

**философские
вопросы
буддизма**



ИЗДАТЕЛЬСТВО "НАУКА"
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

5 2381/5
АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
БУРЯТСКИЙ ФИЛИАЛ
Бурятский институт общественных наук

135767

B948/Ф563

ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ БУДДИЗМА

期限表			
借期	还期	借期	还期

5
2381/5
登录号
书号
书名 佛教哲学问题
著者

系	班	借书人姓名	借期	学

注意

1. 請爱护图书，不要污损。
2. 阅后立即送还，以便他人阅读。

中国人民大学图书馆



BF323138

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
Новосибирск • 1984

В сборнике рассматриваются вопросы соотношения философии и религии, философии и религиозной практики. Важное место уделяется проблемам трансформации буддийской философии в ареалах распространения буддизма. Исследуются вопросы влияния буддийской философии на культуру стран Востока.

Для востоковедов, философов, буддологов.

Редакционная коллегия:

д-р филос. наук В.В. Мантатов (отв. редактор),
канд. ист. наук Н.В. Абаев, канд. филол. наук
М.Г. Брянский, канд. филос. наук Л.Е. Янгуттов.

Рецензенты:

д-р филос. наук Н.П. Аникеев, канд. филос. наук
Г.Д. Дагданов.

Ф 0400000000-820 18-84-11
042(02) - 84

© Издательство "Наука", 1984 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Буддизм — одна из самых древних и влиятельных мировых религий. В процессе своего распространения почти в двух десятках стран Азии он оказал мощное воздействие на традиционную культуру восточных народов. Его влияние сказывается и в настоящее время, в значительной степени определяя развитие социокультурных процессов в этих странах.

Буддизм никогда не замыкался в узко религиозной области, неизменно охватывал все аспекты социальной и духовной жизни того или иного общества. Он выступал и как образ жизни, и как культурный комплекс, и как определенное мирозерцание.

Важную роль в том, что буддизм стал влиятельным фактором социокультурного развития стран Востока, сыграла богатая философская традиция буддийского вероучения. И хотя буддийская философия тесно переплеталась с мифологией, с религиозно-мистическими представлениями, она в то же время всегда сохраняла относительную самостоятельность. В сложной, многокомпонентной системе этических предписаний и доктрин, обрядов и культов, методов психотренинга, образующих буддийский комплекс, философия служила идеологической основой функционирования всех элементов этого социокультурного комплекса, создавала теоретическую базу для религиозной практики в целом. Поэтому без серьезного анализа буддийской философии невозможно постичь духовную сущность культуры стран буддийского региона. «Философичность» буддизма позволила ему успешно конкурировать с другими религиозно-философскими учениями в ареалах его распространения — даосизмом, конфуцианством, синтоизмом, бон и т.д. При этом буддизму удавалось не только отстаивать свои позиции, но и в определенной мере оказывать влияние на дальнейшее развитие этих учений.

В сборнике сделана попытка показать многоаспектный характер философской проблематики буддизма. В нем помещены статьи, посвященные собственно философской проблематике, а также соотношению философии и религии, философии и религиозной практики в рамках буддийского мирозерцания. Значительное место уделяется проблеме взаимоотношения буддийской философии с культурой тех стран, где буддизм получил широкое распространение.

Все затронутые в книге проблемы требуют дальнейшего глубокого и комплексного исследования.

В.В. Мантатов

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА

Как известно, философия является живой душой культуры. Изучая философию того или иного народа, мы глубже постигаем духовную сущность созданной им цивилизации.

Сегодня не только научные интересы, но и конкретные практические соображения требуют более близкого знакомства с основными парадигмами философского учения буддизма, одной из самых распространенных мировых религий, учения, которое оказало определенное влияние на формирование мирозерцания людей во многих странах Востока. Определить характер социального развития этих стран, понять происходящее в их культурной жизни очень трудно без учета исторической роли философии буддизма.

Отечественная наука имеет определенные традиции в изучении философии буддизма. Достаточно назвать историко-философские труды русских буддологов Ф.И. Шербатского, О.О. Розенберга, Е.Е. Обермиллера, Б.В. Семичова. Ф.И. Шербатской был первым, кто «открыл» буддийских логиков Дигнагу, Дхармакирти, Дхармоттару для европейского читателя. Наиболее значительный шаг в деле изучения философии буддизма был сделан О.О. Розенбергом.

По мнению русских буддологов, уже в ранний период развития буддизма предметом спора различных буддийских школ были вопросы философские, в частности о сущности дхарм, т.е. элементов бытия. Характеризуя философию раннего буддизма (хинаяны), Ф.И. Шербатской пишет: «Картина вселенной, которая встала перед духовным взором Будды, представляет собой бесконечное число отдельных мгновенных сущностей в состоянии безначального волнения» /1, с. 4/. Но это волнение не просто хаос, оно подчиняется закону буддийской причинности. Концепция причинности является фундаментом, на котором построена вся онтология буддизма. Бытие, в понимании буддистов, это динамическое существование мгновенных элементов (дхарм), находящихся в непрерывной каузальной, а следовательно, и «мучительной» связи.

Каждый элемент – это единство объективного и субъективного. «Говорится исключительно о том, что человеческое существо, переживающее такое-то явление, – видящее, например, солнце, – состоит из таких-то элементов, находящихся в таких-то взаимоотношениях. Анализу подвергается только человек, видящий солнце, а не человек и солнце отдельно» /2, с. 70/. Вопрос о существовании внешнего мира устраним, так как нет возможности разделить мир

внутренний (психический) и мир внешний (материальный). Точнее говоря, внешний материальный мир является составной частью психической жизни индивида. При этом человеческая личность с ее переживаниями внешнего мира оказывается сведенной на поток мгновенно сменяющихся комбинаций мгновенных элементов. Нет ни внешнего мира, ни человеческого «я», нет ничего устойчивого, постоянного, кроме вихря элементов бытия. А сферы бытия – не что иное, как психические состояния условной личности, состоящей из пяти скандх, или привязанностей. Существа, возбужденные страстями, проникнутые неведением и эгоизмом, увлекаются потоком желаний, которые они сами создали. Пресечь его они не могут. Поэтому жизнь человека есть сплошное страдание, бесконечное перерождение одной формы бытия в другую. Чтобы вырваться из этой связи, чтобы прорвать эту причинно-следственную цепь, человеку необходимо встать на путь успокоения дхарм. Волнение дхарм не бесконечно, ибо среди них есть такие, которые выражают тенденцию к прекращению эмпирического бытия.

Мир существует только через «я», но человеческого «я» также не должно быть. Все элементы жизненного процесса необходимо привести к успокоению, угасанию, нирване.

Но сожалений не стоит
Наш суетный мир.
Себя самого отринув,
Быть может, себя спасешь.

Так лаконично выразил суть буддийского вероучения японский поэт Сайгэ.

Несмотря на наличие в буддизме множества различных школ и направлений, идея нирваны как освобождения от страданий проходит красной нитью через всю его историю. Эта идея тесно связана с идеей освобождения индивида от «я», от отягощенности эмоциями, чувствами, волей.

Религиозная концепция спасения во многом обусловила субъективно-идеалистическое направление буддийской философии. Но вместе с тем философия с ее логическими построениями послужила теоретической базой для дальнейших поисков более упрощенных путей к достижению нирваны. Буддийские философы (Нагарджуна, Ту Шунь, Фа Цзан и др.) выработали тонкие диалектические способы доказательства «благородных» истин. Центральное место в философском учении буддизма занимает идея всеобщей изменчивости, а также всеобщей взаимозависимости и взаимообусловленности явлений. Очевидно, именно эти положения и позволили сделать Ф. Энгельсу вывод о наличии у буддистов диалектики /3, с. 537–538/. Но диалектика эта носила негативно-спекулятивный характер и была направлена на доказательство иллюзорности всех явлений внешнего мира. Она была подчинена религиозной концепции спасения, в частности доказательству идеи ложности «я».

Философская позиция буддизма представляет собой естествен-

ный результат интроспекции, того простого наблюдения, что поток сознания является цепью беспрепятственно и мгновенно изменяющихся моментов. Представителям всех философских школ буддизма свойственна ярко выраженная психологическая интерпретация бытия, в которой заложена тенденция к субъективному идеализму. «Философская попытка определить природу реальности, — писал С. Радхакришнан, — может начинаться либо с размышления о "я", либо с размышления об объекте мысли. В Индии интерес философии сосредоточен на "я" человека» /4, с. 17/.

Действительно, метафизические построения буддизма основаны на данных психологического анализа, что и предопределило субъективно-идеалистический характер философии буддизма. «Мы не вправе считать идеализм за особенность позднейших буддийских мыслителей, — писал О.О.Розенберг, — а должны признавать, что таковой была точка зрения в буддизме с самого начала» /2, с.112/.

Субъективный идеализм является гносеологическим фундаментом религиозной идеи спасения в смысле подавления эмпирического бытия, освобождения от "я". С гносеологической точки зрения особенность буддийского стиля мышления, по мнению О.О.Розенберга и Ф.И.Щербатского, состоит в том, что оно направлено на непосредственно переживаемое бытие, на бытие, в котором оказывается устраненным обычное деление на субъект и объект. Это и предопределило созерцательный характер буддийской философской мысли. Следует отметить, что абсолютное большинство современных исследователей восточной культуры также отмечают созерцательность, инвертированность буддийской мысли /5, 6/.

Русские буддологи обращали внимание на идеалистические философские предпосылки буддизма как единой мировоззренческой системы. Но не менее важно и то, что буддизм рассматривался ими как система развивающаяся, а иногда и пересматривающая свои основоположения. Так, возникновение махаяны, по мнению Ф.И.Щербатского, связано с пересмотром философских основ раннего буддизма /1/. Если системообразующим признаком раннего буддизма является идея плюрализма, то фундаментальной идеей позднего буддизма становится принцип монизма, т.е. идея единой реальности — абсолюта. Махаяна исходит из монистического принципа пустоты (шуньяты). Пустота — это абсолют, постижение ее — нирвана. Единственным средством постижения абсолюта, т.е. пустоты, махаянистские философы провозгласили интуицию святого, или праджня. Значительный вклад в исследование этой доктрины внес Е.Е. Обермиллер /7/.

Крупным вкладом в изучение буддизма, в том числе его философских основ, явилось издание с 1887 по 1936 г. по инициативе и под редакцией акад. С.Ф.Ольденбурга памятников северного буддизма в 30-ти томах в серии "Bibliotheca Buddhica".

Таким образом, русской школе принадлежит приоритет подлинно научного подхода к изучению философских источников буддизма (как хинаяны, так и махаяны). То, что достигнуто русской буддо-

логической школой в области буддийской философии, представляет собой золотой фонд востоковедной науки. И в то же время нельзя упускать из виду то обстоятельство, что русская буддологическая школа подходила к изучению философии буддизма с объективистских позиций. Поэтому еще предстоит задача марксистского анализа как русского буддологического наследия, так и самих источников буддийской философской мысли.

В последние 20 лет в Москве, Ленинграде, Тарту и Улан-Удэ ведутся исследования в области источниковедения буддийской философии. Определенный интерес в этом отношении представляют работы И.М.Кутасовой /8, 9/, Л.Э.Мяля /10, 11/, Б.В.Семичова /12-15/, Л.Е.Янгута /16/ и др. Однако это только начало большой работы по марксистскому осмыслению буддизма.

Еще в 1854 г. акад. В.П.Васильев указывал на то обстоятельство, что «знакомство с философскими взглядами буддийской религии покажет их шаткость в деле несомненности... и развернет картину грубых заблуждений» /17, с.14/.

Опыт буддийской философии действительно поучителен своими ошибками, которые не могли не оказать пагубного влияния на историческую судьбу всей буддийской цивилизации. Не трудно усмотреть взаимосвязь между нетехническим, нединамичным характером буддийской культуры и философским учением буддизма, провозглашающим пустоту в качестве единственной реальности. Ведь каждая культура структурирована в соответствии с исходными мировоззренческими установками.

Вместе с тем сегодня, когда в условиях кризиса западной буржуазной культуры значительно возрастает интерес восточных стран к культурному наследию прошлого, необходим дифференцированный подход к анализу философии буддизма. Культура каждого народа, каждой эпохи содержит в себе общечеловеческие ценности, которые в силу объективных обстоятельств не всегда находят реализацию в рамках породившей их цивилизации. В этом отношении буддийская культура не представляет собой исключения. Как и древние греки, ранние буддисты понимали диалектику мира и человека. В интуитивно-символической форме они высказывали глубокие диалектические мысли о всеобщей взаимосвязи явлений, о единстве и взаимообусловленности материального и духовного, о путях овладения психикой человека и воспитания этической культуры.

Древние буддисты чувствовали гармонию между Вселенной и человеком, призывали к "этизации" человеческой деятельности. Они полагали, что Вселенная духовна, что она управляется нравственными законами. Этико-практическая направленность буддийской мысли, призывы к культуре духа оказывались тем магнитом, который притягивал к себе все новых последователей. Деятельность вне доброты и любви, познание вне нравственного совершенствования, по буддийскому учению, если и возможны, то совершенно бесплодны. Как известно, любую истину можно дискредитировать в духе идеализма, если ее преувеличить, если ее вывести за пределы действительной применимости. «Основной недостаток буддийского уче-

ния состоит в том, — писал С. Радхакришнан, — что в своем увлечении этикой оно подхватило и преувеличило половину истины, представив ее так, как будто бы это была вся истина" /4, с. 401/. Нравственное совершенствование личности, понимаемое вначале как преодоление эгоизма, любви к себе, трактуется со временем в духе отказа от воли к жизни вообще. Лишь путем уничтожения личности "я" и тем самым воспитания любви ко всему сущему мы входим в общение со всей Вселенной и становимся неотъемлемой ее частью. В конечном счете этический пантеизм приводит к солипсистско-космогонической точке зрения.

Представители буржуазной философии — от Шопенгауэра до современных экзистенциалистов и неопрецидентов — брали и берут на вооружение такие негативные стороны буддизма, как мистическая медитация, космогонический солипсизм, изощренное отрицание реального смысла человеческого бытия и др.

Немарксистская литература, посвященная буддизму, практически необозрима. При этом буддизм в интерпретации буржуазных авторов довольно сильно отличается от буддийской догматики. Необходима аргументированная критика немарксистских интерпретаций буддизма, основанная на хорошем знании его философских источников. Это предполагает научное и организационное обеспечение издания памятников буддийской философии. Знание первоисточников — несомненное условие марксистского осмысления философских основ буддизма, представляющих перед нами в сложном переплетении рационального и иррационального, диалектики и мистики, идеализма и материализма. Суметь понять эти тенденции в их фактической перемешанности и принципиальной несовместимости — задача очень трудная и в то же время единственно приемлемая. Именно такой диалектический подход к анализу философского наследия буддистов предостережет нас от крайностей в интерпретации буддизма, которые столь характерны для современной буржуазной идеологии.

На современном этапе представляется исключительно важной разработка методологических вопросов изучения буддизма, применение методов семиотики и герменевтики к анализу буддийских текстов, исследование категориального строя и символов буддийской культуры, их осмысление в свете диалектики социального отражения.

Важным аспектом изучения буддизма является анализ процесса становления социально-психологического пласта общественного сознания, психической культуры адептов буддизма под влиянием определенных общественных условий. Как известно, именно психология представляет собой ключевой структурообразующий и функциональный элемент буддизма в целом. Изучение психологических вопросов буддизма позволит глубже понять не только специфику буддийского стиля мышления, но и психологические механизмы влияния буддизма на социальную практику и культуру восточных народов. Кроме того, выявление внутренних механизмов воздействия буддизма на социальное поведение его последователей, на стиль их мышления позволит более полно и адекватно рассмотреть вопросы социальной роли буддизма в современном мире.

