь бы бесчисленны они ни были" (8, § 28). Создается впечатление, что это "противоречие" не замечается чань-буддистами. Так, например, в "Сутре Помоста" содержится значительное число эпизодов внезапного просветления адептов чань, в том числе четыре эпизода просветления самого Хуэйнана (8, § 2; § 8; § 9; § 10), причем все они без исключения были вызваны либо чтением текста (преимущественно "Алмазной сутры") либо устной проповедью: "Услышав чтение сутры (Ваджраччхедики - прим. С.Н.), мое сознание сразу же озарилось светом, внезапно пробудившись" (8, § 2); "Дождявшись ночи,

пятый патриарх позвал меня в свой зал и стал проповедовать мне "Алмазную сутру". Как только он дошел до того места, где говорится: "Вы не должны быть привязаны (к вещам), но должны выработать сознание, которое нигде не пребывает", я обрел просветление..." (8, § 2). Таким образом, с точки зрения чань созерцание текста не только не противоречит "непосредственной практике", "прямому созерцанию истинной природы", но и необходимо для их успешного осуществления. Об этом прямо говорит Хуэйнан: "Благородные друзья! Тот, кто хочет вступить в глубочайшую дхарму-дэяту, вступить в праджня-самадхи, должен непосредственно практиковать праджня-парамиту. Имея в руках лишь один цзянь Алмазной праджня-парамита-сутры, вы можете обрести созерцание своей собственной природы и вступить в праджня-самадхи" (8, § 2).

Это противоречие между требованием "не опираться на слова и писания" и предписанием изучать буддийские учения снимается тем, что буддийские тексты с точки зрения последователей чань представляют собой "живое слово", неотделимое от "просветленного сознания", а потому не причисляемое к "словам и писаниям". Ситуация знаковой коммуникации возможна только при наличии субъектно-объектных отношений, но поскольку эти отношения в чань-буддизме рассматриваются как иллюзорные, утверждается, что "...никакая Дхарма (Учение) не излагалась, не указывалась и не сообщалась" (10, 177-178). Тезис, что буддийские тексты - "вне знаков", неоднократно встречается в "Сутре Помоста" применительно к различным ее разделам, да и все наставления Хуэйнана в небольшом введении в Сутру называются "внезнаковыми предписаниями" (8, § 1).

Какова же в таком случае функция чаньского текста? Его задача - не передача какой-либо информации, не увеличение относительного знания для того, скажем, чтобы постепенно приближать это относительное знание к абсолютному. Как уже отмечалось выше, с позиции чань-буддизма адекватное описание "объекта" в том виде, в каком они предстают перед субъектом состояния "просветления", невозможно, поскольку тогда по определению снимаются субъектно-объектные отношения. Функция чаньского текста -

в переводе субъект в процессе интуитивного созерцания им текста "живого слова" из "обычного" состояния сознания в принципиально новое, просветленное".

Отсюда следует, что текст может иметь смысл лишь в ситуации общения Учителя как носителя просветленного сознания (будь это исторический Будда Шакьямуни, "патриархи" прошлого или личный наставник последователя чань) и ученика, а потому он всегда диалог чань (явно или неявно). Для последователя чань "живое слово" - это всегда проявление "великого сострадания" (санск. махакаруна) учителей, "слово", сказанное с единственной целью спасения "живых существ". Вот как пишет об этом Чжунфэн Миньсэн (1263-1323), наставник школы "льнянца": "Будды и патриархи глубоко скорбят, видя, что живые существа привязывают себя к сфере рождения-и-смертей и чувственной омраченности, так что в бесчисленном количестве случаев от прошлого до настоящего никто не в состоянии освободить себя сам. Поэтому они произнесли слова среди бесслобности, простыми формами среди бесформенности. Но когда оковы омраченности будут разрушены, как могут тогда какие-либо слова или формы оставаться для осуждения?" (цит. по 13, 6).

Но льнянский текст - это диалог, и чтобы текст "состоялся" как "живое слово", одного его появления недостаточно: это слово еще должно быть услышано. Не для всякого слушателя оно является "живым", поскольку "живое слово" не имеет формальных отличительных признаков; для "профана" оно не отличимо от "обычного" текста, "мертвого слова". Только если последователь чань в процессе интуитивного созерцания текста достигает нового, "просветленного" состояния сознания, этот текст интуитивно постигается как "живое слово", и, так сказать, "оживает". Восприятие индивидуальным сакральным текстом как сообщения, как текста (в современном значении этого термина) обусловлено с точки зрения чань не собственной природой текста, но "омраченностью" самого реципиента. Когда же индивид достигает "просветления", текст в собственном смысле этого слова (как знаковая структура, фиксирующая некоторые субъектно-объектные или объектно-объектные отно-

шения) перестает для него существовать, и тогда, как говорил Хуэйнань, "... о чем бы ни шла речь, не будет ни того, кто может говорить, ни того, о чем можно говорить; точно также, о чем бы вы не мыслили, не будет ни того, кто может мыслить, ни того, о чем можно мыслить" (8, § 10).

Отметим, что для конкретного индивида далеко не каждый сакральный текст был пригоден в качестве "средства" (кит-фаньбинь, санскр. - упая) для достижения "просветления". Текст должен быть строго индивидуализирован в соответствии с личностными особенностями и способностями индивида, в противном случае, как предлагал чаньци, можно было не только не достигнуть успеха, но и получить результат, прямо противоположный желаемому. Так, например, Хуэйнань предостерегал против того, чтобы учение махаяны излагалось людям, не го овьм к его интуитивному пониманию: "Если это учение услышит человек малых способностей, в его сознании не зародится зера (в его истинность). Почему так? Это подобно тому, как если Великий дракон пролетит на землю великий дождь, то (он сметет города и селения) словно плавающие листья и траву. Если же он пролетит великим дождем и этот дождь упадет в Великий Океан (т.е. учение услышит человек, готовый к его восприятию - С.Н.), то в Океане от этого не прибавится и не убавится. Если махаянист услышит чтение "Алмазной Сутры", то в его сознании откроется просветление. Поэтому мы знаем, что изначально природа сама обладает мудростью правды и сама с помощью правды просветляет себя, не вводя себя в заблуждение письменными знаками (вань-цэн). Это можно уподобить тому, что этот дождь не падает с неба, а царь-дракон (лунь-ван) с самого начала берет влагу из рек и морей и наделляет ею все живые существа, все травы и деревья, всех чувствующих и не-чувствующих. (Затем) все эти воды сливаются в один поток и впадают в Великий Океан, а Океан вбирает в себя эти воды и соединяет их в единую субстанцию. Точно также все обстоит с мудростью-правдой, изначально и природой живых существ" (8, § 28).

Метафора "великого дождя" используемая в этом отрывке, очень показательна для понимания того, в каком отношении нахо-

дит "слово" и "просветление". Для человека, не способного воспринять наставление махаяны (в данном случае - "Алмазной Сутры") в качестве "живого слова", это наставление представляет собой внешние по отношению к нему "слова и писания". Что же касается махаяниста, т.е. человека, способного к восприятию проповеди махаяны о "внезапном просветлении" в качестве "живого слова", то для него этот поток не является чем-то внешним по отношению к нему. В состоянии "просветления" он обнаруживает, что наделен этой властью "изначально", а потому достигнуть ли просветления, поняв обращенное к нему наставление, или же получить его, "просветив" себя с помощью интуиции (праджны), находящейся в его собственной изначально природе - в принципе одно и то же, оба эти пути воспринимаются как равнозначные. В этом случае с точки зрения чань нельзя говорить о том, что "просветление" достигнуто при помощи "вводящих в заблуждение письменных знаков".

Таким образом, "живое слово", функцией которого является перевод последователя чань в "просветленное" состояние сознания, становится "живым" лишь в том случае, если эта задача была выполнена. "Слово" чань, следовательно, может рассматриваться и как абсолютное, и как относительное: абсолютно оно потому, что таково, при определенном просветленном состоянии сознания, порождением которого это слово является и которое оно в свою очередь должно само породить; а относительно в силу того, что относительны "сансарические" психические структуры, на которые оно было призвано воздействовать и знаковая (с "сансарической" точки зрения) форма выражения. Относительный характер чаньских текстов, связанный с их практической направленностью, соотносительностью с конкретным состоянием сознания адепта, обусловил многообразие (или точнее принципиальную неисчерпаемость) форм, в которых "истина", абсолютное, может быть выражено. Это многообразие обусловлено, естественно, не парциальностью "истины", но исключительным многообразием относительных психических структур "омраченных" индивидов.

Своеобразие чаньского отношения к "живому слову" буддийских текстов особенно отчетливо проявляется в сравнении с отноше-

нием к канонической литературе в таких "религиозных писаниях" как иудаизм и ислам<sup>3</sup>. Для этих конфессий "священное писание" (Библия или Коран соответственно) - дубликат "Вечной Книги", хранимой с изначальных времен на небесах. По учению этих религий, не Книга создана для "мира" и во имя его "спасения", а, напротив, мир создан во исполнение написанного в Книге. Книга имеет самостоятельный онтологический статус, причем более фундаментальный, чем статус "тварного мира"; она как бы трансцендируется, причем трансцендируется не только ее смысл, но и дословное, даже дословенное выражение. Знаковое выражение истины здесь абсолютно кодируется, оно рассматривается как данное с изначальных времен и должно передаваться в неизменном виде; причем предполагается, что в любых условиях оно не потеряет своей эвристической ценности. Всякое же изменение в тексте с течением времени может рассматриваться только как его порча<sup>4</sup>.