В последние годы буддологические исследования базировались преимущественно на историко-филологическом анализе. Однако задачи, выдвигаемые на современном этапе, требуют перехода к комплексному исследованию буддизма как целостной системы, где ведущее место должны занять философские и культурологические методы анализа.

Литература

1. Stcherbatsky Th. The conception of Buddhist nirvana. L., 1927.
2. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. Пр., 1918.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20.
4. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М., 1956.
5. Philosophy East and West. — Honolulu, 1980, vol. 30, N 4.
6. Hacket S.C. Oriental philosophy: A Westerner's guide to Eastern thought. Madison (Wis.), 1979.
7. Obermiller E.E. The Doctrine of Prajna-paramita as exposed in the Abhisamayalamkāra of Maitreya. — Acta orientalia, Leiden, 1932, vol. 2.
8. Кутасова И.М. Философия Нагарджуны. — В кн.: Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
9. Кутасова И.М. Комментарий к первой главе трактата Нагарджуны "Муламадхьямика-карика". — В кн.: Краткие сообщения Института народов Азии. VII. М., 1961.
10. Мялль Л.Э. Нулевой путь. Тарту, 1965.
11. Мялль Л.Э. Об одном возможном подходе к пониманию "Sūnyāvāda", "Terminologia Indica". Тарту, 1967.
12. Семигов Б.В. Элементы сознания. — В кн.: Материалы по истории и филологии Центральной Азии, вып. 3. Улан-Удэ, 1968.
13. Семигов Б.В. Психологические элементы различных состояний сознания (по палийским источникам). — В кн.: Исследования по истории и филологии Центральной Азии, вып. VI. Улан-Удэ, 1976.
14. Семигов Б.В. О числе элементов бытия по различным палийским и тибетским буддийским текстам. — Тр. БКНИИ СО АН СССР, Улан-Удэ, 1960, вып. 3, сер. востоковедения.
15. Семигов Б.В., Брянский М.Г. Васубандху. Абхидхармакоша. Ч. 1-3. Улан-Удэ, 1980.
16. Янгутон Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.
17. Васильев В.И. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма, в библиотеке Казанского университета. Спб., 1854.

СУЩНОСТЬ УЧЕНИЯ БУДДИЗМА

Буддизм распространен почти в двух десятках стран Центральной, Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии. В этом регионе земного шара имеются сотни тысяч монастырей и святынь, более миллиона буддийских монахов, сотни миллионов последователей буддизма. Ни у одного исследователя не возникает сомнений относительно того, что так называемый "живой" буддизм является религией, со всеми присущими ей особенностями и функциями. Однако относительно учения буддизма мнения расходятся: одни считают это учение философией, другие – религиозной схоластикой. Первые утверждают, что существующая религиозная практика не соответствует истинному смыслу учения; вторые пытаются обосновать единство догматики и культа в буддизме.

Эти разногласия содействовали возрастанию интереса широкой общественности к учению буддизма как некоему религиозному феномену, в котором якобы сокрыты какие-то трансцендентальные знания. С одной стороны, это вело к росту литературы, пропагандирующей буддизм, с другой – к всестороннему исследованию этой религии. В результате число публикаций о буддизме приближается к 200 тыс. наименований. Например, в 1980 г. только на двух международных конференциях было зачитано около 300 докладов и выступлений по различным аспектам буддизма¹.

В нашей стране буддизм изучается в культурологическом, историко-социологическом, филологическом плане, а также с позиции системного подхода. Однако мировоззренческие аспекты буддизма, особенно трактовка ключевых положений его учения, до сих пор являются дискуссионными. В качестве подхода к решению этой проблемы автором данной статьи были созданы специальные «модели», иллюстрирующие сущность системы буддийских представлений².

Учение буддизма является религиозной системой мировоззрения, сущность которой изложена в трех проповедях, приписываемых создателю этой религии – принцу Гаутаме. Это "Дхармачакравартана-сутра" (санскрит) или "Дхаммачаккапаваттана-сутта" (пали), "Анатмалакшана-сутра" (санскрит) или "Анатталаккхана-сутта" (пали), "Пратитья-самутпада" (санскрит) или "Патичча-самутпада" (пали)³.

¹ II Международная конференция. Наланда, 1980; XIV международный конгресс по изучению религий и буддизма. Виннипег (Канада), 1980.

² Об этом более подробно см. /1/.

В первой проповеди ("Сутра, приводящая в движение колесо"), известной как первая бенаресская проповедь, Будда разъясняет пяти аскегам следующее: "Существуют две крайности, о биккху, которые необходимо избегать: потворство чувственным наслаждениям – это низко, вульгарно, заземленно, неблагородно и бесполезно; склонность к крайнему аскетизму – это болезненно, неблагородно и бесполезно. Отказываясь от этих крайностей, Татхагата⁴ постигает средний путь (маджима патипада), который способствует видению и знанию, ведет к миру, высшей мудрости, просветлению и нирване.

Что является срединным путем, о биккху, который постигается Татхагатой и который содействует развитию кругозора и знания, ведет к миру, высшей мудрости, просветлению, нирване? Это благородный восьмеричный путь, а именно правильное понимание, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное намерение, правильное усилие, правильная концентрация; это, о биккху, является срединным путем, который постигает Татхагата.

Затем, о биккху, существует дуккха – это истина⁵. Рождение, разложение, болезнь и смерть являются дуккхой, соприкосновение с неприятным есть дуккха, разлучение с приятным есть дуккха, не получение желаемого есть дуккха. Все, связанное с привязанностью пяти скандх, является дуккхой. Затем, о биккху, существует причина дуккхи – это истина. Это желание, которое ведет к возрождению, сопровождаемое страстной привязанностью к чувственным наслаждениям в этой и в той жизни. Это желание чувственных наслаждений, желание существования, желание несуществования. Затем, о биккху, существует прекращение дуккхи – это истина. Это полное отделение и разрушение желаний, отречение, отказ, освобождение от них, непривязанность к ним. Затем, о биккху, существует путь прекращения дуккхи – это истина. Это благородный восьмеричный путь, а именно..."/2, с.88-91/.

³ Первая и вторая проповеди приводятся по переводу с пали на английский, сделанному шриланкийским монахом Нарада Тхера. Третья проповедь излагается аннотированно.

⁴ Татхагата – одно из наименований Будды, существо, которое способно пребывать на всех уровнях существования.

⁵ Слово "дуккха" переводится чаще всего как "страдание". Однако в буддизме этот термин многозначен. Например, Нарада Тхера предлагает переводить слово "дуккха" как "презренная пустота"/2, р. 82/; тибетский монах Тензин Гьяцо (XIV далай-лама) – как "неудовлетворенность" /3, р.107/. На наш взгляд, перевод термина "дуккха" зависит от контекста.

Во второй проповеди ("Сутра о сущности анатмана") излагается теория об отсутствии души у человека. «Тело (рупа) не имеет души. Если бы существовала душа, то тело не было бы субъектом дуккхи. Иначе существовала бы возможность создавать тело по усмотрению души. Но так как тело является бездушным, оно – субъект дуккхи. Точно так же бездушными являются чувства (ведана), восприятия (саннья), действия (санкхара), сознание (виньяна). "Как вы думаете, о биккху, изменяется ли тело или нет?" – "Изменяется (аничча), учитель". – "Является ли то, что непостоянно, удовлетворенным или неудовлетворенным (дуккха)?" – "Неудовлетворенным, учитель". – "Справедливо ли тогда думать о том, что непостоянно, неудовлетворенно, изменчиво: "Это мое, это Я, это моя душа?" – "Несправедливо, учитель".

Точно так же, о биккху, непостоянны и неудовлетворенны чувства, восприятия, действия, сознание. Справедливо ли думать об этом непостоянстве: "Это мое, это Я, это моя душа?" – "Конечно нет, учитель". – "Тогда, о биккху, вся рупа (материальное бытие. – В.К.), будь то прошлое, настоящее или будущее, личное или чужое, грубое или нежное, низкое или высокое, далекое или близкое, должна восприниматься правильно в ее естественных реалиях: "Это не мое, это не Я, моей души не существует".

Благородно обученный, который понимает это, испытывает отвращение к телу, чувствам, восприятиям, действиям, сознанию, становится независимым от этих отвратительных скандх и освобождается через независимость от них. Тогда осеняет его знание: "Я свободен". Он понимает, что привязанность к возрождению окончена, становится счастливым, делает то, что должен сделать, и для него невозможно вернуться к прежнему состоянию» /2, с.100-102/.

Содержание третьей проповеди ("Закон зависимого происхождения") объясняется во всех религиозных системах буддизма с помощью диаграммы, известной как "колесо жизни". Это "колесо жизни", или сансара, приводится в движение неведением (авидья), которое затемняет истинный разум человека. В результате неведения возникают моральные и аморальные обусловленные действия, в результате этих действий формируется обыденное, ориентированное на традиционные ценности и установки сознание. Сознание выделяет в окружающем мире наименования – формы (нама – рупа), эти обусловленные формы и наименования становятся объектами для шести органов (салааятана): глаз, ушей, носа, языка, тела, мысли. Шесть органов чувств становятся причиной контакта с формами и наименованиями. В результате контакта появляются чувства, чувства порождают желания (танха), желания становятся причиной возникновения жадности (упадана), жадность приводит к жажде вечного существования (бхава), жажда к жизни ведет к рождению (джати). Неизбежным результатом рождения являются старость и смерть (джарамарана). А поскольку подобное существование обусловлено невежеством или неведением, то последнее порождает санкхары и т.д. /4, с. 33-34/. Иначе говоря, живое существо обречено на круговращение в "колесе жизни" до тех пор, пока оно не обратится к учению Будды.

Какие же положения в этих проповедях являются ключевыми? На этот счет имеется несколько сходных высказываний, приписываемых Будде. Вот одно из таких высказываний: "Итак, о биккху, многое я познал, но не объявляю вам, немногое я открываю. А почему я не открываю вам другие истины, биккху? Потому, что они бесполезны, не способствуют очищению, они не ведут к отвращению, хладнокровию, к прекращению, спокойствию, к полному пониманию, полному просветлению, нирване. По этой причине они не объявляются мною. А что же тогда объясняется мною? Существует дуккха – это я объявляю. Существует причина дуккхи – это я объявляю. Существует прекращение дуккхи – это я объявляю. Существует путь к прекращению дуккхи – это я объявляю" /5, с. 19/.

Итак, главное, что необходимо понять в учении буддизма – это содержание "четырех благородных истин". Центральная идея "первой благородной истины" состоит в том, что все связанное с привязанностью пяти скандх, объявляется дуккхой. В буддизме скандхи отождествляются с привязанностью, сущность которой объясняется в ряде проповедей. Например, в "Калама-сутте" Будда обращается к жителям г.Кешапутра, прозванным каламами, со словами: «Войдите, каламы, не утверждайтесь на том, что основано на повторениях услышанного, на традициях, молве, на священном писании, предложениях, на аксиомах, на правдоподобии разума, на пристрастии к продуманной идее, на способностях других, на предупредительности: "Этот монах – наш учитель". Каламы, когда вы сами познаете: "Это – плохо, это – постыдно, это – порицается мудрым", когда можете поручиться и прокомментировать, что эти привязанности ведут к злу и гибели, откажитесь от них» /6, с.6-7/.

В абхидхармической литературе природа скандх объясняется с помощью "закона зависимого происхождения". Эти объяснения сводятся к тому, что выводы разума, который формируется в условиях сансары, характеризуются как незнание, неведение, невежество. Такому разуму присуща склонность к моральным и аморальным действиям, в результате которых формируется эгоистическое или эгоцентрическое сознание. Это сознание реагирует лишь на обусловленные наименования и формы, оценивая окружающий мир через призму эгоцентризма: "мое", "не мое", "пригодно", "непригодно" и т.д. В результате этого возникают соответствующие чувства и восприятия. Эти порожденные психологией незнания компоненты: сознание, действия, наименования – формы, чувства, восприятия – и названы в буддизме скандхами, т.е. компонентами, конструирующими "я" невежественного человека.

В буддизме "я", созданное из скандх, аллегорически изображается в виде паука. Например, в строфах "Дхаммапады": "Возбужденные страстью попадают в поток, как паук в сотканную им самим паутину" /7, № 347/. Буддхагхоша (V в.) комментирует эту строфу следующим образом. "Как паук, соткав паутину, сидит в середине ее и, убив внезапным наскоком бабочку или муху, попавших в паутину, пьет их кровь, возвращается и снова сидит на том же месте, таким

же образом существа, отдавшиеся страстям, развращенные ненавистью и обезумевшие от гнева, увлекаются потоком желаний, который они сами создали, но не могут пресечь его" /7, №155/. Скандхи как бы охватывают окружающее пространство, а затемненное сознание реагирует только на обусловленные ценности (родственники, дети, женщины, скот, украшения, деньги), жажда приобщения которых к сврему "я" опутывает разум паутиной уз и привязанностей. «"Сыновья – мои, богатство – мое", – так мучается глупец. Он ведь сам не принадлежит себе. Откуда же сыновья? Откуда богатство?» /7, №62/. "Желание бесечно живущего человека растет, как малува (род лианы). Он мечется из существования в существование, как обезьяна в лесу, ищущая плод" /7, №334/.

"Вторая благородная истина" объясняет причину дуккхи тем, что человек из-за страха перед смертью и временем пытается с помощью веры в существование некоей вечной субстанции или души увековечить свое "я", проецируя его пребывание и в этом, и в потустороннем мирах. Только истинное знание, сводимое в буддизме к пониманию содержания триады: аничча – дуккха – анатман, содействует прекращению дуккхи. Это "третья благородная истина". "Четвертая благородная истина" указывает путь к прекращению дуккхи. Прекращение дуккхи возможно лишь в том случае, если разум освободится от пут и уз привязанностей. Отрыв разума от скандх и будет главным шагом к просветлению. «Отсеки пять, откажись от пяти, стань выше пяти! (имеются в виду пять скандх. – В.К.). Бхикшу, преодолевший пять привязанностей, называется "пересекающим поток"» /7, №370/.

Необходимо понять, как учит буддизм, что конструкция из скандх, которую разум человека принимает за свое "я", непостоянна, является объектом неудовлетворенности, не имеет души. Согласно "Анатталаккхана-сутте", освобожденный от скандх разум становится независимым от желаний и привязанностей, в результате чего он обретает полную свободу, которая выражается в том, что сознание не цепляется более за иллюзии загробной жизни или идею возрождения и сосредоточивается на тех проблемах, решение которых жизненно необходимо. Таким образом, можно предположить, что под термином "просветление" имеется в виду осознание иллюзорности "я" как конструкции из скандх. В этом случае термином "нирвана" обозначается состояние разума, освобожденного от дуккхи. Если обратиться к буддийской характеристике просветления, которому присущи семь состояний разума: бодрствующий ум, мудрость, энергия, радость, искренность, самоуглубленность, хладнокровие, то состояние радости, на наш взгляд, и будет соответствовать термину "нирвана". Иначе говоря, нирвана – антоним дуккхи и синоним сукхи ("радостный", "стоящий" и т.д.).

Анализ "четырех благородных истин" показывает, что стержневой концепцией буддизма является учение о скандхах, конструирующих сознание человека, а положения о нирване, дхармах, типах сознания и другие оказываются производными от истолкования сущности и функций скандх. Именно в толковании сущности скандх лежит принци-

пальное различие между двумя основными направлениями буддизма: его южной и северной традициями, тхеравадой и махаяной. Эти различия обоснованы в абхидхармической литературе – третьем разделе буддийского канона, в котором излагаются метафизические и логические принципы буддийских представлений. Согласно абхидхармическим концепциям буддизма, все скандхи являются производными физических и духовных субстанций – дхарм⁶. Метафизическая природа скандх выступает как главная тема абхидхармических текстов, а интерпретация характеристик дхарм находится в прямой зависимости от истолкования природы "я" субъекта.

Согласно тхераваде, любое "я" конструируется из скандх и их исчезновение отождествляется с полным исчезновением субъекта как такового. В абхидхармической литературе тхеравады этот процесс объясняется следующим образом. Сознание человека может быть моральным и аморальным: первый тип сознания присущ людям, разделяющим учение Будды, второй тип – невежественным людям. Сознание является причиной возбуждения скандх: чем загрязненное сознание, тем выше возбужденность скандх; чем чище сознание, тем успокоеннее становятся дхармы. Характеристика дхармы зависит от степени ее возбужденности: это проявляется в форме, цвете, запахе и других качествах. По мере успокоения дхармы ее качества становятся все менее выраженными, полностью успокоенная дхарма не имеет никаких признаков, т.е. о ней нечего сказать. Соответственно чем выше возбужденность дхарм, тем активнее проявляют себя скандхи; чем спокойнее дхармы, тем меньшую активность проявляют скандхи.

В религиозной практике тхеравады приведенные умозаключения реализуются с помощью восьмеричного пути, который подразделяется на три стадии: мораль, медитация, мудрость. На первой стадии человек порывает связи с мирским окружением, став монахом. Отграничив себя от социальных желаний и привязанностей, человек становится спокойнее, однако это спокойствие нестойкое, ибо в нем продолжает биться "необузданная мысль", порождающая желания. Это

⁶ Определение и классификация дхарм даются главным образом в абхидхармических трактатах, в которых дхармы объединяются в матрицы. Как пишет советский буддолог В.И. Рудой, возникновение матриц "было связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, располагавшей только Сутта- и Виная-питаками, но не Абхидхармой в собственном смысле. Множество понятий, рассеянных по различным беседам и наставлениям, не представляло целостную систему, и запоминание их, не говоря уже об интерпретации, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих понятий, образующих в своей совокупности Дхамму, т.е. буддийское учение, представлялись их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Такие списки получали название матриц, и именно из их интерпретации и развилась каноническая Абхидхарма" /8/.

состояние в буддизме аллегорически уподобляется взволнованному океану, на поверхность которого вылили нефть, но бушующая внутри океана стихия может в любое мгновение прорвать тонкую пленку нефти и выплеснуться с еще большей силой. Для достижения внутреннего спокойствия и обуздания мысли служит практика медитации, включающая упражнения по йоге, искусство дыхания, разные уровни транса и созерцания. Успокоив себя внутренне, верующий переходит к третьей стадии – постижению мудрости. Согласно учению буддизма, мудрость есть понимание "закона зависимого происхождения" и применение его логических принципов для осмысления сущности и природы бытия. В тхераваде наиболее важен морально-нравственный аспект учения, так как на первой стадии пути человеку приходится преодолевать наибольшее сопротивление скандх.

С одной стороны, обусловленное сознание активизирует скандхи, с другой – по мере расширения сферы привязанности скандх они становятся причиной усиления эгоцентризма такого сознания. В свою очередь, обусловленное сознание становится причиной моральных и аморальных мыслей, поступков, действий, которые создают карму субъекта. Карма, созданная аморальными мыслями и поступками, увлекает человека в трясину страстей и желаний. Только следование моральным наставлениям учения может улучшить карму. Буддизм утверждает, что достаточно соблюдать пять заповедей: не убивай, не лги, не воруй, не прелюбодействуй, не пей спиртных напитков, чтобы карма человека стала улучшаться, и соответственно ей будут улучшаться социальное положение и физическое состояние человека. Для облегчения совершения благих намерений учение тхеравады объявляет, что любой поступок, совершенный в интересах буддийской общины, есть религиозная заслуга, улучшающая карму. Поэтому в тхераваде главенствующую роль в культовых отношениях играют монастыри и их обитатели – монахи, забота о которых считается наиболее достойным поступком для верующих.

В буддизме махаяны скандхи рассматриваются как временные чувственные нити, привязывающие человека к бытию, к обусловленным ценностям и установкам этого мира. Ключевые положения махаяны о скандхах и последствиях их уничтожения были сформулированы индийским мудрецом Нагарджуной (II в. н.э.) /9, с.220/. В своих построениях Нагарджуна использует положения "четырех благородных истин". Рассуждения эти построены последовательно: дуккха порождается скандхами, скандхи выделяют в бытие формы и наименования, с исчезновением скандх исчезнут формы и наименования, т.е. сознание просветленного человека будет испытывать состояние пустоты по отношению к обусловленным ценностям этого мира.

Основой постижения состояния пустоты, или нирваны, Нагарджуна считает восьмеричный путь, с помощью которого человек может постигнуть "вторую благородную истину". Поняв причину дуккхи, человек становится буддой, его мысли и действия уже не создают сансарической кармы, и его возрождения будут автоматически происходить на все более высоких уровнях существования до тех пор, пока его сознание не сольется с космической дхармой, которая характери-

зуется двумя качествами: мудростью как пассивным состоянием и состраданием как активным состоянием /10/.

Тхеравадины считают нирвану локуттарой, т.е. миром, находящимся за пределами сознания, сконструированного из скандх, поэтому отграничивают мир существования (сансару), в котором действует закон кармы, от мира несуществования (нирваны). Логические доказательства Нагарджуны сводились именно к положению о том, что сансара и нирвана – это два уровня бытия, существующие одновременно в одном измерении во времени и пространстве, на которых может пребывать один и тот же субъект, а именно тот, кто стал буддой.

Возникает вопрос, сохраняются ли в махаяне представления о личности человека, о его "я", находящемся на уровне просветления. Каноническая литература махаяны отвечает на этот вопрос утвердительно. "Я" просветленного человека, согласно махаяне, это уже конструкция шести органов чувств: тела, мысли, языка, носа, ушей, глаз, которые совершенствуются с помощью шести парамит: благотворительности, морали, терпения, усердия, размышлений, мудрости⁷. Поэтому сознание одной и той же личности оказывается двойственным. В одном случае сознание из скандх стремится утвердить свое "я" в пространственном плане, ориентируясь на обусловленные ценности и установки; в другом – сознание, освобожденное от скандх, признает совершенно иные трансцендентные критерии. Согласно теории пустоты, все ценности и установки невежественного сознания представляются пустыми просветленному сознанию, точно так же ценности и установки нирванического сознания кажутся ничтожными для разума, скованного скандхами. Отсюда в махаянской абхидхармической литературе все дхармы рассматриваются как иллюзорные, ибо их реальность оказывается относительной для того или иного уровня сознания.

Поскольку все представления сансарического уровня о морали, нравственности, эстетике, способностях не имеют никакой ценности для нирванического уровня и наоборот, а оба уровня существуют в бытие одновременно, постольку учение махаяны утверждает, что нет разницы между сансарой и нирваной, между просветлением и невежеством, между добром и злом, между прекрасным и уродливым и т.д. Из этого делается вывод, что любое живое существо имеет равные возможности для спасения, а так как сострадание космического тела Будды безгранично, оно спасает всех: умных и глупых, святых и грешников.

⁷ Согласно махаяне, шесть органов чувств субъекта после его просветления становятся каналами для овладения шестью трансцендентными знаниями, причем в конечном счете каждый орган приобретает пять качеств. Например, Будда имел как бы пять глаз: 1) обычный физический глаз, 2) глаз, с помощью которого он видел весь цикл перерождений других существ, 3) глаз мудрости, видящий восьмеричный путь, 4) глаз Будды, или всезнающий глаз, 5) всевидящий глаз /11/.

Разница в толковании характеристик скандх прямо или косвенно отражается на многих аспектах учений махаяны и тхеравады, в том числе и на трактовке методов восьмеричного пути, с помощью которого достигается просветление в буддизме. И в тхераваде и в махаяне этот путь подразделяется на три стадии, но если в тхераваде первая стадия отождествляется с моралью, то в махаяне – с мудростью или пониманием сущности учения Будды, остальные две стадии служат в махаяне постижению состояния будды. Отсюда и разные цели: уничтожение скандх и прекращение перерождений в тхераваде; постижение состояния будды в махаяне.

Наглядное представление о различиях между тхеравадой и махаяной дает космологическая картина бытия в буддизме. И в южной и в северной традициях буддизма бытие изображается в виде 31 уровня существования: 11 уровней мира – сосуд наслаждений (кама-лока), 16 уровней мира – сосуд с формами (рупа-лока), 4 уровня мира – сосуд, не содержащий форм (арупа-лока).

В тхераваде динамика развития, выраженная в идее перерождений, определяется активным кармическим состоянием кама-локи; в рупа-локе это кармическое состояние пассивное; в арупа-локе карма отсутствует. В тхераваде состояние кама-локи подразделяется на четыре нижних и семь верхних уровней. Четыре нижних уровня заселяются существами, настолько обуреваемыми страстями и желаниями, что можно говорить об отсутствии у них разума. Семь верхних уровней заселены разумными божествами и земными существами. Земным существам отведен пятый уровень кама-локи, который является генератором кармического процесса. На шести небесных уровнях бытия находится в упорядоченном состоянии, на пятом – в хаотическом, поэтому именно человек поставлен перед дилеммой дальнейшего существования. Если он предается страстям и наслаждениям, то его карма ухудшается, ему грозит возрождение на одном из нижних уровней кама-локи. Если же он ведет благопристойный образ жизни, т.е. соблюдает заповеди и наставления буддизма, то он улучшает свою карму и может возродиться на небесных уровнях кама-локи. Только следование восьмеричным путем выводит человека за пределы мира кама-локи, ведет к постепенному исчезновению скандх и прекращению процесса перерождений. В тхераваде подчеркивается, что следование восьмеричным путем – удел избранных, что это привилегия человека, которая возвышает его над богами.

В махаянской космологической картине бытия динамика развития определяется кармическим состоянием как кама-локи, так и арупа-локи; в последней это состояние характеризуется как космическая активность, порождаемая состраданием всюду существующего космического тела Будды. В результате динамика развития приобретает замкнутый характер, поэтому в махаяне разрабатываются и космогонические концепции о существовании множества систем, влияющих друг на друга. Космогонический аспект махаяны в данной статье не рассматривается.

В махаяне кама-лока подразделяется на пять нижних и шесть

верхних уровней; 16 уровней рупа-локи группируются в четыре стадии дхьяни (медитация); четыре уровня арупа-локи считаются столь же важными, как и другие уровни, и подробно описываются в канонизированных и "светских" текстах. В этой космологической картине бытия пять нижних уровней отождествляются со скандхами, а шесть верхних – с шестью органами чувств, формирующих "я" просветленного сознания. Важнейшее место в методах постижения арупа-локи, или состояний космического тела Будды, отводится 10 парамитам (шесть небесных уровней кама-локи плюс четыре дхьяни рупа-локи) и практике медитации, которая детально разрабатывается в различных сектах махаяны. Динамика развития бытия в целом обозначается как махаяна ("Великое колесо"), остальные яны – ваджраяна, тантраяна, хияяна, шравакаяна, бодхисаттваяна и другие – рассматриваются в качестве составных компонентов системы махаяны. Поэтому когда речь идет о махаяне и хияяне, то имеется в виду одна и та же система миропредставлений, в которой сравнивается общее с частным, система – с ее компонентами. В то же время махаяна и тхеравада представляют собой различные системы миропредставлений. В философском плане в тхераваде основное внимание уделяется гносеологическому аспекту бытия (естественно, с идеалистических ненаучных позиций), а в махаяне – гносеологическому и онтологическому аспектам, причем предпочтение отдается последнему.

В заключение еще раз подчеркнем, что именно учение о скандхах является исходным пунктом толкования важнейших положений о нирване, дхармах, анатмане, восьмеричном пути и т.д. как в махаяне, так и в тхераваде. В махаяне переход от сознания, созданного из скандх, к просветленному сознанию обосновывается как качественный скачок миропредставления субъекта. В тхераваде же обосновываются методы постепенного освобождения сознания от четырех скандх, с исчезновением которых сознание дематериализуется и как бы исчезает в так называемой нирване.

Литература

1. Корнев В.И. Об изучении буддизма. – Вопросы истории, 1981, № 6.
2. Narada Thera. The Buddha and his teaching. Colombo, 1964.
3. Tenzin Gyatsho, His Holiness. The XIV Dalai Lama of Tibet. The opening of the wisdom-eye and the history of the advancement of buddhadharma in Tibet. Bangkok, 1968.
4. Buddhism – a modern perspective. – USA, 1975, p. 33, 34.
5. Piyadassi Thera. The Buddha, a short study of his life and teaching. – Buddhist Publication Society. The Wheel Publication, a/b, N5, p. 19.
6. Kalama Sutta/Tr. by Soma Thera. – Buddhist Pub-

lication Society. The Wheel Publication, Kandy, 1965, N8, p. 6,7.

7. Дхаммапада / Пер. В.Н. Топорова. М., 1960.
8. Рудой В.И. Некоторые вопросы структуры и терминологии Абхидхармы. Автореф. канд. дис. Л., 1980.
9. 2500 Years of Buddhism. Delhi, 1959, p. 220.
10. Tenzin Gyatsho. The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses. Nagarjuna and the seventh Dalai Lama. L., 1975.
11. Encyclopaedia of Buddhism. Vol. 111, fasc. 3. /Ed. G.P. Malalasekera. Sri Lanka, 1973, p. 367.

Л.Е. Янгутов

КАТЕГОРИИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Индийский буддизм столкнулся в Китае с богатой философской традицией, которая не могла не оказать сильного влияния на все аспекты его учения. Он вобрал в себя многие положения конфуцианства, даосизма; его философия и догматика приспособились к традиционным китайским воззрениям. В результате этого в Китае возникли совершенно новые буддийские школы (тяньтай, хуаянь, чань, цзиньту), не имевшие своего прообраза в Индии. Учение этих школ представляло собой своеобразный синтез индийских и китайских взглядов на мир.

Категориальный аппарат индийского буддизма внедрялся в Китае на протяжении многих веков. Трудности, которые сопровождали этот процесс, были обусловлены рядом причин: замкнутостью китайской культуры, не имевшей к тому времени достаточного опыта чужеземных заимствований, сильным влиянием традиций на все сферы социальной и духовной жизни китайцев, вплоть до их стиля мышления. И наконец, языком – тональным, не знающим твердых фонем, имеющим иероглифическую письменность.

На первых порах при переводе буддийских терминов широко использовалась даосская терминология. Такой метод перевода получил в Китае название гэ-и. Однако метод гэ-и был настолько несовершенным, что вначале буддизм воспринимался как одно из ответвлений даосизма. Так, термин "нирвана" передавался даосским термином "увэй", что искажало смысл категории "нирвана", поскольку обе категории имели лишь отдаленное сходство, заключавшееся в том, что они определялись путем отрицания каких-либо свойств.

Увэй – это то, что "не имеет знаний, не имеет способностей, но нет того, чего бы оно не знало, нет того, чего бы оно не могло" /1, с.35/. Nirvana – это то, что "не есть бытие и не есть небытие, не есть вечная смерть и не есть вечная жизнь" /2, с.12/. Кроме того, обе категории пересекаются некоторым образом в их значении абсолюта. Однако конечное онтологическое содержание ка-

тегории "увэй" совершенно отлично от содержания категории "нирвана". Поэтому искажался смысл не только категории "нирвана", но и буддийского учения в целом.