В чань-буддизме отношение к тексту совершенно иное. Всякий сакральный текст традиции чань не только абсолютен: он порождается как бы на пересечении абсолютного "просветленного" сознания и относительного "омраченного", его "истинность" виделась в его способности выразить их конечную недвойственность. При таком подходе текст сам должен был изменяться для того, чтобы донести "истину" в изменившихся условиях "относительно" (в сознании отдельного индивида или в культурных условиях общества). Изменения знаковых форм сакрального текста в чань не только возможно в принципе, но в определенных условиях и необходимо для того, чтобы сохранить его "истинность" в абсолютном смысле. Поэтому хотя последователи чань и относились к своему "святому писанию" (т.е. сутрам) с верой и должным пиететом, для ученика, получившего наставление от учителя, было значительно важнее знать, что тот воспринял традицию просветления, передаваемую от исторического Будды Шакьямуни, нежели быть уверенным, что он не отступил в своем наставлении от буквы "писания". В том, что наставление "просветленного" учителя, даже если оно необщито и не зафиксировано ни в каких сутрах, будет "истинно" в абсолютном смысле, ученик мог быть уверен (при условии, конечно, что он ве-

рил с учителя); эту уверенность ему дало чаньское понимание природы "слова". Однако полагаться на наставление "непросветленного" учителя, даже если оно полностью совпадало с текстом сутр, он мог лишь до определенного предела: у него не было никакой гарантии того, что именно этот текст приведет его к "пробуждению". Таким образом, если в "религиях писания" единственным критерием истинности развиваемых в традиции доктринальных положений является их соответствие тексту "писания", то в чаньской традиции истинности "слова" - достижение его автором состояния "просветления". Этот приоритет "традиции просветления" над традицией верования кодифицирован в основных постулатах чань, приписываемых Бодхидхарме. Так, первый постулат утверждает необходимость "прямой передачи помимо учений" (здесь имеется в виду исторически сложившееся учение буддизма). Поэтому личность наставника всегда была центральной в чань-буддизме, что нашло отражение в одном из названий этой школы - "школа патриархов".

Однако хотя с точки зрения чань невозможно выделить какие-либо формальные критерии определения "живого слова", если рассматривать ситуацию диалога учителя и ученика в целом, то можно говорить о том, что чаньская проповедь ("слово") имеет определенную структуру. Так, Хуэйнан в "Сутре Гомоста", к которой мы уже неоднократно обращались, разъяснял своим ученикам приемы проповеди, которые они должны будут применять в беседах со своими последователями, следующим образом: "Сначала назовите три категории дхарм (т.е. способствующие "просветлению", препятствующие ему и нейтральные - С.Н.), а затем 36 пар с позиций... После этого объясните, как можно избежать двух крайностей "прихода" и "ухода" (т.е. рождения и смерти - С.Н.)... Если зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте антонимами, чтобы образовалась пара оппозиций, таких как "приход" и "уход". Когда их взаимозависимость станет очевидной, в абсолютном смысле не станет ни "прихода", ни "ухода" (12, 118). И далее: "Когда вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте на него отрицательно, если в нем имеется какое-либо утверждение, и, наоборот, утвердительно, если в нем содержится отрицание. Если вас спросят о "профане", то

скажите что-нибудь о "святом" и наоборот. И тогда из соотношенности и взаимозависимости двух противоположностей... можно будет постигнуть учение о "Средине" (12, 121-122).

Подобного рода рекомендации должны были реализоваться в процессе чаньской практики и, в частности, в работе над гуань или в ходе веньда. Целью подобного рода диалогов было "пробуждение" последователя чань, избавление его от дуалистических установок и приведение его к "среднему" взгляду на мир. Он должен был достичь интуитивного понимания отсутствия индивидуально-го "я" как своего собственного, так и индивидуального "я" объектов эмпирического мира, понимания их несубстанциональности (кит. - кун, санскр. - шунья) и возвращения к своей "истинной природе" (кит. - син, санскр. - готра). Для этого в процессе диалога "атака" со стороны учителя подвергалась любая психологическая установка, любая мыслительная конструкция индивидуального характера которой не понимался и до конца. Попытки концептуализации пресекались и в тех случаях, когда концепции ученика были верны с точки зрения буддийской догматики, но представляли как нечто застывшее. Неверная психологическая установка задавала ученику определенную "позицию", отличную от "средины" его зрения, а потому учитель в процессе диалога выдвигал "опозицию" в качестве противовеса с тем, чтобы вернуть ученика к "средине".

Естественно, что диалог, построенный по такому принципу, носил остропарадоксальный характер. Наставники во время этих диалогов часто противоречили не только буддийской догматике (что можно было бы объяснить особенностями воззрений того или иного учителя), но и с мим себе; понять смысл их высказываний возможно, на наш взгляд, лишь в том случае, если понимать какими именно ошибочными установками учеников они были вызваны.

В чаньских "К" - лу ("Записях бесед чаньских патриархов") можно найти много примеров такого рода парадоксальных диалогов. Приведем хотя бы следующий эпизод диалога из "Чжао Чжоу юйлу" ("Записи бесед наставника Чжао Чжоу") со своим учеником: "Монах спросил Чжао Чжоу, имеет ли собака природу Будды или нет. Он ответил: "Нет!" 'Все живые существа имеют природу Будды.



Как может быть, чтобы собака не имела ее?" Чжао Чжоу ответил: "Ты привязан к мысли и эмоциям, возникающим из кармического поведения". Монок снова спросил его: "Имеет ли собака природу Будды или нет?" Чжао Чжоу ответил: "Да!". Монок спросил: "Вы сказали "да", но как она (т.е. природа Будды) войдет в этот кожаный мешок (т.е. тело собаки)?" Чжао Чжоу ответил: "Она ошиблась, зная, и намеренно" (цит. по II, 23).

Представление о том, что все живые существа изначально обладают природой Будды является одним из основных положений буддизма махаяны, о чем, безусловно, хорошо было известно как Чжао Чжоу, так и монаху. Однако у монаха, подошедшего к Чжао Чжоу с вопросом, эта доктрина усвоилась в рамках дихотомических структур его сознания; она не была им понята (о чем, собственно, свидетельствовало уже само наличие подобного вопроса), что и вызвало ответ "нет" со стороны наставника как отрицание дихотомических структур сознания ученика. Но поскольку монах понял этот ответ буквально, он вызвал у него естественное недоумение, выразившееся в новом вопросе. Последующее отрицание со стороны Чжао Чжоу своего собственного предыдущего ответа ("Да!") явилось реакцией на неверное понимание предыдущего ответа монахом, оно должно было сбить установку на его буквальное понимание. Однако и для того, чтобы понять этот новый ответ, совпадавший с точкой зрения буддийской догматики, необходимо было выйти за рамки бинарных отношений, перейти на интуитивный способ отражения, так как присутствие трансцендентного (природы будды) в имманентном (собаке) невозможно с точки зрения логики уже по определению. Отсутствие же интуитивного понимания ответа со стороны монаха и на эту реплику послужило причиной дальнейшего продолжения диалога.

Подобного рода диалоги могли бы длиться долго. Собственно говоря, с точки зрения чань все общение учителя и ученика было непрерывным диалогом (вербальным и невербальным), в котором первый стремился вызвать "просветление" второго. Речь, естественно, шла не о том, чтобы растолковать то или иное положение догматики - чаще всего ученики разбирались в ней достаточно

хорошо, по крайней мере с точки зрения нужд чаньской практики. Задачей чаньских наставников было перевести положение догматики из уровня теоретического осмысления на уровень непосредственного переживания в опыте и практической реализации в действии. Во время диалогов - вэнда они старались, так сказать, "схватить за руку" ученика в тот момент, когда его мироощущение (возможно даже неосознанно для него самого) расходилось с буддийскими воззрениями (хотя последние им и разделились), и помочь ему увидеть это несоответствие. Поясним это примером из жизни известных чаньских наставников Мацзу и Байчжана (последний был учеником Мацзу): "Однажды Байчжан шел вместе с Мацзу по дороге и услышал крик гусей в небе. Мацзу спросил: "Что это?" Байчжан ответил: "Это кричат дикие гуси". Через некоторое время Мацзу спросил "Куда они летят?" Байчжан ответил: "Уже улетели". Мацзу повернулся и скрутил Байчжану нос. Байчжан закричал от боли, а Мацзу сказал: "Ты еще говоришь, что уже улетели?" Услышав эти слова, Байчжан пробудился" (19, 50)

В этом диалоге вопрос Мацзу о том, куда летят гуси, носит "провокационный" характер. С точки зрения буддийской догматики он некорректен, поскольку подразумевается наличие времени как истинной реальности. Однако, согласно буддийской доктрине, нельзя говорить о каком-либо процессе во времени, поскольку с точки зрения теории "мгновенности" мир образован мгновенными проявлениями дхарм, каждое из которых существует только "сейчас"; времени же как некоторой реальности не существует. Байчжан, безусловно, знал об этом и своим ответом он показал некорректность вопроса Мацзу: действительно, гусей, летевших в прошедший момент, в настоящем нет, они "уже улетели". Однако ответ Байч. на показывает, что самим им эта теория понималась недостаточно глубоко, в его ответе имплицитно содержится предположение о реальности времени: раз гуси "уже улетели", имело место "движение", а движение возможно только во времени. Мацзу "схватил за руку" (вернее, за нос) Байчжана в момент его ошибки, и дал тем самым ему ее осознать - без этого она, скорее всего, прошла бы мимо сознания Байчжана.