Необходимость новых форм передачи буддийских терминов была очевидной. Такие формы вырабатывались на протяжении нескольких столетий.

Начиная с Даоаня (312–385), буддисты в Китае стали вырабатывать новый метод перевода сутр, при котором санскритские термины воспроизводились в китайской транскрипции. Термин "нирвана" стал передаваться термином "непань", иногда "нихунь". Были случаи, когда один и тот же термин имел несколько вариантов транскрипций. Из различных вариаций транскрибируемых санскритских терминов в китайском буддизме закреплялись наиболее удачные. Но этот метод не был единственным в практике переводов буддийских терминов. Существовал и другой – непосредственный перевод санскритских терминов на китайский язык. По словам авторов монографии "Китайский этнос на пороге средних веков", "в условиях взаимодействия двух культур существуют два основных пути заимствования иностранных слов: прямое заимствование в исходной фонетической форме и калька – передача иностранного слова в переводе на родной язык. При переводе текстов буддийских вероучений на китайский язык были сделаны опыты как прямого заимствования, так и калькирования. Соотношение этих двух способов является примечательной особенностью китайской культуры" /3, с. 222/.

Благодаря огромным усилиям переводчиков буддийской литературы был преодолен языковой барьер. Уже в V в. н.э. в Китае существовала мощная переводческая традиция, позволявшая весьма точно передавать содержание буддийских сутр. Китайцы знакомилась с буддизмом в том виде, в каком он существовал в Индии, со всеми его разновидностями и школами. Но сохраниться в Китае в своем индийском варианте буддизму не удалось. Он не смог удовлетворить духовные запросы китайцев с их традиционным складом мышления. Необходимо было приспособить его основные положения к китайскому мировосприятию. Начинаясь процесс уже сознательного китаизирования буддизма. Этот процесс облегчался тем, что при передаче философской терминологии наиболее эффективным оказался метод перевода на родной язык. Многие используемые при переводе китайские термины обозначали устоявшиеся в китайской традиции этические, философские и религиозные понятия и категории. Например, категория буддийской философии "дхарма" была переведена китайским термином с тем же значением – "фа" (закон). Термины "падам" и "марпа" были переведены словом "дао" (путь) /3, с.223/. (Термины "фа" и "дао" обозначают важнейшие в китайской философии категории.) Между тем характерной особенностью китайского философского мышления была высокая степень преемственности и традиционности: обсуждение одних и тех же проблем, оперирование одними и теми же схемами и категориями на протяжении многих веков" /4, с.3/. Новые идеи обле-

кались в форму традиционных понятий и категорий, которые, в свою очередь, оказывали влияние на содержание новых идей. Поэтому буддийские категории не могли не испытывать определенного влияния со стороны своих китаизированных форм. Более того, при раскрытии конкретного содержания буддийских категорий китайцы пользовались своими традиционными философскими категориями, т.е. вводили в буддизм местные категории, имевшие самостоятельное значение.

Такое положение грозило в конечном итоге растворением буддизма в китайской традиции, потере его категориями своей первоначальной значимости. По словам Т.В. Рис-Дэвидса, "куда бы он (буддизм.- Л.Я.) ни проникал, всюду он претерпевал изменения в связи с характером народности и наследственными верованиями своих последователей. При помощи кроющейся в нем самой склонности к изменению и разрушению он перерождался иногда в удивительно непоследовательные и противоречивые культы и верования" /5, с.101/. Однако китайской цивилизации не удалось до конца поглотить это одновременно и близкое и чуждое ей учение, как не смогли поглотить его и другие цивилизации. Именно благодаря "кроющейся в нем самой склонности" не только к изменению, но и к постоянству буддизм всегда оставался самим собой, с какой бы цивилизацией он ни соприкасался. Эти склонности обусловили и природу буддийских категорий, которые обогащали свое содержание за счет понятий и категорий других философских систем, но в то же время не теряли своего первоначального смысла.

В чем же причины такой устойчивости буддийских категорий? Категории как результат практической и познавательной деятельности людей формируются в зависимости от развития предметной деятельности людей в ту или иную эпоху, в том или ином регионе. Но вместе с тем над содержанием формирующихся категорий весьма сильно тяготеют устоявшиеся идеи предшествующих поколений¹. Действительно, категории – это определенные ступени познания закономерности материальных и духовных процессов, определенный способ видения мира. Они постоянно развиваются, расширяются, уточняются. Но при этом сохраняют устойчивость, так как производство нового знания невозможно без воспроизводства старого, в основе которого лежат некоторые фундаментальные положения.

Фундаментальными положениями буддизма являются "четыре благородные истины". Буддизм возник как учение об этих истинах. "Первая благородная истина" гласила о том, что жизнь во всех ее проявлениях есть страдание. Она легла в основу остальных трех истин. "Вторая благородная истина" утверждала, что

¹ К.Маркс писал: "Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого. Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых" /6, с. 119/.

существует причина страдания. Она кроется в заблуждении людей, неверно думающих о себе: "Это я, это мое". Иначе говоря, причина всех страданий в привязанности к ложному "я". "Третья благородная истина" указывала на то, что есть возможность прекратить страдание, т.е. избавиться от "я". И наконец "четвертая благородная истина" заключала в себе конкретные рекомендации для освобождения индивида от ложного "я".

"Четыре благородные истины" составляют основу основ буддийского мировоззрения. Именно через призму идеи о том, что всякая жизнь во всех ее проявлениях есть страдание, а избавление от страданий – в отказе от собственного "я", рассматривали буддисты из века в век окружающий мир и человека, пребывающего в нем. Что касается конкретных рекомендаций для достижения конечной цели, то здесь буддийская мысль билась в поисках все более упрощенных, более эффективных путей. В зависимости от нахождения того или иного пути к спасению менялось представление буддиста об окружающем мире и человеке, познающем его. Вместе с тем воззрения буддистов о внешнем мире, закрепленные в философских категориях, давали новый импульс для дальнейших поисков наиболее эффективных путей к освобождению от "я". Таким образом, буддийские категории, отражавшие взгляды на свойства, связи и отношения вещей окружающего мира, были очень тесно связаны с представлениями о ложности "я" и развивались под этим углом зрения. Внешний мир рассматривался как составной компонент страдания. Сам по себе он не интересовал буддистов, он интересовал их как имеющий отношение к "я". В конечном итоге преследовалась цель не познания окружающего мира, а освобождения от него. Поэтому теоретические построения буддизма имели конкретную практическую направленность. Исходная концепция буддизма – страдание от "я", избавление от "я" – обусловила психологизм его религиозной практики, субъективизм философии. Именно эти аспекты отличали категории буддийской философии от категорий других чужеземных мировоззренческих систем, не позволяли им полностью растворяться в других культурах и, несмотря на тесное соприкосновение с ними, оставаться при этом буддийскими.

Центральной категорией философской концепции буддизма является дхарма. Суммируя выводы Ф.И.Щербатского и О.О.Розенберга, можно сказать, что под дхармами в буддийской философии понимаются элементы всякого существования². По словам О.О.Розенберга, "буддийская схоластика выработала огромное множество классификаций дхарм элементов" /7, с.125/. Наиболее известной О.О.Розен-

² О.О. Розенберг указывал на многозначность термина "дхарма", который в буддийской литературе встречается в следующих значениях: 1) качество, атрибут, сказуемое; 2) субстанциальный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни; 3) элемент, т.е. составной элемент сознательной жизни; 4) нирвана, т.е. "дхарма", объект учения Будды; 5) абсолютное, истинно реальное и т.п.; 6) учение, религия Будды; 7) вещь, предмет, объект, явление /7, с. 81/.

берг считает классификацию, первый ряд которой можно охарактеризовать как неомраченные дхармы, второй – как омраченные. Такая классификация выглядит следующим образом:

- | | |
|-----------------------------|-----------------------|
| 1. Не подверженные бытию | Подверженные бытию |
| 2. Не связанные с волнением | Связанные с волнением |
| 3. Благородные | Неблагородные |

1. Дхармы, не подверженные бытию, характеризуются тремя признаками: пустым пространством, в смысле полного отсутствия чего бы то ни было, т.е. отсутствием препятствий для появления чувственных элементов; отсутствием рождения и отсутствием исчезновения. Эти дхармы, постоянные, вечные, образуют абсолютную реальность. Однако этот вопрос вызывал большие споры среди различных школ.

Дхармы, подверженные бытию, характеризуются четырьмя признаками: рождением, пребыванием, изменением и исчезновением. Это обуславливает их непостоянство и временность.

2. К дхармам, не связанным с волнением, относятся такие, в которых сказывается тяготение к конечному покою. Поэтому к ним принадлежат дхармы, не подверженные бытию, а также часть дхарм, рождающихся и исчезающих. Эта часть рождающихся и исчезающих дхарм называется дхармами, не связанными с волнением: элементы суеты, которые поддерживают круговорот бытия, не находят в них опоры.

К дхармам, связанным с волнением, относятся такие, которые тесно связаны с процессом бытия, с элементами суеты и жадой бытия.

3. К благородным дхармам принадлежат такие, которые способствуют достижению спасения, как и дхармы, не связанные с волнением.

К неблагородным дхармам относятся такие, которые задерживают процесс спасения. И наконец, здесь же предусматриваются нейтральные дхармы. Это дхармы, которые не оказывают никакого воздействия на процесс спасения /7, с.126-130/.

Такая классификация значений термина "дхарма", несомненно, была обусловлена указанной выше основной буддийской установкой – освобождения от ложного "я", т.е. освобождения от подверженных бытию, связанных с волнением, неблагородных дхарм, обуславливающих иллюзию ложного "я". «Разделение дхарм на "омраченные" и "неомраченные" дало возможность буддийским мыслителям разработать обстоятельную методику и технику освобождения человеком самого себя от "омраченных" элементов и приобретения, таким образом, благоприятных условий на пути достижения идеала буддийского религиозного спасения – нирваны» /8, с.6-7/. Поэтому дальнейшее развитие учения о дхармах шло по линии абсолютизации первого ряда значений дхарм, которым все более приписывалось единственное право на реальное существование, вторые объявлялись ложными, иллюзорными. В конечном итоге первоначальный плюрализм буддийской философии был заменен монизмом.

Идея монизма в махаянской трактовке дхарм приобрела особое звучание в Китае, в особенности под влиянием учения о дао. Сам термин "дао" также был многозначным. Его значение как естественного пути вещей, как закономерности непосредственно отождествлялось со значением дхармы как учения Будды, которому необходимо следовать. Однако наибольшее влияние на понятие "дхарма" оказало значение дао как единства, проявляющегося в многообразии вещей, как единства, обуславливающего тождественность многообразия вещей в их ушности /8, с.40/.

Идея единства мира существовала уже в самых ранних формах идеологии древнего Китая. Она оказала огромное влияние на последующее развитие философской мысли Китая. В III в. н.э. была сформирована школа даосского толка, получившая название сюаньсюэ. В основу ее учения легло представление древних даосов о дао как о сущности всех вещей материального мира, как об отражении единства этого мира. В философии сюаньсюэ основной упор делался на разработку идеи монистичности мира /9, с.232/. Так, основатель школы Ван Би (226-249) выдвинул учение о главном (цзун или чжу), которое тождественно Единому (и или гуа). Раскрывая содержание этих тождественных в учении Ван Би понятий, А.А.Петров пришел к выводу, что Единое + главное – это субстанция, проявляющаяся в множестве единичных вещей, которые Ван Би обозначал термином "чжун" (множественность). В конечном итоге субстанция (Единое + главное) тождественна дао /9, с.60/. Дальнейшее развитие учения о единой субстанции и множестве вещей проходило под влиянием буддийского учения о дхарме, уже набравшего в Китае к IV-V вв. н.э. достаточную силу. Затем учение школы сюаньсюэ растворилось в буддизме.

Принцип рассмотрения мира как единства Единого и множественного был трансформирован в буддийском учении об истинных (неомраченных) и ложных (омраченных) дхармах. В результате оформилась теория двойственной истины (эрцзи). Согласно этой теории субстанция (чжэнцзи) является не только первоосновой и первопричиной мира множественных вещей, она является также истинным бытием, противоположным нереальному бытию (ши цзи), через которое сама проявляется и обнаруживает себя. Нереальное бытие – это окружающий нас предметный мир /10/.

Свое дальнейшее развитие теория двойственной истины получила в буддийской школе тяньтай, формирование которой началось с V в. н.э. Постепенно рассматриваемая теория переросла в учение о ли и ши, которое было детально разработано мыслителями другой буддийской школы – школы хуаянь. Учение о ли и ши – это дальнейшее развитие теории дхарм китайскими буддистами, которые делят мир дхарм (фацзе) на мир дхарм ли (лифацзе) и мир дхарм ши (шифацзе). Иначе говоря, мир дхарм ли соответствует неомраченным, постоянным, вечным дхармам, а мир дхарм ши – омраченным, непостоянным, временным дхармам.

Основной принцип учения о ли и ши заключается в следующем. Ли – это основа и сущность всех вещей, событий и явлений мате-

риального мира. Это мир вневещного восприятия, понимаемый только интеллектом, это невидимый контролер всех событий /11, р. 314-316/. Но ли не может существовать самостоятельно, в чистом виде. Оно существует лишь как проявляющееся через ши и только. Без ши существование ли невозможно. Ши – это необходимый атрибут ли, под которым подразумевается мир окружающих нас явлений, где все события и предметы представляются зависимыми друг от друга, отличающимися друг от друга. Но поскольку истинно существует только ли, то кажущееся существование предметов на самом деле не есть существование самих предметов; кажущееся присущим миру явлений возникновение предметов на самом деле не есть возникновение чего-либо; внешний мир предметов иллюзорен, на самом деле отсутствует.

Китайские буддисты придали характер субстанции первому ряду неомраченных дхарм. Но при этом подчеркивали нераздельность, единство неомраченных и омраченных дхарм.

Ли само по себе неделимо. Оно целиком и полностью присутствует в каждом ши. Поэтому ли одновременно является и субстанцией всех ши, и сущностью каждого. Поэтому все ши в своей сущности тождественны друг другу. Это положение явилось не чем иным, как философским обоснованием религиозной доктрины китайских буддистов /12, с.41/. В своих постоянных поисках наиболее эффективных путей к нирване буддисты все более упрощали их, выбирали такие, которые приводят к цели как можно быстрее. Поэтому идеал хинаяны с ее бесконечными перерождениями, который объявлял, что спасения может достичь только ограниченный круг монашествующих людей, был заменен махаянской доктриной о том, что спасения достичь могут все, для этого не обязательно становиться монахом. Еще более упростил путь к нирване основатель махаянской школы мадхьямиков Нагарджуна, объявив, что нирвана тождественна сансаре, т.е. конкретному миру, в котором мы пребываем. Махаянское учение о возможности достичь нирваны каждым и о том, что нет нирваны вне сансары, получило дальнейшее развитие в Китае. Было выдвинуто учение (школы тяньтай, хуаянь, чань), согласно которому во всем сущем находится природа Будды и можно достичь нирваны в настоящей жизни, мгновенно. Для этого важно обнаружить в себе природу Будды, подавить ложное "я" и слиться с Буддой.

Категория "ли" имела исключительно важное значение для теоретического обоснования этой концепции. Как истинное бытие ли отождествлялось с понятием "пустота" (единственная реальность, имманентная всем вещам) школы мадхьямиков, а как субстанция и сущность всех вещей ли отождествлялось с йогачаровским сознанием³, проецирующим материальный мир. Важно отметить, что созна-

³ Отождествление ли и сознания, очевидно, было присуще не всем китайским школам, что дало возможность неоконфуцианцу Чжу Си обвинить буддистов в том, что те понимали разум и ли как две разные вещи /13, с. 143/.

ние (синь) в китайском буддизме одновременно включает в себя две неразрывные стороны: первая – это единый разум (и синь), означающий в конечном итоге универсальный разум; вторая – это двойкий разум (эр цзянь синь – "двойко видящий разум"), который понимается как разум отдельного индивида, проецирующий мир. Обе стороны не существуют независимо друг от друга, что соответствует пониманию ли одновременно и как сущности каждого, и как субстанции всех. Наконец, ли, понимаемое и как истинная пустота, т.е. единственная реальность, недостижимая для органов чувств, и как сознание, проецирующее мир чувственных вещей, является Татхагатой, т.е. Буддой, понимаемым как абсолютная высшая реальность. Иными словами, универсальной основой существования всех индивидов является природа будды. Она целиком и одновременно присутствует в каждом индивиде и составляет его истинную сущность. Поскольку все индивиды имеют единую сущность, постольку они тождественны друг другу. Таким образом, нет такого "я", которое обособляло бы индивид как личность, наделенную эмоциями, чувствами и желаниями. Однако в конкретном сансарическом бытии индивиды, в силу ложного "я", обуславливающего проецируемый мир иллюзорных вещей, не составляют полного тождества со своей сущностью, поэтому их существование мыслится в разрозненности. Цель всякого существования – слияние с природой будды, которое равнозначно вхождению в нирвану, где стираются грани между вещами, где видится гармония, в которой все суть едино и нет противоречий. Это можно достичь благодаря усилению психики, причем в настоящей жизни, мгновенно.

В результате появления этой теории в китайском буддизме возникло совершенно новое учение – учение о Едином, своими истоками восходящее к философии Чжуан-цзы. Единое – это высшее, просветленное, абсолютное состояние, или состояние будды, где стираются различия между вещами, большое включает в себя малое, малое включает в себя большое. Все проникает друг в друга, все сливается в одно. Достигший такого состояния освобождается от пространства и времени, прошлое переносится в будущее, будущее в прошлое. Все становится гармоничным, и нет места для противоречий /12, с.46/.

Однако было бы ошибочно считать, что данное положение было общим для всех китайских школ. Оно характерно для тех школ, которые возникли на китайской почве, не имея своего прообраза в Индии. Выше уже отмечалось, что к ним относились тяньтай, хуаянь и чань. Однако существовали в Китае и такие школы, которые занимались фактически пропагандой идей индийских школ. Как правило, это были китайские варианты школ индийского буддизма. Наиболее крупные из них – саньлунь (мадхьямики) и фасын (йогачары). Трактат буддийских категорий носила в этих школах несколько иное звучание.

Школа саньлунь не отождествляла понятие "пустота" (кун) с йогачаровским понятием "сознание" (синь) посредством категории "ли". Наоборот, пустота (кун) как единственная реальность противопоставлялась сознанию (синь). Если для школ тяньтай, хуаянь и

чань вещи, события, явления составляли единство с абсолютной реальностью (ли), то для школы саньлунь они являлись внешними по отношению к их абсолютной реальности – пустоте, а для школы фасян представлялись находящимися внутри абсолюта – всеобщего сознания. Однако основной принцип понимания пустоты был общим для школ саньлунь, тяньтай, чань, хуаянь. Пустота не понималась как абсолютное уничтожение, отрицание чего-либо. Это не ничто. Пустота понималась в том смысле, что воспринимаемые нашими органами чувств вещи окружающего нас мира на самом деле иллюзорны, т.е. не являются тем, чем представляется нам. Тех форм, которые предстают перед нами, не существует, но в их основе находится нечто, являющееся истинно сущим. Это есть пустота. Без этой реальности – пустоты невозможно существование вещей. Она основа возникновения иллюзии вещей. Для пояснения этой теории буддисты постоянно приводят пример с веревкой, которую ошибочно приняли за змею. Змеи на самом деле нет, но есть веревка, которая послужила причиной того, что нам показалось существование змеи.

Школа фасян отрицала пустоту как единственную реальность. Для нее реально существует лишь сознание. Окружающий мир – это продукт индивидуального сознания. Индивидуальные сознания, в свою очередь, представляют собой явление Алаи. Алая – этоместилище индивидуальных сознаний, которое предполагает внутренний дуализм субъекта и объекта, сознания и проецируемых им материальных вещей.

Именно этот пункт школы фасян вызывал недовольство представителей китайских школ хуаянь, тяньтай и чань. Например, один из представителей школы хуаянь Фа Цзан критиковал Сюань Цзана, основателя школы фасян, за то, что тот отрывал сознание от материальных вещей. По мнению Фа Цзана, сознание, которое является причиной существования материальных вещей, в свою очередь, зависит от них. Сознание может существовать лишь как проецирующее предметы внешнего мира. Без своей проекции в чистом виде оно невозможно. Фа Цзан пишет: "Пылинка является причиной сознания, а сознание является основой пылинки". Далее: "Основа сама по себе не существует, а существует благодаря причине. Причина сама по себе не существует, а существует благодаря основе" /14, л.44-44 об./. То есть сознание и предметы внешнего мира взаимозависимы. Отсюда предметы внешнего мира зависят не только от сознания, но и друг от друга. Поэтому сознание не может быть единственной причиной существования предметов внешнего мира. Такой же причиной может стать и каждый предмет внешнего мира. Но поскольку предметы внешнего мира являются продуктами того же сознания, постольку независимо от него они не могут стать причиной друг друга. Фа Цзан пишет: "Вхождение в /сансару/ все это из-за причинности, а не вне ее, поскольку нет ничего /вне причинности/. Кроме разума стать причиной может дхарма⁴, /но/ совместно с ра-

⁴ Здесь под дхармой понимается конкретная вещь.

зумом. А если они разделяются и отличаются в пыли, то не поднимаются до причины" /14, л.44/. Таким образом, отдельное явление может стать причиной возникновения и существования другого явления, но только совместно с сознанием. Более того, сознание само по себе не может стать причиной возникновения и существования предметов внешнего мира. То есть ни сознание, ни предметы внешнего мира независимо друг от друга не могут подняться до такой причины, которая могла бы породить следствие. Лишь сумма двух причин (сознание плюс определенный предмет внешнего мира) может образовать причину, способную производить какое-либо следствие. В свою очередь, отдельный предмет внешнего мира, который в сумме с сознанием стал причиной другого предмета, есть следствие причины, являющейся суммой сознания и другого предмета. Поэтому, когда люди в своей повседневной практике видят, как одно явление становится причиной другого явления, они имеют дело не с истинной причиной, так как первое явление может стать причиной лишь благодаря разуму (совместно с разумом). Вывод тот же, что и во всех буддийских школах, – следствие такой причины будет ложной конструкцией, не обладающей телесностью, существующей иллюзорно /12, с.32/.

Взгляды школ фасян и саньлунь не были характерны для китайского буддизма. Они лишь поясняли то, что уже было в индийском буддизме. Между тем категории школ тяньтай, хуаянь, чань явились результатом дальнейшего развития буддийской мысли в ее поисках наиболее упрощенных и наиболее приемлемых для китайца с традиционным складом мышления путей избавления от ложного "я". Кроме того, они отражали возможный для того времени синтез мировоззрений двух великих культур.

Буддизм, обранный в традиционные китайские категории, сыграл огромную роль в развитии китайской культуры, стал ее существенным и необходимым компонентом.

В статье были предприняты попытки осветить некоторые общие особенности категорий китайского буддизма. Дальнейшее их изучение представляет исключительную важность для понимания не только средневековой и современной культуры Китая, но и для понимания принципов развития буддийской мысли в целом.

Литература

1. Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1972.
2. Бай юй цзин. Пекин, 1955.
3. Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
4. Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976.
5. Рис-Дэвидс. Буддизм. Спб., 1899.

6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 8.
7. Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам. Ч. II. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
8. Васубандху. Абхидхармакоша / Пер. и коммент. Б.В.Семичова и М.Г.Брянского. Улан-Удэ, 1980.
9. Петров А.А. Ван Би. (Из истории китайской философии). М.-Л., 1936.
10. Чжунго сысян тунши. Т. 4, ч. 1. Пекин, 1959.
11. Ch'en K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.
12. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.
13. Chang Wing-tsit. A Source Book of Chinese Philosophy. New Jersey, 1963.
14. Фа Цзан. "Хуаянь цзин" и хай бай мэнь. - Да жибэнь сюй цзан цзин, Токио, 1912, т. 8.

Д.Б. Дашиев

БУДДИЙСКИЕ КАТЕГОРИИ

В ПОПУЛЯРНОМ ВЕРОУЧЕНИИ ЛАМАИЗМА

Многовековая миссионерская и проповедническая практика буддизма привела к формированию так называемой популярной традиции изложения религиозно-философских идей для новообращенных и для широкого круга верующих мирян. В разных школах буддизма эта традиция имела свою специфику, обусловленную особенностями практического подхода основателей школ, а также своеобразием этнической культуры и истории. Популярная традиция не имела теоретических установок, зафиксированных в письменной форме, поэтому о содержании популярного вероучения многих направлений буддизма, а также о характере интерпретации того или иного догматического понятия можно судить через дидактическую литературу, живопись, устную традицию.

Иначе обстояло дело в ламаизме, где махаянская традиция популярного вероучения буддизма, полученная от индийских миссионеров Падма-Самбхавы (IX в.), Шантиракшита (IX в.), Атиши (982-1054) и других, была переработана основателем тибетского ламаизма Цзонхагой (1357-1419) и выделена в специальный раздел академического богословия, который целиком посвящен теории и практике работы с верующими мирянами. В унифицированной Цзонхагой схеме религиозного воспитания и образования мирян и монахов, которая называется лам-рим (степени пути), популярное вероучение рассматривается как низшая степень пути достижения состояния будды. Оно имеет свою программу со строгим регламентом обязатель-

ных тем и обширную литературу на тибетском и монгольском языках.

Сравнительно-сопоставительный анализ основных догматических понятий в литературе академического богословия и в литературе, посвященной низшей степени пути, показывает, что популярная интерпретация может принимать разные формы:

а) форму адекватной передачи, что выражается в особой методике пропаганды с привлечением художественных и изобразительных жанров, помогающих донести до верующего то или иное понятие во всей его полноте;

б) форму неадекватной передачи, что происходит за счет изменения семантического поля термина в сторону его сужения или, что наблюдается реже, расширения. В обоих случаях философский или религиозный термин вводится в контекст популярного вероучения в общеупотребительном лексическом многозначии. Это дает возможность выбрать одно из смысловых значений или даже стилистических оттенков, позволяющих преподнести проблему под таким углом, что поле зрения ограничивается только теми аспектами проблемы, которые миряне могут понять на основе своего житейского опыта и имеющихся у них религиозных знаний, или же теми, которые им необходимо внушить. Если семантическое поле термина оказывается слишком узким для подобного маневрирования, то оно расширяется синонимами, которые, совпадая формально в основном значении, по существу позволяют размыть логические границы термина в любом желаемом направлении;

в) и наконец, такую форму, при которой догматическое понятие и обозначающий его термин полностью замещаются в популярном вероучении другим понятием и другим термином, значение которых не вводится из семантического или концептуального поля исходного догматического термина и понятия. В этом случае можно говорить о замещении по функции.

Эти формы популяризации применяются в чистом виде и в различных комбинациях, прежде всего в интерпретации философских положений буддизма.

В качестве примера в данной статье рассматривается бытование в популярном вероучении ламаизма таких общих понятий, как "абсолютная истина" и "относительная истина", и категорий, входящих в их состав.

В тибетско-монгольском словаре буддийской терминологии "Источник мудрецов" концептуальное поле абсолютной истины включает в себя следующие категории буддийской философии: "нирвана, малая истина о прекращении, шуньята, будда" /1, с.66/. Как известно, эти категории, как и само понятие "абсолютная истина", в буддийской литературе не имеют положительного определения. Их содержание описывается в основном как отрицание противостоящих им по значению категорий, входящих в концептуальное поле относительной истины. Отсюда вытекает характерная особенность философского текста буддизма, в котором сначала дается формулировка отрицаемого понятия. Предлагаем развернутую экспозицию интересующих нас категорий, используя отрывок из текста популярного вероучения на

монгольском языке "Тонилху-йин чимэг" ("Украшение /пути/ освобождения"):

- Что такое сансара?
- Суть сансары - шуньята, форма - иллюзии, качество - страдание.
- Что такое нирвана?
- Суть нирваны - тоже шуньята, форма - отсутствие иллюзий, качество - отсутствие страдания.
- Кто переживает сансарические иллюзии?
- Мы, все существа трех миров.
- Где источник этих иллюзий?
- Источник иллюзий - сознание и пять органов чувств.

-
 - Проходят ли иллюзии сами по себе?
 - Нет. Если надеяться, что они пройдут сами по себе, то можно пребывать в сансаре до бесконечности.
- Истинное знание появляется только при достижении состояния будды. Стремитесь стать буддой! /2, л.2/.

В данном отрывке оппозиция "абсолютное - относительное" представлена категориями "нирвана" и "сансара", "будда" и "человек" (по тексту "существо"), противоречие между которыми гнездится в сознании неразвитого человека, которое, обманываясь кажущейся убедительностью и достоверностью данных органов чувств, создает на их основе иллюзии и само же переживает их как реальность. Согласно буддизму, сансара - это мучительная игра воображения, подобная кошмарному сну, пробуждение от которого начинается с постижения шуньяты. Когда человек поймет, что видимые внешние формы лишены какого-либо объективного содержания, что все они в конечном итоге шуньята, сознание его освободится от плена сансарических иллюзий и порождаемых ими страданий и перейдет в состояние абсолютного успокоения, или нирваны. Личность, чье сознание освободилось от противоречий бытия, называется буддой.

Во всех направлениях буддизма нирвана рассматривается как высший смысл или конечная цель сансарического бытия всех живых существ.

Первоначально в хинаяне эта цель ставилась перед всеми - и монахами и мирянами. Об этом свидетельствует содержание картины "Колесо сансары", которая, согласно тибетским источникам, использовалась еще самим Буддой. Эта картина сохранилась и в ламаизме, где она является обязательной деталью интерьера храмов. Сансара здесь изображена в виде круга, который держит в лапах чудовище под именем "Хозяин смерти". Символика образа проста: все, что находится в сансаре, подвластно смерти. В секторах, отделенных радиальными линиями, нарисованы шесть разрядов живых существ: небожители, люди, асуры, преты, животные, существа из ада. Центральной силой, которая удерживает их в сансаре, являются три яда - три порока нравственной природы: злоба (гнев, несдержанность, вспыльчивость, недоброжелательность, грубость, агрессивность, жестокость), невежество (неведение, необразованность,

тупость, глупость), страсть (чувственная привязанность, любовь, желание, похоть, скупость, жадность), аллегорически представленные в центре круга в виде змеи, свиньи и петуха. Положение небожителей кажется несколько лучшим, чем остальных обитателей сансары, но если учесть, что они находятся в состоянии бесконечных и кровопролитных войн с асурами (на картине видно, как летят во все стороны отрубленные головы и конечности небожителей, падают убитые и раненые) и что после смерти небожители, согласно своей карме, могут попасть в другие плохие перерождения, то окажется, что и в их судьбе также мало завидного.