Как видим, в чаньских диалогах "живое слово" максимально ориентировано на конкретного слушателя со свойственными именно ему глубинными установками и т.п. Впоследствии эти диалоги послужили основой для создания метода чаньской практики гуань. Гуань представляют собой парадоксальные вопросы, высказывания, отрывки диалогов и т.п., являющиеся ключевым элементом вэньда; их интуитивное созерцание могло вызвать, по мнению чаньских наставников, просветление у практикующего эти гуань ученика. Например, один из самых популярных в чань-буддизме гуань был взят из цитированного выше диалога Чжао Чжоу с монахом и звучит в своей канонической форме так: "Монах спросил Чжао Чжоу: "Имеется ли собака природы будды?" Чжао Чжоу ответил "Нет!"

Гуань как метод чаньской практики имел в чань-буддизме чрезвычайно широкую популярность. Этот факт, а также экзотическая парадоксальность чаньского языка, проявленная в них наиболее ярко, сразу же, как только чань-буддизм стал объектом исследований западных буддологов, привлекали к ним, как и вообще к "языку чань", особый интерес исследователей.

Во многих работах, посвященных исследованию языка чань (дзэн), проводятся аналогии между функцией языка в чань и в некоторых феноменах западной культуры. Так, например, Цуг считает, что гуань близки генетически и функционально к загадкам, встречающимся в вельтском фольклоре (20). Опираясь на исследование кельтских загадок, проведенное Рисами (15), он полагает, что решение и тех и других достигается, если отбрасывают принятые категории мысли, что и приводит к целостному взгляду на мир. Другой исследователь, Беркман, проводит аналогию между парадоксами чань и методами демонстрации принципов семантики (9). Он полагает, что в обоих случаях задачей является "вступить в контакт с невербальными уровнями опыта" (9, 127), показать, по его выражению, что "символ - это не реальность, карта - не территория" (9, 129). Подобного рода интерпретации гуань нам представляются неправомерными. Задача гуань явилась, как видно из вышесказанного, не отход от привычных стереотипов мысли в пользу необычных, сложных ходов мышления, как полагает Цуг, и

даже не переход на невербальный уровень отражения реальности, но выход за рамки всяких оппозиций, как тех, что присущи любой мысли, так и тех, что содержатся в образе. Оба эти вида отражения действительности противопоставляются в чань-буддизме интуитивному озарению, как единственному средству познания "истинной реальности".

Сопоставление чань-буддизма с явлениями восточной культуры представляется нам не вполне справедливым. Доктрина чань носит религиозный характер. Чань, восприняв общемахаянские воззрения о природе и функциях языка значительно развил их (в основном в плане их практического применения), однако решение проблемы языка в этой школе было целиком подчинено (также, как и в других школах махаяны) решению космологической задачи "спасения" индивида.

#### Примечания

1. Чатушкотика - логическая схема традиционной индийской философии, которая широко использовалась в буддизме для доказательства некорректности любого рода высказываний относительно реальности.

2. В буддизме выделяется несколько видов непосредственного интуитивного познания. В дальнейшем под термином "интуиция" мы будем понимать праджня - интуицию, непосредственно познающую истинную реальность.

3. Религиоведение к "религиям писания" относит также и христианство, однако отношение к слову в нем иное, чем в иудаизме и исламе. По христианской доктрине "истина" содержится не в слове (даже если это учение Христа), а в его личности, как воплощении Логоса (см. подробнее 3, с.20-202).

4. Мы имеем здесь в виду ортодоксальные доктрины этих религий. Необходимо, однако, отметить, что в этих религиях существовали мистические течения, отношение которых к проблеме языка часто было отличным от ортодоксального. Например, суфизм (мистическое течение в исламе, в котором развилось положение

о необходимости познания "истины" через растворение суфия в божь, через мистическое слияние с ним) в своем подходе к проблеме языка во многом сходен с чань. Однако в отличие от чань он долгое время рассматривался ортодоксальным мусульманским духовенством как еретическое учение и лишь в XI - XII вв. получил известное признание (хотя спор о "допустимости" суфизма в исламе продолжается до настоящего времени). Что же касаясь чань, то эта школа никогда не рассматривалась приверженцами других течений буддизма как "еретическая", а ее учение - как противоречащее общеподддийским взглядам.

#### Литература

1. Абаев Н.В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медитативная система // Восьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. - М., 1977, - вып. 3.
2. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. - Новосибирск, 1983.
3. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М., 1977.
4. Да-чан цзи-синь лунь (Махаяна-шрадхотпада частра, "Частра о зародении веры в махаяне"). - Синган, 1926.
5. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. - М., 1977.
6. Радхакришнан С. Индийская философия. - М., 1956, - т. I.
7. Риндзай-року (Записи бесед Линь-цзи) // Дзэн-но року (Записи бесед дзэнских патриархов). - Токио, 1972, - т. IО.
8. Хуйнэн. Лю-цзу тань-цзин (Сутра Помоста шестого патриарха) // Yampolsky Ph. The Platform sutra of the sixth patriarch. - N.Y., 1969.
9. Berkman K. Semantics and Zen // Psychologia. - Kyoto, 1972. - Vol. 15, № 3.
10. Conze E. Astasahasrica-prajnaparamita-sutra. - London, 1963.
11. Izutsu T. Sense and nonsense in zen buddhism // Eranos Jahrbuch. - Leiden, 1973. - Vol. 39.

12. Hui Neng The sutra of Hui Neng. Tr. by Wong Mou-lam. - London, 1966.
13. Miura I., Sasaki R. The zen koan. - N.Y., 1965.
14. Mumonkan. Zen and zen classics. - The Hokuseido press, 1966. - Vol. 4.
15. Rees A., Rees B. Celtic heritage. - N.Y., 1961.
16. Riepe D. The significance of the attack upon rationality by zen buddhism // Philosophical and phenomenological research. - Buffalo 1966. - Vol. 23, № 3.
17. Stcherbatsky Th. The buddhist nirvana. - Leningrad, 1923.
18. Stcherbatsky Th. Introduction // Abhisama alan-kara-prajnaparamita-upadesa-sastra. - Leningrad, 1929.
19. The transmission of the mind outside the teaching. Tr. by Lu K'uan Yu. - London, 1974.
20. Zur G.G. The non rational riddle - zen koan // Journal of american folklore. - Richmond, 1967. - Vol. 80, № 315.

Н.В. Исаева

#### ШАНКАРА И МАХАЯНСКИЕ ШКОЛЫ БУДДИЗМА

Среди индологов - религиоведов и историков философии - всегда была достаточно популярной точка зрения, согласно которой махаянский буддизм и адвайта Шанкары полностью совпадают в своих основных положениях. Как считают С. Радхакришнан, Ч. Шарма и многие другие исследователи, различия, проводимые между этими школами, касаются скорее тонких "академических" вопросов и не затрагивают существа дела. По утверждению Ч. Шармы, "буддизм и веданта не должны рассматриваться как две противоположные системы, но только как различные ступени в развитии одной и той же основной мысли, которая зарождается в упанишадах, находит себе

косвенную поддержку у Будды, полное развитие в махаянском буддизме, открытое возрождение у Гаудалады, достигая зенита у Шанкары, и завершается в послешанкарской философии" (6, с.318).

Если присмотреться внимательнее, корни подобных высказываний можно отыскать у тех ярких защитников ведантистской традиции, которые подозревали самого Шанкару в тайных симпатиях к буддизму. Взгляд этот восходит еще к младшему современнику Шанкары - ведантисту Бхаскаре, который полагал, что своим учением о майе, заимствованным у буддистов, Шанкара подрывает основы ортодоксальной религии. Вишнуист Рамануджа прямо называл Шанкару "скрытым буддистом".

Дело по существу лишь в перемене акцента. То, что когда-то вызывало негодование у ортодоксально настроенных ведантистов, теперь одошительно расценивается их более "свободомыслящими" преемниками. После проведения небольшой косметической операции и очищения буддизма и адвайты от "случайных", "исторически обусловленных" наслоений обе системы рассматриваются как выражение одной и той же вневременной абсолютной истины. По утверждению одного из исследователей - религиоведов, "различия между Шанкарой и представителями махаянских доктрин - дело скорее акцента и исторического фона, чем действительной сути" (5, с.104). Русский читатель лучше всего знаком с подобной точкой зрения по переводному у нас двухтомному труду С.Радхакришнана "Индийская философия", центральный раздел заключительной, одиннадцатой главы которого так и оглавлен - "Единство всех систем" (см. I, с. 692 - 694).

Надо сказать, что основания для подобных взглядов все же достаточно серьезны. Не подлежит сомнению, что через посредничество своего предшественника Гаудалады Шанкара унаследовал из буддизма идею майи, которая не была достаточно подробно развернута в упанишадах. Из махаянских доктрин явно пришло и представление об уровнях реальности и познания. Наконец адвайта сходна с буддизмом и своей трактовкой высшего реальности как несказуемой, невыразимой, не схватываемой какими бы то ни было определениями. Тем не менее попытка решить вопрос о связи учения Шанкары с пред-

шествующими системами выглядит довольно бесплодной, когда она проводится не в плане выяснения исторического влияния последнего на адвайту, но ради вычленения в целом учении Шанкары "заимствованных" идей и положений. Критикуя буддизм и защищая собственную школу Шанкара порой ассимилирует и интегрирует отдельные религиозные и философские концепции своих противников. При этом неизменно по-своему вписывает эти идеи в общую структуру адвайты. Они начинают там играть отличные (чем те, что в рамках буддизма) роли.