Судя по содержанию картины, сансаре и ее страданиям противопоставляется блаженный покой нирваны. Но буддизм хинаяны не обещал скорого вкушения плодов религиозных подвигов - молитв, постов, умерщвления плоти. Джатаки, рассказывающие о прошлых перерождениях, убеждают читателя в том, что достижение нирваны требует подчинения всех сторон жизни деятельности исключительно религиозного характера в течение многих сотен и тысяч перерождений. Нирвана обескураживающее далека, и всерьез о ней могут помышлять только монахи, живущие в монастырях и имеющие возможность полностью отдаться служению этой цели.

Нирвана как цель, достижение которой нереально в мирской жизни, исключается из программы популярного вероучения ламаизма, тематика которого ограничивается только сансарой. На место нирваны в качестве положительного идеала, к которому должны стремиться верующие, ламаизм выдвигает совершенное человеческое бытие в пределах сансары. В учении под малопонятным названием "восемь свобод и десять совпадений" определены субъективные и объективные условия, определяющие счастливое, с религиозной точки зрения, сансарическое бытие. Трансформация, которую претерпевают при этом основные положения буддизма, особенно наглядно видна на примере переосмысления "четырех благородных истин" буддизма:

"Четыре благородные истины"

Соответствующие им темы популярного вероучения ламаизма

Страдание

Смерть (непостоянство, преходящность)

Причина страдания

Плохие перерождения

Прекращение страдания

Покровительство "трех драгоценностей"

"Восьмеричный благородный путь" "Десять белых добродетелей"

"Первая благородная истина" гласит, что жизнь во всех ее проявлениях (сансара) является страданием. Цель религиозного совершенствования - нирвана. Но поскольку понятие о нирване исключено из популярного вероучения ламаизма, то страдание теряет свой универсальный, всеобъемлющий характер и переносится только на муки, которые выпадают на долю тех, кто получил плохое перерождение. Вот почему "второй благородной истине" о причине страдания в популярном вероучении ламаизма соответствует тема "пло-

хия перерождения". По логике этой замены причиной страданий являются не сансара и ее иллюзии, а только плохие перерождения. Над теми же, кто оказался в хорошем перерождении, страдание теряет свою власть, и они могут жить вполне счастливо, наслаждаясь всеми видами удовлетворения желаний. Что же касается мук смерти, то и от них можно избавиться, если заблаговременно собрать необходимое количество религиозных заслуг, ибо "добродетельный человек умирает легко. Он входит в дверь смерти, как входит любимый сын в дом своего родного отца". Другая сентенция утверждает, что "если человек умирает легко, значит это добродетельный человек. Он получит перерождение в кругу близких и родных" /3, л.417/. Надежда вернуться на землю, очевидно, для большинства верующих была более заманчивой, чем нирвана, о которой невозможно сказать что-либо определенное. Жизнь, несмотря на ее реальные страдания и пессимизм религиозного учения, далеко не всеми воспринималась как нечто безысходно мрачное и безрадостное.

В качестве формы хорошего перерождения ламаизм вводит в популярное вероучение мотив рая, чего доктрина хиньяны не предусматривала. Ад в популярном вероучении ламаизма сохраняется в полном объеме хиньянского вероучения, но в качестве антитезы к нему принят рай, а не нирвана. Представления о рае, райской стране Сукхавати формируются в ламаизме через все каналы воздействия на верующих: литературу, живопись, скульптуру (имеются в виду объемные макеты Сукхавати). В результате категории "сансара" и "нирвана" замещаются конкретными и чувственно достоверными впечатлениями об аде и рае.

Оппозиция "будда – человек" представлена в источниках популярного вероучения ламаизма сразу тремя вариантами интерпретации: будда как человек, будда как лама, будда как предмет культа, воплощающие тело, слово и мысль будды. Человек в популярном буддизме рассматривается как временное единство двух начал – абсолютного (сознание) и относительного (тело). Как пишет тибетский автор Жора Ёнзин,

Тело сгорит на погребальном костре,
А на тот край уходит только сознание /3, л.318/.

Природа сознания любого существа тождественна шуньяте. Этот тезис в литературе буддизма называется "сердце", или "сущность будды". Человек должен открыть в себе сердце будды, очистить его от наслоений сансарической грязи, освободить от власти тела, диктующего представления об индивидуальном "я" и обременяющего сознание заботами, направленными на удовлетворение потребностей тела. Неведение относительно истинной природы сознания и тела является самой большой помехой на пути буддийского совершенствования.

Сердца шести видов живых существ
От сердца будды отделены лишь неведением.
Но так как в сути своей они тождественны,
То сольются воедино в теле дхармы /4, л.328/.

Положение о том, что каждое живое существо может реализовать заложенную в его духовной природе возможность стать буддой, имеет еще один вариант доказательства. На этот раз показателем тождественности живых существ с буддой служит шуньятный характер их тел: "Тела всех живых существ, как и тело будды, состоят из дхарм. А все, что состоит из дхарм, – это шуньята. Раз все равны в шуньяте, то, следовательно, все имеют равные возможности к тому, чтобы стать буддой" /2, л.2/.

Эта тема стала одним из любимых мотивов в литературе народов Центральной Азии. Например, тибетский поэт-отшельник Миларайба (1040–1123), тоскуя по своему горячо любимому учителю, пишет:

Отец-монах пребывает в горах,
А я, Райчун, скитаюсь по Каму¹.
Обособлены наши рожденные тела,
Но тождественно у нас тело дхармы² –
И мы встретимся с ним в Акиниште³ /4, л. 328/.

Этот мотив встречается и в светской лирике. В качестве примера приведем стихи монгольского князя Цогто-тайджи, посвященные любимой женщине:

На реке Онон лихорадит сестра,
А я на Орхоне и Толе³ больной.
Далеко Халха⁴ от земли онгнигутов⁵,
Но мы с ней едины в сфере любви /5, с. 1258/⁶.

В фольклоре:

Взлетает птица в небо,
А тень ее на земле.
Далеки друг от друга наши тела,
Но души остаются вместе /6, с.63/.

Оппозиция "будда – человек" нашла удачную художественную форму выражения, которая получила широкую популярность вне религиозной тематики благодаря заложенной в ней возможности поэтического переосмысления.

1 Область в Восточном Тибете.

2 Самая высшая небесная страна в буддийской космологии.

3 Онон, Орхон, Тол – реки в Монголии.

4 Территория Монголии, населенная монгольскими племенами халха.

5 По предположению Б.Я. Владимирцова, онгнигуты – "остаток старинного племени, растворившегося среди халхасов" /5, с.1271/. Судя по стихотворению Цогто-тайджи, онгнигуты занимали земли по р. Онон.

6 Стихотворение дано в переводе автора статьи.

Идею буддизма о том, что каждый человек может реализовать заложенную в его духовной природе возможность стать буддой, ламаизм в целом не отрицает, но в качестве своей официальной идеологии разрабатывает ее в узком варианте, согласно которому сущность будды сильнее всего выражена в ламах и поэтому к ламам надо относиться как к воплощениям будды. На центральном месте в системе религиозных ценностей ламаизма стрит культ ламы, который опирается на выдвинутые Цзонхавой правила отношения ученика к своему духовному наставнику. Ведущим принципом этих правил является полная зависимость ученика от ламы во всех вопросах личного и общественного значения, растворение личности в вере в ламу. В широком социальном аспекте этот принцип диктовался тибетским духовенством как идеальная форма отношения государства к церкви, светского лица к духовному, младшего к старшему.

По источникам популярного вероучения трудно проследить богословскую сторону вопроса, так как все усилия авторов направлены на то, чтобы воспитать у верующих слепую веру в святость духовенства, без особого углубления в догматические спекуляции.

"В разных произведениях, — пишет Жора Ёнзин, — основой дхармы (здесь: учение, закон. — Д.Д.) называется бодичитта, или же шуньята, или же сострадание, или же душа, или же вера. Конечно, все они имеют большое значение, но для нас, начинающих, основой всех дхарм будут вера и душа. И прежде всего вера!" /3, л.93/. Еще более откровенно выразился на этот счет Потоба (1027-1105):

Сомнительно освобождение через созерцание,

А через веру и почитание — наверняка /3, л.217/.

В этих отрывках под словом "вера" имеется в виду вера в ламу как в будду. Уподобление ламства будде было призвано защищать сословные и классовые интересы тибетского духовенства, которое в обстановке феодальной раздробленности захватило в свои руки бразды правления во всех сферах общественной жизни Тибета.

В Бурятии притязания ламства на светскую власть, как это имело место в Тибете, не имели под собой реальной почвы, так как статус бурятского духовенства определялся царской администрацией, а характер его общественной и политической деятельности направлялся нойонством и родовой знатью. Тезис "лама — это будда", как не соответствующий действительному положению бурятского духовенства, начинает постепенно отодвигаться на задний план. Показательны в этом отношении рассуждения бурятского ламы Д.Данжинова (конец XIX в.) об абсолютном и относительном аспектах "трех драгоценностей" (будды, дхармы и сангхи), которые в тибетской литературе рассматриваются как воплощение тела, слова и мысли будды.

«Необходимо различать такие понятия, как "абсолютное" и "относительное". Дхармакая, нирванакая и самбхогакая — это абсолютный будда. Изображения будды, субурганы, объекты поклонения — это относительный будда.

Дхарма, нирвана, путь — абсолютная дхарма. Произведения будды — сутры и книги — относительная дхарма.

Истина следования (идеальный принцип монашества. — Д.Д.), истина пути — абсолютная сангха. Лучшие вступившие на путь — монашество и те, кто следует за ними, — относительная сангха.

Почитая "относительное", мы почитаем "абсолютное" — это добродетель. Понося "относительное", мы поносим "абсолютное" — это грех. Различие между "абсолютным" и "относительным" — это различие между внутренним и внешним» /7, л.13/.

По схеме Д.Данжинова, образ будды дробится, и ламство, которое в тибетских источниках считается воплощением "всего, что в высшей степени присуще будде", получает здесь довольно скромную роль как относительное проявление лишь одной стороны этого образа.

И наконец, тезис "лама — будда" полностью изымается из употребления в литературе обновленческого движения бурятского духовенства. Материалы журнала "Наран", который издавался на монгольском языке в Петербурге, хотя и содержат символ веры в ламаистском варианте: "Верую в ламу, верую в будду, верую в дхарму, верую в сангху", объяснение, почему на первом месте упоминается лама, дают безотносительно к мистической духовной связи между ламой и буддой. Оказывается, что ламу надо почитать лишь как учителя, который "вначале сам выучил заповеди будды, а потом передает их другим" /8, л.9/.

Популярное вероучение ламаизма значительно отличается от доктринального буддизма. Достаточно сказать, что мирянам не были известны в полной форме "четыре благородные истины" буддизма, с которых начинается, как правило, изложение вероучения буддизма.

Популярное вероучение — наиболее подвижный элемент догматики ламаизма. Именно в нем происходило в первую очередь приспособление вероучения к конкретной действительности. Факторами, влиявшими на отбор доктринальных положений и характер их популяризации, являлись необходимость объективной оценки интеллектуальных возможностей аудитории, конкретно-исторические условия, в которых складывалась национальная школа буддизма, и интересы господствующих классов, для которых церковная проповедь служила средством пропаганды их политических и социальных программ.

Литература

1. Источник мудрецов. Тибетско-монгольский словарь буддизма. Улан-Удэ, 1968.
2. *tonilqu-yin-cimeg* (Украшение /пути/ освобождения). Ксилограф.
3. Жора Ёнзин. *byang-chub lam-gyi rim-pa'i sgo-nas rang sems dge-sbyor-la'jug-pa'i man-ngag rin-chen snying-po zhe bya-ba bzugs-ṣo* (Драгоценная сущность наставлений о том, как привести собственную душу

- в блаженство согласно степеням пути бодхи). РО БФ СО АН СССР, инв. № 1440. Ксилограф.
4. Миларайба. *rje-btsun mi-la-ras-pa'i rnam-thar rgyas-par bhye-pa mgur-'bum bzhugs-so* (Собрание песен, подробно раскрывающих житие монаха Миларайбы). Ксилограф.
 5. Владимирцов Б.Я. Надписи на скалах халхаского Цогту-тайджи. - Изв. АН СССР, Л., 1926. (отд. оттиск).
 6. *bod-kyi glu-gzhas'* (тибетские песни). Пекин, 1959.
 7. Данжинов Д. *yurban erdeni-dur itegel yabuyulqu-yin yonson* (Правило посвящения себя покровительству трех драгоценностей). РО БФ СО АН СССР, инв. № 417. Ксилограф.
 8. Наран (журнал на старомонгольском языке), Спб., 1908, № 1.

А. Н. Игнатович

КОНЦЕПЦИЯ БЫТИЯ ШКОЛЫ ТЯНЬТАЙ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ НИТИРЭНА

Школа тяньтай сформировалась в Китае в VI в. Главным идеологом школы был Чжи И (538-597)¹, который разработал для нее основополагающие доктринальные положения. Широкое распространение тяньтайское учение получило в Японии (яп. тэндай). Эта школа стала могущественным буддийским объединением в хэйанский период и на протяжении нескольких веков непосредственно влияла на внешнюю и внутреннюю политику страны.

После упадка старых буддийских школ на роль преемника тяньтайской традиции в условиях камакурского режима претендовала секта нитирэн, названная по имени ее основателя. Нитирэн (1222-1282) был одной из ярких личностей японского средневековья, он реформировал некоторые стороны догматики, разработанной его предшественниками. Однако основные тяньтайские идеи остались без сколько-нибудь существенных изменений и составляют органическую часть нитирэновского учения. К ним относится и учение о бытии. Сам Нитирэн считал его настолько важным, что написал несколько трактатов, разъясняя его суть, хотя оригинальные сочинения китайских патриархов тяньтайского буддизма были хорошо известны в Японии. В одном из своих основных произведений - трактате "Кандзин-но хондзон сё" - Нитирэн подчеркивал, что доктрина о сущности бытия "есть конечное и высшее учение" тяньтайского буддизма /1, с. 285/.

Тяньтайской философской традиции уже почти полторы тысячи лет. По различным причинам это учение не получило такой извест-

ности, как чань, но тем не менее его влияние на японскую идеологию и культуру велико. Однако литература на европейских языках, в том числе на русском, об этой буддийской школе чрезвычайно скудна.

В настоящее время в Японии наблюдается усиление пропаганды учения Нитирэна рядом крупных общественно-религиозных организаций, и прежде всего обществами Сока-гаккай и Риссё косэй кай. Нитирэнизм является теоретическим фундаментом их доктрин и практической деятельности. И хотя нельзя отождествлять идеологию этих организаций с нитирэнизмом, очевидно, что в религиозных и философских построениях идеологов, например, Сока-гаккай, развиваются и толкуются в современном духе те же нитирэновские, а в конечном счете тяньтайские догмы.

В основе тяньтайской концепции бытия лежит представление о потоке дхарм, формирующем феноменальный мир, но это общеподлинное положение выносится за скобки и нигде не обсуждается. Непосредственным фундаментом учения о бытии стала махаянская доктрина о пустоте (яп. ку).

Кумараджива (343, или 344,-413), известный переводчик на китайский язык многих сутр махаяны и основных экзегетических трактатов /2, с. 342-343/, ввел термин "сёходзиссо" - "истинный вид всех дхарм", который стал китайским эквивалентом санскритского "дхармата", обозначающего общий субстрат дхарм. В его переводе трактата Нагарджуны "Махапраджняпарамита-шастра" (яп. "Дайтидорон") важнейшие признаки дхарм татха (яп. не - "таковость дхарм"), дхармата (яп. хоссё - "общий субстрат"), бхутакоти (яп. дзиссай - "их настоящее ежесекундное проявление") определяются как другие названия сёходзиссо ("Дайтидорон", XXXII. См. /3, с. 83/).