Кроме того, сходные внешне почти тождественные положения двух разных систем очень редко оказываются действительно подобными. В истории философии едва ли можно сравнивать между собой школы, попросту совмещая их друг с другом по совпадающим положениям. Скорее отношение здесь строится по принципу сложной проекции, когда совпадающие идеи при изменении ракурса попадают в различные картины реальности, расположенные в разных плоскостях. Потому-то, рассматривая адвайту Шанкары и махаянские учения, приходится всякий раз пересчитывать положение по-видимости тождественных понятий, учитывая их место в соответствующих концептуальных построениях.

При разборе полемики Шанкары с буддистами махаянского толка мы будем опираться на главное произведение адвайтиста - его комментарий на "Брахма-сутры". Вероятно, следует также оговориться, что речь идет поэтому не об объективном сопоставлении буддийских школ и адвайты, но и о буддизме в представлении Шанкары, то есть об идеях виджнянавады и шуньявады, гитых уже в некотором преломлении, критическом осмыслении. Односторонность такого подхода во многом искупается более ярким ощущением главной линии размежевания систем, которая четко просматривается в критике Шанкары.

Непосредственно полемике с виджнянавадой и шуньявадой посвящен специальный раздел комментария Шанкары на "Брахма-сутры" (глава II, раздел II, сутры 28 - 32). Однако еще перед этим, разбирая доводы буддистов-сарвастивадиков в поддержку доктрины моментальности, Шанкара рассматривает возможность передачи усилия (вдараха) от причины к следствию, то есть от более раннего

момента к более позднему<sup>2</sup>. Если считать, указывает он, что предшествующее мгновение продолжает длиться пока не наступит последующее, то причина и следствие окажутся одновременными<sup>3</sup>, то есть различия между ними исчезнет.

Это замечание ведантиста любопытно тем, что в определенном смысле такому положению соответствовали как раз воззрения школы виджнянавады. Симультанными в ней стали источник ощущения и само это ощущение, то есть содержание и акт познания. Но их одновременность по сути означала, что налицо остался лишь один момент (ведь в буддизме все последовательные моменты разнородны и значит одновременное считается тождественным). Шанкара пишет, излагая посылки виджнянавады: "Кроме того, по правилу совместного восприятия происходит неразличение объекта и сознания (о нем), так как оба они не могут быть восприняты порознь. А такого не происходит - неразличение объекта и сознания (о нем), так как оба они не могут быть восприняты порознь. А такого не происходило бы, будь они по существу своей различны... также и поэтому внешнего объекта не существует"<sup>4</sup>.

В рамках самого буддизма виджнянавада была естественным развитием его эмпирических и сенсуалистических основ. Однако вместе с тем эта школа стала вехой на пути сближения буддизма со многими положениями "ортодоксальной" индийской философии. У адвайты можно найти достаточно точек соприкосновения с виджнянавадой<sup>5</sup>, что, впрочем, ничуть не мешало Шанкаре вести активную критику последней.

Виджнянавада сохранила одну из пяти реальных синдх буддизма сарвашивады - скапху сознания (*viññāna*). "Нераздельна ведь сущность сознания, (но) с точки зрения различается как бы отдельно - воспринимаемое (*grāhya*), воспринимающий (*grāhaka*) и восприятие (*samvīti*)" - читаем мы о системе Йогачар в комментарии "Сарва-гархана-синдханта-санграха", авторство которого по традиции приписывает Шанкаре<sup>6</sup>. Виджняна у буддистов - термин многозначный, он может относиться как к конкретным состояниям эмпирического сознания, так и к чистому сознанию, лишенному характеристик. Виджнянавадины в основном принимают таблицу эле-

ментов сарвашивады, однако все ее составляющие считаются производными от сознания. Поэтому и любой внешний объект в виджнянаваде рассматривается как порождение сознания.

У восприятия, объясняют буддисты, непременно должно быть допущено сходство (*satulya*) с объектом, так как он всегда появляется в виде определенного восприятия, - будь то явление сознанию колонны, стены или любого другого объекта чувств. "Но при таком допущении образ предмета (объясним), исходя из одного лишь (сознания, - продолжает Йогачар - воображаемый оппонент Шанкары, - поскольку (эти образы) заключены внутри (сознания) и представляющие о реальном существовании чуждого объекта бесполезно"<sup>7</sup>. Ввиду того, что объекты даны нам лишь в восприятии, "экономнее" мыслить их тождественными восприятию, не затываясь абстрактной целью узнать, что именно порождает ощущения. В самом деле, такой подход должен лучше всего согласовываться с буддийскими установками, коль скоро практическая задача здесь - это прежде всего целенаправленная перестройка сознания ради спасения.

Для опровержения этого тезиса буддистов Шанкара использует сутру Бадараяны (II, 2.28), которая звучит следующим образом: "Нет несуществования (объектов) в силу (их) восприятия"<sup>8</sup>. Действительно, восприятие не только создает для субъекта образ предмета, но и является одним из достоверных источников познания (*pramana*). На уровне феноменального существования в адвайте оправданы все способы правильного рассуждения, валидность источника достоверного познания и вполне осмыслена вся мирская и традиционная религиозная практика. "Лишь применимость или неприменимость праман может однозначно решить вопрос о возможности или невозможности существования", - пишет Шанкара<sup>9</sup>; однако такая проверка осуществима только на уровне эмпирической действительности, где "все обычные люди воспринимают колонну, стену и тому подобное именно как объекты (сознания)"<sup>10</sup>. Постараемся вместе с тем не упускать из виду отговорку адвайтиста относительно области применения праман, вспомним, что с точки зрения Шанкары ни одна из них не может прямо относиться к атману.

Теперь проследим рассуждение дальше. Нелогично, по мысли



Шанкары, и утверждения буддистов о несуществовании объекта на основании его сходства с соответствующим восприятием, так как трудно вообще представить себе существо с чем-то, никогда не существовавшим. "Ведь и сами (буддисты) воспринимают представления, отражающие внешнее так, как это принято у всех людей", но (тем не менее) пытаются отрицать внешний объект, используя корень "vat" ("подобно") в (сочетании) "подобно внешнему". А иначе зачем бы им говорить "подобно внешнему"?<sup>11</sup> - справедливо отмечает ведантист.

Формально позиция Шанкары лучше согласуется со здравым смыслом; сравнительно с воззрениями виджнянавады она кажется значительно "реалистичнее". То, что у Шанкары имели место реалистические взгляды, полагает, например, С.Дасгупта, - доказано его собственным признанием, когда он критикует последователей идеалистов (виджнянавадинов)" (3, с.2). Однако при более внимательном рассмотрении основные положения противников представляются не столь уж удаленными друг от друга.

Прежде всего следует уточнить позицию буддистов. Например, Васубандху вовсе не отстаивал тезис о безусловном тождестве объектов и их восприятий. По его мнению высшей реальностью обладает чистая сознательность (*viññapti-matratā*), которая претерпевает некоторые внутренние изменения (*vipāka*). Тенденции ее развития, приобретаемые на этой стадии, разделяются на восприятие собственно психических состояний (*manana*) и проекцию сознания во-вне, вступающую как восприятие объектов (*visay-viññapti*). Стало быть, внешний мир только в конечном счете обусловлен сознанием, и мы отнюдь не вправе - с точки зрения буддистов - прямо отождествлять его с субъективными восприятиями. Васубандху считает, что сам объект отличен от представления о нем; однако именно чистое сознание, лежащее в основе мира, раздваивается на субъект и объект.

Исследователи отмечают поразительное сходство между взглядами позднего адвайтиста Пракашананды, представителя школы *drṣṭi-śrṣṭi* и воззрениями Васубандху (в особенности выраженными в трактатах *Vimsatīkī* и *Tūmsīka*). В собственном коммен-

тарии на "Брахма-сутры" ведантист Бхаскара в соответствующем разделе подвергает критике не только буддистов, но и Шанкару, причем последнего он обвиняет в том, что тот поддавался влиянию Дхармакирти. Шанкар безусловно был знаком с идеями поздней виджнянавады; в тексте комментария адвайтиста на те же "Брахма-сутры" историки философии и религиоведы неоднократно обнаруживали скрытые цитаты из Дигнаги<sup>12</sup> и Дхармакирти<sup>3</sup>. Возможно, близость адвайты Шанкары к поздней виджнянаваде, сконцентрировавше внимание прежде всего на логических и эпистемологических проблемах, и является не только преувеличенной. Но с теоретическими положениями Васубандху у Шанкары можно действительно найти немало поразительных параллелей.

С точки зрения виджнянавады, все человеческие восприятия подобны восприятиям во сне, иначе говоря, они иллюзорны. Йогачары тронизировали над "наивными" представлениями вайбхашиков, которые, также признавая принципиальную однородность всех восприятий, вынуждены были предположить, что даже сновидениям соответствуют некие реальные объекты. С.Дасгупта объясняет критику виджнянавады в комментарии Шанкары на "Брахма-сутры" тем, что адвайтист в отличие от йогачар "придерживается взгляда, согласно которому объективный мир, являющийся нашему сознанию, противостоит нам реально и независимо" (3, с.30). В самом деле, продолжая вести рассуждение на уровне профанического знания, Шанкара отмечает, что характеристики сна и лви совершенно различны, поскольку объект, воспринятый в сновидении, магических иллюзиях, миражах и других подобных состояниях, может быть оценен как неподлинный после пробуждения или прояснения<sup>14</sup>.