Несмотря на кажущееся различие явлений (яп. дзимоцу, досл. "дела и вещи") в пределах феноменального мира, они изначально неразличимы, т.е. недвойственны (яп. фуни), едино-такие (яп. итинё). В свою очередь, понятия "фуни" и "итинё" определяются термином "ку", который характеризует принципиальное единство всех дел и вещей. Таким образом, в конечном итоге истинный вид всех дхарм есть не что иное, как ку, т.е. один по своей сути. Причем это высший уровень единства дел и вещей, их абсолютное бытие, истинная реальность, не определяемые (т.е. безатрибутные) на профаническом уровне /3, с. 85-87/. Тяньтайская философия строилась на доктринах шуныявады в трактовках Кумарадживы, отразившейся в его переводах сутр и экзегетики. Так что общей теоретической основой тяньтайской концепции бытия явилось учение этой ведущей школы махаяны.

Данные идеи получают новое выражение и развитие в интерпретации "Сутры Лотоса Благого Закона" (санскр. "Саддхармапундрика-сутра", яп. "Мёхорэнгэ-ке") в переводе Кумарадживы, канонического текста для всех сект и школ тяньтайского направления. Логическим продолжением концепции ку явилось учение о едином пути спасения (санскр. экаяна, яп. итидзе, досл. "одна колесница"). Этот путь рассматривается как единственный истинно реальный путь в

¹ Посмертное имя Тяньтай-даши.

противоположность всем остальным, только кажущимся реальными путям, подобно тому, как ку — конечная реальность всех явлений, которая составляет единство явлений, несмотря на внешнее их различие.

Другим краеугольным камнем тяньтайской концепции бытия является учение о "трех телах будды" — одна из основополагающих доктрин догматики махаяны /4, с.329–331/. Здесь получила своеобразное развитие идея о дхармакайе — "теле в законе".

В тяньтайской модели бытия отчетливо выделяются два содержательных уровня. Первый — аналитический. Собственно на этом уровне и анализируется структура бытия как такового в его наполненности, но в абстрагированном от временного плана виде. Второй уровень связан с общепоступным учением о мгновечности.

На первом уровне функционируют три основных структурных компонента, которые в комплексе образуют вневременную модель бытия. Важнейший из них — так называемые "десять взаимопроникающих миров" (или "десять миров закона"). "Десять факторов сущности" и "три сферы существования" — два остальных.

Рассмотрим последовательно компоненты первого уровня.

Десять миров закона нужно понимать как десять состояний существования, а не как ограниченную в пространстве территорию. Обитая в бренном мире, человек находится в то же время в каком-либо из десяти миров, т.е. переживает определенное психическое состояние.

Десять миров закона — основные элементы бытия в тяньтайской концепции, и взаимоотношения между ними, т.е. структурные связи, рассматриваются в работах буддийских авторов этого направления наиболее часто. Со временем менялась конкретная наполненность каждого мира, но их общее взаимоотношение оставалось прежним.

Миры закона описываются в тяньтайских сочинениях в строго иерархическом порядке, что обусловлено рядом причин.

1. Мир ада (дзигоку-кай). Состояние конкретного мучения, переживаемого человеком. Общепоступная традиция различает восемь уровней, или, если воспользоваться христианской терминологией, кругов ада, самый нижний из которых ад Авичи (яп. Аби-дзигоку). В сутрах махаяны довольно много и подробно говорится об аде как неминуемом наказании за недолжные, с точки зрения буддизма, деяния, связанные с нарушением заповедей, и прежде всего совершением "пяти преступлений против закона". В экзегетической литературе рассуждения об аде основывались на текстах сутр, и, естественно, в зависимости от принадлежности к той или иной школе буддийские теоретики по-разному интерпретировали их, как и неодинаково оценивали тяжесть грехов, за которые оказываются в аду.

В сочинениях тяньтайских классиков главной причиной попадания в мир ада, причем на самый нижний уровень, считается клевета на закон, извращение закона. Под этими определениями подразумевается отрицание превосходства "Сутры Лотоса Благочина" над всеми другими сутрами и неверие в учение, в ней заключенное. В "Хоккэ-кэ" говорится, что если человек не вера порочит эту сутру,

то тем прерывает в себе семя будд всех миров. Кроме того, когда такой человек заканчивает жизнь, то вступает в ад Авичи /5, с.17/.

Нитирэн и его последователи резко повысили функциональную значимость вины за клевету на закон как причины переживания врагами истинного закона наиболее мучительного состояния. Нитирэн всю жизнь последовательно боролся с японскими буддийскими сектами своего времени, приверженцам которых, и в первую очередь адептам амидаизма, грозил адом Авичи как неминуемым наказанием за неприятие истинного закона. Это обстоятельство предопределило подход к оценке причин деяний, приводящих в ад. Самой тяжелой виной стала, по Нитирэну, именно клевета на закон и на "Сутру великой Колесницы". Следует, правда, иметь в виду, что учение махаяны Нитирэн свел практически к четырем сутрам — трем частям "Сутры Лотоса Благочина" и "Нэхан-гэ". Развивая тезис о вине за клевету на закон, Нитирэн пришел к заключению, что пять преступлений против закона не являются преступлениями, если совершаются ради защиты или пропаганды "Лотосовой сутры". Этот вопрос подробно разбирается в "Риссё анкоку-рон", и на основании сутр (главным образом "Нэхан-гэ" и "Нинно-гэ") доказывается, что убийство иччхантов, т.е. тех, кто лишен веры в закон, а точнее говоря, в чудесное значение "Хоккэ-кэ", отнюдь не нарушение заповедей.

Первый из десяти структурных компонентов модели бытия постоянно фигурирует в сочинениях Нитирэна, что диктовалось задачами активной борьбы против буддийских сект. Естественно, что мир ада является в его проповедях и писаниях антитезой миру будды как полярная противоположность первому состоянию. Правда, здесь имеется одна тонкость, которая в определенной степени меняет сложившееся впечатление и показывает известную противоречивость во взглядах Нитирэна. Но об этом речь пойдет ниже.

2. Мир голодных духов (гаки-кай). Состояние, когда существование человека определяется рядом низменных, с точки зрения буддизма, желаний, почему их и сравнивают с голодными духами. Ссылаясь на сутру "Сёбонэн", Нитирэн выделяет следующие причины попадания в этот мир: гурманство, убийство животных ради потребления их мяса в пищу, эгоизм в отношении различных яств (муж не делится с женой и детьми, жена не делится с мужем и детьми), стремление к личной выгоде, продажа разбавленного водой вина, приобретение вещей обманом, вырубание деревьев в роще, где проживают монахи, объединенные в сангху /6, с. 1226–1227/. Голодные духи пожирают человека, который, как правило, не знает, кто является его поводырем в этом мире и какие наказания ждут его в следующем перерождении.

Однако в мир голодных духов попадают и за клевету на закон. Нитирэн восклицает: "Люди хорошо знают, что на путь, ведущий к миру голодных духов, попадают из-за таких преступлений, как скупость, алчность, воровство, но как часто приходится бояться, что, не будучи знатоками закона, они не знают, что добрые мужи, чуждые скупости, алчности и остальных пороков, из-за знакомства с людьми, порочащими закон или почти порочащими закон, и веры в

значение их проповедей попадают на путь, ведущий в мир голодных духов" /6, с.1227/.

3. Мир скотов (тикусё-кай). Состояние, когда человеком руководят исключительно животные инстинкты. Чувственные желания являются единственным стимулом его существования. Именно поэтому того, кто находится в данном мире, сравнивают со скотом, лишенным разума и, следовательно, не имеющим возможностей и способностей осмыслить, что он есть на самом деле. В мир скотов попадают также за клевету на закон /6, с.1227/.

Рассмотренные состояния объединяются в особую группу, называемую тремя плохими мирами. Нитирэн, как и другие буддийские авторы, чаще всего ссылаются на все три плохих мира сразу или только на ад Авичи. Этим, очевидно, и объясняется недостаточное внимание к миру голодных духов и миру скотов.

4. Мир демона Ашуры (Сюра-кай). Состояние агрессивности, когда человек охвачен желанием быть всегда и во всем первым. Он последовательно подавляет других, подчиняясь единственному желанию – доказать собственное превосходство. В качестве характеристики этого мира Нитирэн приводит слова Чжи И из его трактата "Мо-хэ чжигуань" о том, что если в голове такого человека есть думы, то это непрекращающиеся "намерения превзойти всех из людей ниже его, он смотрит с пренебрежением, подобно тому, как орел глядит с высоты во время полета" /6, с.1227/. Такие люди похожи на воинствующего демона Ашуру, по имени которого этот мир получил свое название.

Иногда первые четыре мира объединяют в группу четырех плохих миров.

5. Мир человека (нин-кай). Естественное состояние человека, когда он добросовестно занимается повседневными делами. Или, как говорит Нитирэн, соблюдает "пять заповедей" и следует "трем подчинениям" /6, с.1227/. Правда, необходимо сделать оговорку: буддийские авторы имеют в виду не любого человека, а мирянина, верящего в закон и поддерживающего сангху – в данном случае соответствующие секты тьянтайского направления.

6. Мир неба (тэн-кай). В мире неба выделяются два уровня /6, с.1227/: небо мира желаний и небо мира форм и мира без форм. В мир первого неба попадают благодаря выполнению "десяти хороших заповедей", в мире второго неба можно оказаться, лишь отделившись от пошлости, страданий и препятствий земного характера и совершив чистые деяния /6, с.1227/, под которыми подразумевается, если говорить о тьянтайском буддизме, поддержка сект этого направления.

Перечисленные шесть миров образуют группу состояний, в кругу которых совершаются перерождения обыкновенного человека. Три плохих мира и четыре плохих мира – подгруппы, входящие в шесть миров. Следующие четыре мира противопоставляются первым шести в том смысле, что существа, находящиеся в них, вышли из круга перерождений обыкновенного человека.

7. Мир слушающих голос (сёмон-кай). Состояние, в котором

находится человек, слушающий голос учителя, проповедующего закон. Первоначально слушающими голос – шраваками – называли учеников Будды; позднее значение этого термина несколько расширилось, но наличие биньма "учитель – ученик" имелось в виду всегда. В махаяне шраваков относили к приверженцам малой Колесницы, и во многих сутрах (например, "Кэгон-кё", "Дайдзицу-кё", сутрах о праджня-парамите) им решительно отказывалось в возможности когда-либо стать буддами.

Обычно шраваков делят на четыре типа. Первые два – миряне обоих полов, соблюдающие пять заповедей и признающие такие основополагающие догматы буддизма, как всеобщность страдания, непостоянство мира, отрицание "я" /6, с.1229/. Другие два типа – монахи и монахини, которым необходимо выполнять множество предписаний (мужчинам соблюдать 250 заповедей, женщинам – 500), хотя требуемые от них познания в буддийском учении не намного превосходят по объему специальные знания, которые должны усвоить миряне (см. /6, с.1229/).

8. Мир самостоятельно идущих к просветлению (энгаку-кай). Это мир стремящихся к нирване без чьей-либо помощи – пратьекабудд (санскр. pratyekabuddha). Пратьекабудды ни с кем не делятся опытом достижения спасения, что противоречит идее помощи другим, столь характерной для махаяны. Таким образом, пратьекабудда не может быть ни учеником, ни учителем, и в этом его принципиальное отличие от шравака. Как и шраваки, пратьекабудды считались представителями малой Колесницы; большого различия между теми и другими в махаяне не делалось. Но тем не менее, обвиняя пратьекабудд в эгоизме, махаянисты ставили их выше шраваков с точки зрения приближения к просветлению, хотя им отказывалось в возможности достичь состояния будды.

Нитирэн, как и другие авторы, выделяет две группы пратьекабудд: первые постигают путь просветления в присутствии Будды в облике человека, хотя не являются его учениками и не слушают его, вторые – в мире без Будды, смотря на летящий по ветру цветок и падающий лист, познают страдание, "ку", непостоянство, отсутствие "я"... » /6, с.1230/.

9. Мир бодхисаттвы (босацу-кай). Состояние, полярно противоположное состоянию пратьекабудды. Если последний символизирует, по мнению представителей махаянских течений буддизма, эгоизм, то единственное желание бодхисаттвы – привести "обыкновенного человека" к просветлению. Бодхисаттва сознательно жертвует собственным благополучием ради спасения человечества: "Он среди обыкновенных людей шести миров, пренебрегая собой, сосредоточивает все внимание на других людях, на плохое направляет хорошее, его мысли отданы другим" /6, с.1230/.

Бодхисаттва обязан дать четыре клятвы: 1) спасти, т.е. привести к просветлению, бесчисленное количество людей; 2) уничтожить бесчисленные заблуждения тех, кто не просветлен верой в закон Будды; 3) изучить все бесчисленные учения Будды; 4) самому стремиться к совершенному просветлению, т.е. состоянию будды. В тьян-

тайском направлении клятвы интерпретировались с точки зрения культа "Сутры Лотоса Благого Закона", на чем особенно настаивал Нитирэн.

Бодхисаттва обязан следовать шести парамитам: 1) оказывать материальные и духовные благодеяния нуждающимся в них, 2) придерживаться заповедей, 3) иметь совершенное терпение, 4) стремиться к цели с полной отдачей сил, 5) предаваться размышлению о просветлении и 6) иметь совершенное – насколько это возможно для бодхисаттвы – знание о сути явлений.

Понятие "бодхисаттва" было тщательно определено и описано. О сущности бодхисаттвы можно судить по многочисленным обязательствам, которые он брал на себя. Помимо четырех клятв и шести парамит имеется еще ряд условий, выполнение которых дает право носить этот титул.

Учение о бодхисаттве было разработано теоретиками махаяны, хотя сам термин употреблялся и в раннем буддизме /7, с.219–220/. Оно стало одним из главных разграничительных признаков двух основных направлений в буддизме – махаяны и хинаяны. Выделялось несколько групп бодхисаттв, однако тяньтайские философы наиболее высоко ставили так называемых "бодхисаттв, выпрыгнувших из-под земли", – таких же вечных, как и будда. Кстати говоря, Нитирэн считал себя манифестацией одного из них – Вишиста-чаритры (яп. Дзёгё-босацу). Другие бодхисаттвы, достигшие этого ранга в результате общения с Буддой Шакья-муни во время его деятельности в качестве учителя в образе человека, не считаются истинными, а рассматриваются в тяньтайской экзегетике как "временно появившиеся".

10. Мир будды (бук-кай). В этом мире открываются все законы бытия, прошлое, настоящее и будущее, происходит освобождение от страданий, так как преодолеваются привязанности ко всем желаниям. Забегая вперед, скажем, что сущность просветления в тяньтайской трактовке сводится к осознанию себя буддой-в-потенциале. Указанные определения являются основой дальнейшей разработки и конкретизации образа будды.

Сравнивая нитирэновскую трактовку содержания десяти миров с современной их интерпретацией, легко заметить, что доминирующие характеристики миров ревизии не подвергались, несмотря на различную конкретизацию общих принципиальных положений.

Мир будды пронизывает все остальные миры и объединяет их в себе, подобно тому как истинный закон объединяет в себе приближенные истины. Поэтому в мире будды скрыт мир ада (и все остальные миры); мир ада, в свою очередь, несет в себе мир будды (как, впрочем, и другие восемь миров).

Первый этап построения модели бытия в тяньтайском буддизме – установление общего количества структурных элементов с учетом закона взаимопроникновения. Поскольку каждый мир существует как таковой и одновременно как комплекс всех десяти миров, то в сумме получается десять по десять, т.е. всего сто миров (яп. хяккай).