Известно, что в своем комментарии на "Мандукья-карики" Гаудапеды Шанкара сам придерживался мнения учителя, согласно которому обычные восприятия и практическая деятельность человека подобны иллюзиям или сновидениям. Отмечая этот факт, С.Дасгупта разъясняет, что дело тут в эволюции взглядов Шанкары: от раннего увлечения буддизмом в сторону большого реализма, характерного для комментария адвайтиста на "Брахма-сутры" (3, с.29). Трудно согласиться с таким толкованием - ведь в другом:

месте комментария на Бадараяну, когда отходят на задний план чисто полемические соображения, Шанкара пишет буквально следующее: "До осознания (тождества) атмана и Брахмана все действия могут считаться истинными, подобно действиям во сне до пробуждения"<sup>15</sup>. Это лишний раз подтверждает не только то, что логика — оружие обоюдоострое, но главным образом, что логическое исследование (*танка*) играет у адвайтиста вспомогательную роль и подчинено более общей задаче. Цель Шанкары проявляется в общем контексте рассуждения; в данном случае сравнение сновидений и обычной практики — это ответ оппоненту, усомнившемуся в ценности предписаний шрути и в возможности сочетать их с провозглашением абсолютного тождества.

Возвращаясь к разбираемой сутре, можно отметить, что термин, обозначающий в комментарии Шанкары иллюзию, волшебство — это слово "майя". Будучи ключевым в данном рассуждении, оно позволяет перевернуть аргументацию адвайтиста и связать ее с иным уровнем реальности.

доктрина майи в адваите имеет своим аналогом представление виджняна-ади о предрасположенности (*vasana*). Ф.Щербатской обычно переводил этот термин как *biota force*, т.е. "биологическая сила, темперамент". В комментарии Шанкары в разделе, посвященном буддизму понятие "*vasana*" означает, как правило, тенденции развития, которые складываются до рождения и блуждают в определенных видах востригий. "Известно, что многообразие знания обусловлено одними лишь тенденциями, ибо... допускается существование разнородного знания, порожденного тенденциями даже в отсутствие объекта (например, во сне и тому подобных состояниях), но невозможно допустить наличия многообразного знания, исходя из объектов в отсутствие тенденций"<sup>16</sup>, — рассуждает Йогачар в комментарии Шанкары.

Однако адвайтист тут же возражает, что без допущения существования объектов сами тенденции оказались бы лишены источника. "И даже если они безначальны, — продолжает Шанкара, — этот бесконечный регресс будет лишенным основания как слепец, (ведомый) другим слепцом, а обычная человеческая практика окажется подор-

ванной"<sup>17</sup>. Остережемся только толковать данный аргумент буквально. Для Шанкары источник активности человека — это авидья, "ибо то, что душою выступает как деятель и вкушающий, обусловлено Неведением"<sup>18</sup>. Таким образом, условием деятельности души должен быть весь сотворенный мир; ми же этот объемлет "инструменты" души, то есть индрии (органы чувств), буддхи и тому подобное (чья активность, кстати, продолжается и во сне), затем внешние объекты, прошлые кармы и так далее. Сам по себе процесс феноменальной практики безначален, однако он зависит от соизволения персонализированного Бога — Ишвары, который "следит за всякой деятельностью, пребывая во всех существах; это внутренний свидетель (*saksin*), удерживающий сознание (Брем)... Освобождение может наступить благодаря знанию и только по его милости"<sup>19</sup>. Выступая как бы личным волеизъявлением процесса катмы, Ишвара распределяет плоды действий в соответствии с прежними усилиями людей — подобно тому как дождь, помогающий росту зелени, лишь проявляет то, что уже заложено в самих растениях (см. БС, II.3, 42).

Несмотря на сходство функционирования майи-авидьи в адваите и формирования внутренних тенденций в учении буддистов, бесконечный регресс причинно-следственных связей феноменального мира разрывается адвайтистом не потому, что он основан на реальных объектах, но благодаря идее творения. Именно она помогает осознать, что процесс этот не самовластен по своей природе и значит непременно должен иметь конец. При этом собственная активность и личный выбор человека ничуть не обесценены тем, что Брахман изначально пребывает в нем как внутренняя душа и неизменная основа. По словам Шанкары, "усилие действующего агента имеет см. сл., преобразуя причину в состояние следствия. Ведь сказано уже, что каждое отдельное следствие несет в себе сущность причины (*karanasya tmabhuta*), а то, что не пребывает в причине, заранее недостижимо"<sup>20</sup>. Поэтому все, что творится от души — это пути к реализации своей же собственной сущности; преодоление суетной активности феноменальной практики возможно только потому, что в ней уже изначально заложена вечная безле-

ательность атмана"<sup>21</sup>. Буддистов же вообще не интересует, как складывалась причинно обусловленная цепь состояний сознания; имея дело с дельными состояниями, которые обременены прошлыми тенденциями, их учение претендует на указание Пути выпадения из кармы.

Возможность освобождения, по мнению буддистов, заложена уже в самой природе сознания (*vijñāna*). Основной же тезис здесь сводится к тому, что сознание является самосветящимся (*svayamprakāśa*) и самоочевидным (*svayamsiddha*), т.е. подобно лампе, оно освещает не только объект, но и самое себя (см. ЕС, П. 2, 28).

Такая точка зрения на существование отличается по позиции адвайтиста, что, впрочем, признает и сам Шанкара. Хотя Шанкара и выступает против представления, согласно которому сознание может быть направлено на самого себя, однако, по его мнению, "как только появляется сознание, более нет никакого стремления узнать его свидетеля, и потому нет оснований опасаться бесконечного регресса"<sup>22</sup>, - регресса, который был бы неизбежен, добавим мы, если бы сознание схватывалось только чем-то отличным от собственной природы или же другим сознанием. "Свидетель" сознания, отличный от всех других компонентов познавательного акта, - это атман, по самой сути своей лишенный характеристик. Только такое сознание, или, в терминологии Шанкары, Знание (*jñāna*), "подобное свету, разлитому в пространстве, который не воспринимается лишь из-за отсутствия объектов, могущих быть освещенными, но и потому, что самого его не существует" (ЕС, П. 3, 18), - только такое сознание является самоочевидным и самодостаточным, "незачем" (*aparokṣa*)<sup>23</sup>. Но нельзя, согласно Шанкаре, утверждать то же самое о виджняне буддистов, "вследствие предположения о различных (характеристиках) сознания в виде возникновения, уничтожения и моментальности"<sup>24</sup>.

Даже общее вместилище сознания (*ālaya-vijñāna*), которое буддисты рассматривают как основу и источник внутренних тенденций лишено постоянной формы; оно растет и меняется вместе с изменениями эмпирических состояний сознания разных существ,

кроме того, оно моментально. Если же вернуться к подразделениям виджняны у Васубандху, можно вспомнить, что алая виджняна там включает в себя три стадии изменения сознания<sup>25</sup>. Ввиду такой разнородности алая-виджняны Шанкара отказывает ей даже в возможности считаться основой самсары, так как, по его словам, "в отсутствие единого связующего, стягивающего три времени, неизменного свидетеля всех объектов, невозможна зрская практика памяти, узнавания и прочего"<sup>26</sup>. Если же алая-виджняна будет признана постоянной, указывает адвайтист, то "тем самым будет уничтожена основная отличительная черта буддизма - доктрина моментальности, а сама алая-виджняна станет вполне подобной ортодоксальному представлению об атмане. Заметим, что на деле ближе всего к атману стоит двадцатый элемент в таблице виджнянавады - так называемое "чистое сознание" (*śūdra-matā*); однако и оно для буддизма остается лишь одним из возможных состояний сознания. Шанкара даже не упоминает о нем в своем комментарии, поэтому трудно сказать, как он относился к отождествлению "чистого сознания" с реальностью, "таковостью" (*tathata*) мира в Ланкаватаре-сутре" и у Васубандху.

Что же касается шуньявады, то это учение едва удостоилось двух предложений в комментарии Шанкары. Как пишет адвайтист, "здесь не предпринято какой-либо попытки его опровержения, поскольку оно и так противоречит всем способам достоверного познания"<sup>27</sup>. Значительно полнее эта буддийская школа представлена в "Сарвадаршана-сиддханта-санграхе". "Нет реального (*sat*), нет нереального, нет реального и нереального и нет отличного от этих двух (возможностей)", - заявляет в компетенции Шанкары мадхьямики<sup>28</sup>. И далее: "Установлено, что сущность есть пустота, (поскольку она лежит) вне сферы четырех возможностей"<sup>29</sup>.

В своих произведениях Шанкара лишь толкует "пустоту" буддистов как простое отсутствие, небытие. Надо сказать, что попытки как-то подойти к постижению пустоты (*śūnya*), осуществляемой у мадхьямиков с освобождением, нирваной, относятся к числу самых сложных и неблагодарных. Вероятно, есть смысл прислушаться к известному предостережению Э.Ковзе, полагавшего, что тер-

мин этот может быть схвачен лишь изнутри буддийского мировоззрения, то есть исходя из сoterиологического контекста учения (2, с.244-249). По мнению современного исследователя Ф.Уэлинга, Шанкара не сумел понять мотивов обращения буддистов к шунье: "Он смотрит на нее извне, где она по видимости означает пустоту; если бы он смотрел изнутри, она стала бы значить также "полноту" (7, с.13).

Из всех аспектов буддийского понимания реальности Шанкара мог бы в какой-то степени согласиться лишь с представлением о невозможности приписать "истинной реальности" какие бы то ни было характеристики. По словам адвайтиста, "кто видит в атмане, который есть блаженство, хотя с небольшим отличием от невозможности быть определенным, не свободен от страха самсары" (БС, I.I.IC). При этом заметим, что "несознаваемость", "неопределимость" для него ни в каком случае не распространялись на объекты и связи феноменального мира. Диалектика мадхьямики осуществляла прежде всего разрушительную функцию, чтобы путем доведения до абсурда показать несостоятельность воззрений оппонентов. Если виджнянавада отвергала самостоятельное существование объективного мира, а мадхьямика выступала против всякой концептуализации, то система Шанкары ориентировалась в конечном счете на самоидентичность высшей реальности и потому и на отсутствие в ней различающих характеристик.

По мнению адвайтиста, хотя мы и не можем говорить о Брахмане буквально, есть способ указать на его присутствие символически. Именно благодаря существованию текстов священного писания (*śruti*) настало явление о творении мира, источнике авидьи, персонализированном Боге - Ишваре, человек, вступивший на путь освобождения, получает возможность зацепиться за нечто внешнее по отношению к самому себе, за нечто, уже бывшее во времени (пока это время имеет для него значение).

Благодаря существованию текстов, которые имеют лишь метафорическое значение - и все же должны быть приняты серьезно и целиком, человек может рассматривать свой путь к спасению как путь к тому, что уже есть и было до него, а не просто как перестройку

и повышение уровня своего сознания. И, словами Шанкары, "первопричина производит все следствия, вплоть до последнего, подобно искусному актеру составляя первые слова всей феноменальной практики"<sup>30</sup>, то есть Брахман должен быть прежде всего понят как первоисточник мира. Только на высшей ступени (когда путь уже закончен) можно утверждать, что "в этот атман нет и не может быть вхождения"<sup>31</sup>, можно говорить о его непостижимости, "невыразимости", лишенности определений. Только после качественного перехода - невозможного без чтения текстов шрути - сознание раскрывает свою сущность "самосветящегося" и "самочетивного". Соответственно, утверждение буддистов о том, что сущность сознания всегда проявляется таким образом, с точки зрения Шанкары явно недобросовестно и основано на смешении различных уровней восприятия.

#### Примечания

1. Эта характеристика встречается в главном произведении Рамануджи - его комментарии на "Брахма-сутры" Бадараяны (*brahmasūtra bhāṣya* II.2.27).
2. Комментарий Шанкары на "Брахма-сутры" (далее - БС), П. 2.20.
3. БС, П.2.21.
4. БС, П. 2.28.
5. С., например, слова Шанкары о виджнянаваде: "Согласно этому учению, посредством наложенных на сознание внутренних форм происходит вся мирская практика, связанная со способами познания, объектами познания и его результатами" (БС, П.2.26); почти буквально повторение этого положения в адвайте (БС, П. 3.30).
6. "Сарва-даршана-сиддханта-санграха" (далее - СДСС), IV, 2.4.
7. БС, П. 2. 28.
8. *nabhava upalabdheh*.
9. БС, П. 2.28.
10. БС, П.2.28



11. te 'pi hi sarvalokaprasiddhem bahih avabhasamanam samvidam  
 pratilabhamanah pratyakhyatukamasca bahyamarthem bahirvaditi  
 vatkaram bhavati (itardaha hi bahirvaditibruyah).
12. БС, П.2.28. "Внутренняя форма знания (про-) является как бы внешним (объектом)" и слова дитгаги, приведенные в "Таттвасанграхе" Шантаракшиты (шлока 2082).
13. Например, изложение буддийского довода о "совместном восприятии" у Шанкары (БС, П.2.28) и у Джомакрти. "По правилу совместного восприятия (происходит) неразличение синего-черного цвета и мысли о нем; различие создается ошибочным сознанием, (которое) является как бы раздвоенным". (см. 4, с.134-135).
14. БС, П.2.29: "Здесь для пробудившегося может быть устранен объект, воспринятый в снe: "Должно мое восприятие общения с великими людьми; ум мой был погружен в сонливую неподвижность, от этого и возникло подобное заблуждение", - так (он говорит после пробуждения)".
15. БС, П.1.14.
16. БС, П.2.28.
17. БС, П.2.30.
18. БС, П.3.40.
19. БС, П.3.41.
20. БС, П.1.18.
21. ГС, П.3.40: "деятельность не присуща душе по ее собственной природе, иначе это привело бы к невозможности спасения. Если бы атман был деятельным по природе, он не смог бы освободиться от нее - как огонь (не может освободиться от своей природы) от тепла".
22. БС, П.2.28.
23. Представление о том, что само наличие сознания не нуждается в верификации каким-либо иным знанием, заимствовано Шанкарой у мимансист. Кумарилы. Однако в пути мимансы акцент сделан на том, что каждая ак. пост. ления дает свое знание (скажем, восприятие цвета), которое и нуждается в подтверждении данными других праман, обладающих своими собственными объектами и самостоятельными функциями. У Шанкары же под-

черкивается, что для схватывания известного всем ощущения "я осмь" нет нужды прибегать к какому-то чуждому акту сознания. Бесконечный регресс рефлексии останавливается в адвайте благодаря тому, что основой его признан неизменный атман.

24. БС, П.2.28.
25. Алай-виджняна свертывается в состояние "этой сознательности" у святого. В этом последнем состоянии она называется "корнем" (dhatu) всех добродетелей. См. комментарий Сакширамани на "Trimaika" Весубандху, а также разбор этого места у С.Дасгупты (3. с.22).
26. БС, П.2.31.
27. БС, П.2.31.
28. СДСС, IV. I. 7.
29. СДСС, IV. I.10.
30. БС, П.1.18.
31. БС, IV.3.14 и I.1.4.

Литература

1. Радхакришнан С. Индийская философия.-М., 1957,-.1.2.

2. Conze E. Buddhist thought in India. - Michigan, 1967.

3. Dasgupta S. A history of indian philosophy. - Cambridge, 1952. - V.2.

4. Kujjunnani B. On the date of Samkarasara and allied problems// Adhyar library bulletin. - 1972. - V.24. - pts 3-4.

5. Smart N. Doctrine and argument in indian philosophy. - L., 1964.

6. Sharma G.D. A critical survey of indian philosophy. - L., 1960.

7. Whaling F. Samkara and buddhism// Journal of indian philosophy. - Dordrecht, 1979. - V.7. - N 1.



В. П. Андросов

ГОВОРЕНИЕ АРИ ПО "РАТНА-АВАЛИ РАДЖА-ПАРИКАТХА" НАГАРДЖУНИ

В настоящее время имя Нагарджуны пользуется широкой известностью во всем мире. Для большинства он величайший философ древности, реформатор индийского буддизма, ревностный миссионер махаяны, мистик, автор многочисленных турдов по самым различным областям знаний, основоположник мадхьямики. В тибетском Дамчжуре - своде канонических писаний, переведенных в основном с санскрита - ему приписывается около 180 сочинений. Кроме того, ряд других текстов атрибутирует ему в китайской Трипитаке - собрания, аналогичному тибетским Ганчжур и Данчжур.

Не надо забывать также и то, что он относится к буддизмам махаяны - своего рода лику святых северного и восточного буддизма, которому до сих пор поклоняются верующие.

Среди ученых идут споры об историчности личности Нагарджуны и его деятельности, ибо наследие этого мыслителя не ограничивается только религиозно-философскими трактатами и комментариями к сутрам махаяны, но и включает тантрийские сочинения, а также труды по алхимии, медицине, металлургии и т.д. Поэтому бытует мнение о многих авторах, подписавшихся именем Нагарджуна. Чтобы избежать специального обсуждения проблемы об аутентичности творчества Нагарджуны есть смысл использовать более широкое понятие нагарджунизма в качестве обозначения религиозного течения в буддизме.

Собственно социально-этические и даже общественно-идеологические воззрения Нагарджуны практически не исследованы в мировой науке, хотя уже прошло более ста лет, как вышли первые переводы его "Сухриллекхи" ("Письма другу"), под которым чаще всего подразумевал одного из царей династии Сатаваханов второго века, правивших в Андхре.

Это письмо, а в еще большей степени "Ратна-Авали Раджа-Парикатха (Наставление-послание царю, названное Драгоценные строфы, далее РА) содержат богатый материал, по которому мож

но судить не только о популярной форме изложений учения махаяны, ее доктрины, религиозной этики, но и о новой аксиологии, проповедуемой автором, о его социальных и даже политических советах адресату-монаху и т.д.

Конечно, эти аспекты нагарджунизма представляются менее оригинальными, нежели философские или диалектико-полемические. Но если принять во внимание то, что ранняя мадхьямика и ее адепты дали импульс такому колоссальному движению мировой религиозной культуры, как махаяна, то, очевидно, стоит учитывать их вклад в ее становление всесторонне.

Автор "Ратнавали", текст которого состоит из 500 строф-шлок, равномерно разделенных на пять глав, касается широкого спектра проблем, посвящая им законченные пассажи. Последние органично вписываются в общий фон рассуждений мировоззренческого порядка об иллюзорности земной жизни человека, подобно мареву, галлюцинациям, сну, обману (майя, тричи, свалпа, ванчана - РА, I, 52-56; II, 9-13; III, 4 и др.) о двойственности истины и двойственной оценке происходящего (РА, I, 26-35; II 14) и т.д. Чтобы избежать обмана миражом, нужно под многообразными причудливыми проявлениями вскрыть подлинную реальность мира (РА, I, 450-53, 57-58; II, 3 и др.). Для этого Нагарджуна советует опираться на недвойственность и идти к освобождению от бремени перерождений по пути, которому учит лишь "его собственное бессмертное учение, провозглашенное буддами" (РА, I, 62).

Нет никаких сомнений и в том, что "Послание" предназначалось образованному кругу индийского общества, о чем мадхьямик заявил недвусмысленно: "Это законоучение, или Дхарма, предписывается не только царям, но и другим существам соответственно их духовной зрелости и желанию совершить благо. О, царь! Это наставление ты должен слушать ежедневно ради достижения правильного просветления или самьяк-самбодхи как лично тобой, так и другими" (РА, V, 98-99).

В другом контексте и с иными смысловыми нюансами Нагарджуна декларировал по этому поводу еще и так: "Скажи о, что щедрость, нравственность, терпимость и правдивость или длашила-

исама-сатья. — закон в первую очередь для домохозяина или грихастха. Сущность закона — сострадание или крипа. Он должен стойко исполнять вся тобою ради самого себя. Если же в силу противоречивости мира царствовать в соответствии с законом трудно, то тогда во славу учения овладей другими достойным знанием, став монахом" (РА, IV, 90-100).

Вероятно, правомерно считать амым нижним "гражданским" уровнем в учении нагарджунизма дидактические наставления царю, служащие своего рода рецептами поведения монарха в отношениях с министрами, чиновниками, армией, слугами, народом и т.д., — также по внутренней и внешней политике.

Многие из этих положений, с одной стороны, расходятся с правовыми нормами индийских царей, зафиксированными в "Дхармашастрах" и "Архашастре", а, с другой, согласуются с раннебуддийскими социальными идеями. Но само по себе активное вмешательство махаянского мыслителя в круг обязанностей царя и даже в его государственно-управленческие функции говорит о многом.

Можно считать, что наставления Нагарджуны в "Ратна-вали" мотивированы всем религиозно-идеологическим контекстом буддийского учения. Но, помимо этого, "поведенческие" инструкции царю вводятся и особым образом, в результате чего социальные мотивы в наставлениях предстают в виде заботы автора о духовном здоровье венценосного человека, его чести и славы.

Например, самый большой пассаж из четвертой главы (строфы 8-46) обрамлен своеобразным введением (строфы 1-7), мотивирующим решимость советовать царю, и заключением (строфы 47-50), содержащим провозраженческие выводы и служащим введением к следующей теме по теории восприятия.

#### Глава IV

Царь, даже если он гонитель истинного учения и поступает неразумно, все равно восхваляем прищепщика д. Поэтому он едва-ли знает о воздержании и невоздержании. (I)

Если кто-то дурно говорит о воздержании, как о неприят-

ном, что же, о царь, властелин великой державы, могу сказать тебе я, будучи просто монахом. (2)

Из-за возникшего к тебе расположения и из сострадания ко всем живущим я сообщаю тебе только благое, хотя оно и не доставляет удовольствий. (3)

Из сострадания (учителя) и в свой срок ученик узнает истину действительно полезную и благотворную. Так учил Будда-Бхагаван-вот почему ты ознакомлен с этим. (4)

Если удостоенный слушать, не гневается на правду, то он стойкий, сможет с пользой воспринять достойное быть услышанным, подобно воде, годной для омовения. (5)

Когда я тебе скажу слово, знай, что оно прищипно и здесь и там (в следующих перерождениях); постигнут это, постыдайся во благо себе и миру. (6)

Даянием просителям в прежних рождениях ныне ты достиг благополучия. Если из-за неблагодарности или жадности ты не будешь раздавать богатства, то не получишь их вновь (в следующем рождении). (7)

Здесь в миру слуга не понесет тебе в дороге провизию, не будучи нанятым. Обездоленный же, не будучи нанятым, возьмет ради твоих следующих перерождений (подавание), которое возрастет во сто крат. (8)

Будь всегда возвышенно-мыслящим, наслаждающимся возвышающей деятельностью; все возвышенные плоды возникают от возвышенных деяний. (9)

Воздвигни великодушный храм учения, который бы прославлялся как сокровищница трех драгоценностей и который был бы не по зубам малодушным царям, тешащимся лишь мечтами. (10)

Храм учения — это то, что не нагонит страх на соседних царей. Мертвый уже не прославится, о царь, поэтому скорее (делай) то, что еще не сделано. (11)

У возвышенных от необычайной щедрости возрастает гордость и гневие, а у посредственных — рвение убывает. Поэтому (щедро) пользуйся всем своим богатством. (12)

При перерождении ты должен будешь растаять со своим бо-

гатством независимо от желания. Если же ты жертвуешь (его нашему) учению, то оно целиком поведет тебя вперед (к благу): (13)

Богатства преддущего царя находятся во власти настоящего царя. А делал ли что-нибудь предшественник ради учения, блаженства или славы? (14)

Используй (богатство) на наслаждения, обретешь блаженство здесь, на даяние — блаженство там после смерти. Страдание же происходит от невозможности либо наслаждаться, либо отдавать. Что же такое блаженство? (15)

Умирая, ты не сможешь давать подданным из-за того, что министры, ищущие благосклонности нового царя, станут безразличными к крушению (твоих) надежд. (16)

Следовательно, пока ты в здравии, немедленно воздвигай храм учению посредством своих богатств, ибо подвластный смерти подобен лампе, стоящей на ветру. (17)

Религиозные ритуалы, которые отправлялись и другими царями предшественниками, такие как торжественные процессии с кумирами и т.п., должны отправляться по-прежнему. (18)

Теми, кто блюдут невреденье, притягивают добродетель, соблюдают обеты, добры к посетителям, всестерпимы, небранливы, и теми кто любят трутиться ради плода. (19)

Слепые, больные, калеки, «богие», оказавшиеся без содержания, нищие — пусть они равно и получают пищу и питье. (20)

Посылай тех, кто оказывает помощь последователям учения, хотя последние и не ищут милостей. Содействуй достойным этого, хотя они и проживают в другом царстве. (21)

Во главе духовного ведомства, управляя его деятельностью всех монастырей, поставь того, кто предан делу, нежаден, мудр, с чувством долга и не притеснял бы их. (22)

Министрами назначай сведущих в политике, благочестивых, привязанных к тебе, честных, верных, вербких, родовитых, одаренных характером, признательных. (23)

Предводителями армий назначай благородных, щедрых, отваж-

ных, привязанных к тебе, жизнелюбов, упорных, постоянно обидительных, благочестивых. (24)

Наместниками назначай расположенных к учению, честных, способных, знающих свое дело, разбирающихся в науках, деятельных по натуре, беспристрастных, привязанных к тебе и в солидном возрасте. (25)

Каждый месяц ты выслушивай их относительно всех доходов и расходов, а выслушав, отойди от себя о всех мероприятиях, как-то: об управлении монастырями и т.д. (26)

Если твое царствование ради учения, а не ради славы и наслаждения, тогда (тебя ждет) неизменной воздаяние, а если ради бесполезного, то наоборот. (27)

В общем-то, о царь, в этом мире благополучие настоящего и стремление к лучшему будущему противоречат друг другу. А чтобы ты мог и царствовать и следовать учению, для этого слушай (меня). (28)

Пусть постоянно у тебя будет много советников, посевших от знаний, рожденных в знатных семьях, сведущих в царских эдиктах, боящихся преступить закон, причесматривающих за делами. (29)

Даже если в соответствии с законом они назначили бы наказание, тюремное заключение или побор, то ты, всегда будучи движим состраданием, добейся помилований. (30)

О, царь, состраданием и творимым тобой добром постоянно улучшается устроение всех существ даже тех, кто совершил тяжкие преступления. (31)

Сострадание должно испытывать в особенности к злодеям, совершившим тяжкие преступления. Ибо для великих душ именно падшие являются вместилищем сострадания. (32)

Каждый день или через каждые пять ночей освобождай ослабевших заключенных. Остальных же — согласно с обстоятельствами. Но никого не задерживай в заключении. (33)

Если же есть такие, кого ты не намерен освобождать, то это (значит) — необуздание твоих чувств. Следовательно, вина (твоя) будет непрерывно накапливаться из-за необузда-

ния. (34)

Пока они не освобождены, пусть они будут довольными заключенными, имущими рабоборщ, баню, питье, пищу, лекарства, одежду. (35)

... (36)

Хорошенько подумав и взвесив, сделай так, чтобы изгонялись из страны люди испорченные и даже убийцы, и казня их и не причиняя им вреда. (37)

Наблюдай за всей страной самостоятельно, а также глазами агентов. Блюди дело и благочестие, будучи постоянно бдительным и рассудительным. (38)

Всегда привечай добродетельных, дарениями, чествованием, уважением, остальных же - отличиями, соответствующими их достоинствам. (39)

Царь - дерево, великолепные цвета которого - почтение, шикарные плоды которого - дарение, тень которого - терпимость, а служит оно лицам - подданным. (40)

Обладающий щедростью и добродетельностью царь становится могучим. Он любит (подданных) как сладости, посыпанные карамелюном и перцем. (41)

Царю сильного не для тебя. Только тогда царствование будет соответствовать закону, когда не станут несправедливости и неправды. Именно тогда установится Истина-Дхарма. (42)

Царствование не принесено тобой из прежнего рождения и ты ведь не унесешь его с собой. Оно получено тобой согласно Истине-Дхарме не для того, чтобы ты выступал против Истины-Учения. (43)

Да осуществится твое устремление, о, царь, но не стремись к приобретению бесконечной веренице никчемных вещей для царской кладовой. (44)

Да осуществится твое устремление, о царь, но не радуйся растущему количеству царских вещей ради самой царской кладовой. (45)

Властвуя даже над всей землей, состоящей из четырех элементов, повелитель мира - чакравартин - считается вкушающим

двойное наслаждение, а именно: телесное и духовное. (46)

Телесное - это услада чувствительности, оно состоит в вознаграждении за страдание. Духовное же создается одним лишь воображением и состоит в представлении. (47)

... (48)

Удовольствие доставляется порознь и континентами, и странами, и городами, и жилищами, и местами, и сиденьями, и одеждой, и постелями, и продуктами питания, и напитками, и слонами, и лошадьми, и женщинами. (49)

Считается, что всякий раз, когда ум воспринимает (один из желанных объектов), тогда тем самым и доставляется наслаждение. Но поскольку на остальные не обращается внимание, они бесполезны с точки зрения данной цели. (50)

В строфе IV, 46 Нагарджуна упоминает раннебуддийскую идею чакравартина-всемирного монарха, вращающего колесо бытия в соответствии с Дхармой, основой мироздания, его истиной, которой учат Будды. Понятие чакравартина отражало представления о высшем ранге совершенствования в миру, а также о связи социального и религиозного аспектов учения.

Эта идея подробнее развита в РА, II:76-100. Здесь Нагарджуна заверяет царя, что последний, став чакравартином, изменится даже телесно-физически, обретая 32 признака, украшающих великое существо. Если он примет буддийские обеты и будет выполнять практические религиозные упражнения по самосовершенствованию, то он станет божеством - существом просветленным (РА, II, 78).

Идеей чакравартина Нагарджуна побуждает (соблазняет?) царя войти в лоно буддизма, организовать свою государственно-управленческую деятельность в соответствии с буддийскими идеалами, образцами и нормами поведения. Последнее, будучи мотивировано по-буддийски, должно привести его к высшей мирской цели - стать всемирным правителем.

На первый взгляд перед нами ни то иное, как известная четырехчастная формула провозвестия Будды, - формула "четыре благородных истины" (есть страдание или дуккха; есть его при-

челна; есть его прекращение; есть путь, ведущий к его прекращению). Лейсте тельно, и в посвящении к "Ратнавали" Нагарджуна маркирует свое послание древним буддийским символом: "Хгала Трем Драгоценностям", под которыми имелась ввиду Будда, Дхарма, Сангха. В их честь он советовал царю строить храмы (см. выше РА, IV, 10).

Однако, нельзя не заметить и того, что Нагарджуна меняет модель. Старую практику "четырёх благородных истин" он целиком относит к программе монашеского поведения (РА, V, 33) и монашеским медитативно-созерцательным занятиям (РА, V, 37, 49).

Для социальных роли и задач религии необычайно важна ее аксиология, понимаемая как учение о гарантированных ценностях, получаемых при условии следования данному закону. Новая система ценностей создавалась автором ранних махаянских сутр, которые заместили хинаянское понятие религиозной заслуги аксиологией конкретных земных ценностей бытия - долголетия, здоровья, силы, наслаждения и т.д.

Подводя итог краткому введению в буддийское учение, излагаемое в "Драгоценных строфах", автор рекламирует и обретаемые плоды: "С помощью трансмедитаций... можно достичь блаженства (сукха), мироздания и других миров - такой закон духовного совершенства и его плод" (РА, I, 24).

Во второй и третьей главах "Наставления" Нагарджуна дает царю множество конкретных советов, конечная цель соблюдения которых - сделать его царство счастливым и расширить его во всех направлениях. (РА, III, 77). Ранние адхьямики добавили новый ориентир - результат, "плод" и идея цели, "плода", пользы настойчиво проводится автором текста буквально с первых и до последних строф в качестве основного рефрена своих наставлений. Если для хинаяны и особенно ее тхеравадинской ветви определяющее значение имело понятие "пути" (гати, марга), то в махаяне, по крайней мере на данном уровне описания, доминировало уже понятие "плода" (см. выше РА, IV, 7-9; IV, 17). Это понятие имеет различные семантические экспликации, что

было весьма значимо для социального функционирования религии.

В определенном смысле махаяна совершила своего рода возврат к прежним ведийско-брахманистским отношениям между божеством и человеком, которые осуществлялись через ритуал жертвоприношения. Но там желаемый результат "гарантировался" верующему размером жертвы и стоимостью ритуала по формуле "я тебе жертвую столько-то и плачу жрецам столько-то, а ты мне предоставь то-то и то-то". В махаяне же во главу угла поставлено бескорыстие и непритязательность в даении, т.е. "ишод" может созреть только в том случае, если верующий, дела все согласно установлениям, не допускает даже мысли о награде за это. Когда буддист трудится не ради себя, а ради учения, тогда он поступит и во благо себе. Мера "плода" определяется неумолимыми законами Дхарма-Истинны. Следовательно, формула принимает иной вид: ты должен говорить, действовать и думать так-то и так-то, тогда получишь то, что заслужил.

Нагарджуна в приущей ему манере высказывался об этом неоднократно: "Учение приносит пользу тому, кто в сосуде Закона Просветленного. Вначале - совершенствование в Дхарме, а затем - достижение высочайшего блаженства..." (РА, I, 2-3). Или: "Наивысшее просветление и то, что сродни всем наслаждениям, достигается ясностью духа, уверовавшего в махаяну, а также образом деятельности, проповедуемым в ней" (РА, IV, 98).

Таким образом, опираясь на традиционные представления о карме и сансаре, автор убеждает царя, что тот обязан своему положению деяниями в прежних рождениях. Если же он теперь окажется неблагодарным и жалким, перестав творить милостыню и отдавать-жертвовать свои богатства во благо-пользу буддийскому учению, то в следующем рождении он их не будет иметь вообще.

Опирающийся на это учение, царь не попадет в беду, обретет счастье в ином мире, его политика станет добродетельной, он соединит свою мирскую деятельность с духовной. По мере своего совершенствования он "украшется" уверенностью, властью, спокойствием, решительностью, мудростью, состраданием, будет воспет богами и людьми. В конце концов он даже сможет достичь



высшего в буддийском понимании результата для занимающихся государственно-управленческой деятельностью - статуса всемирного повелителя или чакравортина.

Для достижения этого будущего великоления царя, однако, мало лишь размышлять над буддийскими догматами даже в их мадхьямиковском варианте и мало совершать обычные пожертвования в пользу учения. Ему не следовало воздвигнуть не бывало прекрасный храм учению, что и прославит на века его царствование. В третьей главе "Наставления" Нагарджуна еще подробнее перечисляет практические дела такого рода, достойные царя. Ему должно соорудить статуи Будды, сидящего на лотосах и украшенного всеми драгоценностями; ступы, декорированные золотыми и серебрянными цветями, алмазами, жемчугом и другими дорогими камнями, монастыри, в которых бы с удовольствием жили учителя учения, богато снабжаемые пищей и всем необходимым (РА, III, 31 - 35).

Очевиден лейтмотив наставления: наиболее высокие ценности гражданского общества - власть, могущество, богатство, слава, "наслаждение" и т.д., - обретаются не привычными стереотипами поведения правительства (военная сила, насилие, жестокость, вероломство, угнетение, утрашение и т.д.), а достигаются неуказательным следованием заповедям махаяны, забвением себя ради нее.

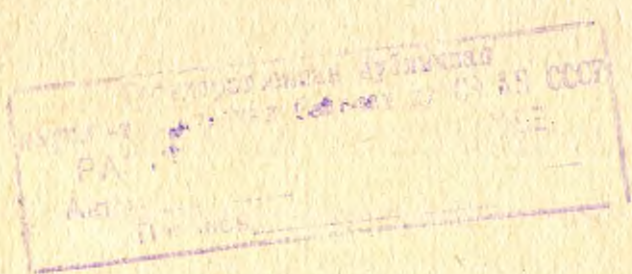
Целая более широкие выводы, можно отметить, что анализ авторитетного сочинения Нагарджуны "Ратнавали" показывает, как трактовка современных интерпретаторов мадхьямики, рассматривающих его религиозную систему либо в качестве чисто рационалистической философии, либо мистики, являются спекуляциями по поводу отдельных положений этого автора. В действительности же нагарджунизм - единый и всесторонне продуманный религиозный комплекс, творцов которого заботило и вероисповедание, и философская теория, и социальная идеология, и духовная практика, что и дает возможность реально существовать в обществе и государстве.

Дальнейший анализ "Ратнавали" как в контексте других нагарджунистских текстов, так и в круге всего индо-буддийского, а

также индуистского наследия обогатит наши знания о малонаисследованном периоде истории древнеиндийской культуры II-IV веков.

#### Литература

1. Diets S. The fifth chapter of Nagarjuna's Ratnavali// Journal of the Nepal research center. - 1980. - N 4. - P.189-220.
2. Diets S. Die Buddhistische Briefliteratur Indiens. - Bonn, 1980 - Bl.1. - S.130-134, 146-154.
3. Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. - Berlin, 1956.
4. Hahn M. Nagarjuna's Ratnavali. The basic texts ( sanskrit, tibetan, chinese). - Bonn, 1982. - 7.1.
5. Hahn M. On a numerical problem in Nagarjuna's Ratnavali// Indological and buddhist studies. Vol. in honour of Jong J.W. Ed. by I.A. Hercus etc. - Canberra, 1982. - P.161-185.
6. Lindtner Ch. Nagarjuna's Ratnavali ... //Indo-iranian journal. - 1987. - V.28. - N 4. - P.302-303.
7. Lindtner Ch. Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nagarjuna. - Copenhagen, 1982. - P.163-169.
8. Murty K.S. Nagarjuna. - Delhi, 1978.
9. Tucci G. The Ratnavali of Nagarjuna//Journal of royal asiatic society. - 1934. - N 4. - P.307-325; 1936. - N 2-3. - P.237-252.
10. Tukihiro O, Michael H. Zur Quelle der 57 Fehler in der Ratnavali des Nagarjuna//Indo-iranian journal. - 1985. - V.28. - N 2. - S.123-134.



Цена 84 коп.

Подписано в печать 18.06.88г. Зак. № 088-88  
Объем 8,7 уч. изд., 12,6 печ. л. Тираж 200 экз.  
Отпечатано на ротолитре ИФАН, Волховка, 14.