Обоснование концепции взаимопроникновения десяти миров (дзикай-гогу) всегда было трудной задачей для адептов тяньтайского направления. Оно строилось на соответствующей интерпретации текста "Лотосовой сутры" и поэтому требовало обоснования такой интерпретации, так как в самой сутре ни о десяти мирах, ни об их взаимопроникновении ничего не говорится. Фундаментальное значение этой концепции для тяньтайской философии заставляло искать все новые методы убеждения в ее истинности. Теоретической основой доказательств являлась все та же идея о только кажущемся, внешнем различии всех дел и вещей, в данном случае десяти состояний. В спорах с оппонентами сложилась система аргументации, способная, по мнению тяньтайских авторов, удовлетворить самые строгие требования.

Наличие десяти миров в живом существе – относительно близкая для представителей других буддийских направлений сторона тяньтайской концепции бытия и поэтому детальному обсуждению в сочинениях Нитирэна не подвергалась. Ее рассмотрение ограничивалось конспективным изложением: «Спрашивают: "...Ведь когда видишь чужие лица, то за исключением только мира человека других миров не видишь. И с собой то же самое. Как же в это поверить?" Отвечаю: "Когда смотришь в чужие лица, то иногда видишь радость, иногда – гнев, иногда – спокойствие, иногда проявляется алчность, иногда проявляется глупость, иногда – лень. Гнев – это мир ада, алчность – это мир голодных духов, глупость – мир скотов, лень – мир Ашур, радость – мир неба, спокойствие – мир человека. В цвете и выражении чужого лица проявляются все шесть миров. Хотя четыре святых мира скрыты и не проявляются, если обстоятельно их поискать, то они обнаружатся"» /1, с.293/.

Гораздо сложнее обстояло дело с доказательствами взаимопроникновения десяти миров. Трудность в доказательстве истинности данной концепции заключалась в убедительности ответа на два важных вопроса. Прежде всего не все китайские и японские школы принимали тезис о присутствии мира будды в других мирах. Для буддизма махаяны характерно обожествление Шакья-муни. Будда вместе с пантеоном богов и других неземных существ, которые истолковывались как защитники закона, противопоставлялись обыкновенному человеку (такое противопоставление типично для всех мировых религий). Поэтому совмещение Будды и человека в одной плоскости и тем более органическая взаимосвязь между ними не могли не шокировать адептов буддийского учения, и оппоненты тяньтайского направления задавали, с их точки зрения, вполне резонный вопрос: "Глава Учения Почитаемый Шакья... будда, уничтоживший три заблуждения. Он – царь десяти сторон света, повелитель всех бодхисаттв, двух колесниц, людей и богов. Когда он идет, слева ему прислуживает Индра, справа ему прислуживает Брахмадева, позади него толпятся четыре группы, восемь групп, впереди прокладывает путь Ваджрахара. Будда проповедовал восемьдесят тысяч учений закона и делал всех рожденных способными получить освобождение от рождений. И каким же образом этот Будда может существовать в нас – обыкновенных людях?" /1, с.298/.

Подобная точка зрения подкреплялась ссылками на многочисленные сутры и экзегетическую литературу, где принципиальное различие между Буддой и обыкновенным человеком под сомнение не ставилось. Нитирэн подробно описывает возражения несогласных с тяньтайской доктриной и признает, что понимание тяньтайской концепции бытия и философии этой школы вообще самая большая трудность /1, с.298–302/. Противники тяньтайской концепции, как считает Нитирэн, с одной стороны, опираются только на предшествующие сутры, в которых запечатлены учения, лишь приближающиеся к истинному. С другой стороны, те, кто апеллировал к "Лотосовой сутре", говоря об отсутствии в ней какого-либо упоминания о десяти взаимопроникающих мирах, не доросли до восприятия сокровенной сути закона.

«Будда, растолковывая это положение, – говорит Нитирэн, – отмечает: "То, что я проповедовал, проповедую и буду проповедовать – самое трудное для веры, самое трудное для понимания"... В тексте сутры ("Сутра Лотоса Благословенного Закона". – А.И.) ясно говорится о десяти взаимопроникающих мирах. Говорится: "Становясь человеком, я желаю открыть знание и Глаз Будды. Тяньтай, услышав текст этой сутры, сказал: "Если бы у людей не было знания и Глаза Будды, то как же можно было бы рассуждать об открытии их? Действительно, нужно знать, что знание и Глаз Будды скрыто существуют в людях. Чжан Ань-даши говорит: "Если бы в людях не было знаний и Глаза Будды, то как же можно было бы открыть просветление! Если у бедной женщины нет шкатулки с сокровищами, то как же ей на них покажешь?"...» /1, с.303,304/.

Нитирэн столкнулся и с еще одной серьезной проблемой. Необходимо было отвести упреки в неавторитетности тяньтайских учителей и, следовательно, в их неправомерности претендовать на роль преемников истинного закона Шакья-муни. Кроме того, критики тяньтайского направления указывали, что такие столпы махаяны, как Ашвагхоша, Васубандху, Нагарджуна, а также известные учителя китайских южных и северных буддийских школ ничего не говорили в своих сочинениях о догмах, которые Чжи И выставлял за истинные.

Для адептов тяньтайской школы характерна тенденция связывать свое учение непосредственно с именем Шакья-муни. Поэтому для Нитирэна было вполне естественным заявить: «...в течение более чем тысячи пятисот лет со дня ухода Будды имелось только три человека, которые впервые осознали этот истинный закон. Эти трое – а именно Шакья-муни из Лунной страны, Чжи Чже-даши (т.е. Чжи И. – А.И.) из Чина-Стханы, Дэнгё-дайси из Японии – святые "внутренних книг"» /1, с.305/.

Вторым структурным компонентом тяньтайской модели бытия является учение о десяти факторах сущности (яп. дзюндзэ).

Как отмечает Д. Икэда, "десять факторов характеризуют каждый из десяти миров в каждом мгновении жизни данного мира. Именно посредством этих факторов миры проявляют себя. Другими словами, десять факторов являются условием существования всех существ и присущи всем вещам" /9, с.40/.

Тяньтайская традиция рассматривает десять факторов сущности в следующем порядке.

1. Форма (нёдзэ-со) – внешнее выражение явления. Например, страдание – характеристика ада, радость – атрибут мира неба.

2. Природа (нёдзэ-сё) – внутреннее свойство, природа, естество явления. Например, ум, сосредоточенность на изучении чего-либо – фактор сущности мира слушающих голос с точки зрения внутреннего свойства, природы последнего. Таким образом, форма есть выражение природы, т.е. внутренне присущего свойства.

3. Субстанция (нёдзэ-тай) – синтез со и сё /3, с.89/. Этот фактор может быть проиллюстрирован на примере живого существа, внешность которого олицетворяет форму, а духовная структура – природу /9, с.40/.

4. Сила (нёдзэ-рики) – внутренняя сила, потенция. Это понятие охватывает как физическую, так и духовную (моральную) силу.

5. Действие (нёдзэ-са). Соотносится с понятием "сила". Действие – проявление потенции. Однако, как указывает Д. Икэда, "в некоторых случаях потенциальная сила велика, но действие как ее результат может не проявиться. Более того, манифестация потенциальной силы в форме действия может вылиться в позитивные ценности или в негативные антиценности" /9, с.41/.

6. Внутренне присущая причина (нёдзэ-ин) – фактор, присущий каждому явлению и составляющий его причинную потенцию. "Ин – не элемент прошлого, а всегда элемент жизни в настоящий момент" /9, с.41/.

7. Внешняя причина (нёдзэ-эн) – фактор, активизирующий ин. Соотношение между нёдзэ-ин и нёдзэ-эн иллюстрируется таким образом: какой-либо плод обязан своим созреванием семени, несущему причинную потенцию роста (т.е. ин), и внешним факторам – почве, погоде и т.п. (т.е. эн).

Комбинация ин и эн (иннэн) является одной из главных категорий буддийской философии. Уже на ранних этапах развития учения основополагающим, а по мнению некоторых исследователей /10, с. 88/ первоначальным и единственным, философским принципом была идея всеохватывающей причинности, легшая в основу так называемой "теории зависимого происхождения". Суть ее заключается в утверждении взаимной причинности появления всех вещей и возникновения всех явлений. С этой точки зрения нёдзэ-ин и нёдзэ-эн – наиболее фундаментальные понятия в системе тяньтайских нёдзэ.

8. Скрытый результат (нёдзэ-ка) – результат действия внутренне присущей и внешней причин, причем еще не проявленный.

9. Явный результат (нёдзэ-хо) – внутренне присущая причина (ин), активизированная внешней причиной (эн), порождающая скрытый результат (ка), который неизбежно ведет к явному результату (хо). Между внутренним развитием скрытого результата и его проявлением возможен разрыв во времени, но каким бы коротким или долгим он ни был, явный результат будет налицо. Другими словами, явный результат – характеристика сочетания внутренне присущей причины и скрытого результата /9, с.42/. Если проиллюстрировать

последовательную зависимость названных ин – эн – ка – хо, продолжая аналогию с созреванием плода, то увидим такую картину. Плод, выросший из семени (которое является внутренне присущей причиной его роста, т.е. ин) под действием внешних факторов (почвы, влаги, погоды и т.д., т.е. эн), активизировавших ин, обладает определенными признаками (всем, что позволяет говорить о нем как о спелом плоде), т.е. скрытым результатом – ка, этот скрытый результат проявляется в явном результате посредством внешнего вида, величины, вкуса, которые познаются извне. А это и есть хо.

10. Фактор крайнего предела начала и конца (нёдзэ-хоммацу-кукёто). Начало и конец – все факторы сущности вместе взятые. Крайний предел следует понимать как квинтэссенцию категории "дзэ-нюдзэ" как таковой. В вольном переводе нёдзэ-хоммацу-кукёто означает наиболее общее, генеральное условие существования всех дел и вещей, вбирающее в себя частные условия (нёдзэ).

Итак, функциональное значение десяти факторов сущности заключается в определении общих условий формирования потока дхарм, образующих мир закона, а конкретно уровень материи и сознания (сикисин) и уровень причины и следствия (инга). Десять факторов сущности составляют, если так можно выразиться, структурные основы содержательного и причинного планов каждого мира.

Десять факторов сущности имманентны каждому из десяти по десяти миров, поэтому вторым этапом построения модели бытия тьянтайские авторы считают распределение десяти факторов по мирам закона. В результате знак этого этапа – выражение "сто миров – тысяча нёдзэ" (хьяккай – саннё дзэ), т.е. тысяча проявлений десяти взаимопроникающих миров.

И наконец, третий компонент тьянтайской модели бытия – три сферы существования (сансэкэн). В трех сферах существования, т.е. на трех возможных уровнях реального бытия, проявляются десять миров.

1. Сфера пяти скандх (гоон-сэкэн). Как отмечает О.О. Розенберг, на скандхи разделяется "вся совокупность карм (дхарм. – А.И.), входящих в субстрат данной личности, живущей во времени, т.е. и те элементы, которые появились, и те, которые появляются и появятся когда-нибудь в будущем" /2, с.135/.

Буддийская философия различает пять групп дхарм, объединенных в скандхи:

а) сики-ун. "Элементы, на которые сводятся явления, относящиеся к чувственности... видимое, слышимое, осязаемое и т.д., и органы чувств – зрительный, слуховой и т.д., которыми воспринимаются материальные предметы внешнего мира" /9, с.131/;

б) сики-ун – дхармы, обуславливающие осознание явлений;

в) дзю-ун – дхармы, обуславливающие эмоциональное восприятие, которое может быть трех видов: приятное, неприятное и безразличное;

г) со-ун – дхармы, благодаря которым становится возможным различение явлений по их индивидуальным признакам;

д) кё-ун. По выражению О.О. Розенберга, это "элементы-дви-

гатели" /9, с.189/, которые организуют и направляют действия других дхарм.

Все признаки десяти миров реализуются в каждой скандхе, являясь причиной их своеобразия.

2. Сфера существования живых существ (сюдзё-сэкэн). Пять скандх образуют в комплексе поток драм, составляющий то, что можно определить как живое существо, личность. Естественно, что каждое живое существо находится в каком-либо из десяти миров.

3. Сфера окружения (кокудо-сэкэн). В буддийской философии термином "кокудо" обозначают среду обитания живых существ, точнее говоря, окружение живого существа и взаимоотношение между ним и тем, что его окружает.

Первые две сферы тьянтайские авторы определяют термином "сёхо", а сферу окружения – "эхо" и особо подчеркивают их неразделимость (эсё-фуни). Такое понимание взаимоотношений между индивидуумом и внешним миром находится в русле общеподдйской трактовки личности, отрицающей реальность индивидуального "я". Личность в буддизме включает в себя и то, что она осознает и переживает, т.е. окружающий мир /2, с.66–67/. Так что три сферы существования связывают воедино внешний и внутренний миры. Концепция "диккай гогу" распространяется на все бытие: уровень непосредственно дхарм, а также конституируемые ими живое существо и его окружение.

Отсюда следует чрезвычайно важный для тьянтайской концепции бытия вывод: то, что десять взаимопроникающих миров охватывают и сферу окружения, ведет к факту признания вездесущности жизни, т.е. отсутствия принципиального различия между живыми существами и неживой природой.

Жизнь, таким образом, развивается в двух формах – чувственной (удзё) и нечувственной (хидзё). Чувственная форма всегда содержит в себе элементы нечувственной. Последняя, в свою очередь, всегда несет в себе потенциально чувственные элементы. С этой точки зрения рассматривается и жизнь обыкновенного человека. В таком случае, пользуясь терминологией Д.Икэда /9, с.32/, можно сказать, что рождение, жизнь и смерть человека являются соответственно жизнью-в-рождении – появление в этом мире, жизнью-в-жизни – существование в этом мире и, наконец, жизнью-в-смерти – исчезновение из этого мира и переход в жизнь-в-потенции. Данное положение подкрепляется тезисом о неразделимости материи (досл. плоти) и сознания (сикисин-фуни).

В результате тьянтайские философы пришли к выводу, что жизнь всепроникновенна и вечна, т.е. существование человека безначально и бесконечно. В обоснование данного положения, которое не могло не встретить критику, Нитирэн ссылается на сочинения тьянтайских классиков: «Сомневаясь, говорят: "Из каких текстов узнали о двух аспектах причины и следствия, характеризующихся десятью факторами сущности в сфере трав и деревьев?" Отвечаю: "В пятой цзюани "Ижигуань" говорится: "Сфера окружения также пронизана десятью мирами закона"» /1, с. 288/.

Известно, что Мяо Лэ говорил: «Форма» существует только /относительно/ плоти. Природа существует только /относительно/ сознания. Что касается субстанции, силы, действия, внешней причины, то /они/ имеют смысл /относительно/ плоти и сознания вместе /взятых/. Внутренне присущая причина существует только /относительно/ сознания, явный результат – только /относительно/ плоти //1, с.286/.

Поэтому сфера трав и деревьев, т.е. сфера окружения, несет в себе потенциальное сознание, т.е. элементы удзё. И Нитирэн заключает: «Если не допускать существования причины и следствия, /касающихся/ плоти и сознания у трав и деревьев, то не было бы смысла поклоняться образам, /представляющим собой/ деревянные /скульптуры/ и живописные изображения» /1, с.288/.

Построение модели бытия завершается выявлением всех возможных проявлений десяти взаимопроникающих миров, общее число которых оказывается равным трем тысячам (т.е. по тысяче проявлений на каждую сферу существования). Итак, законченное выражение тяньтайской модели бытия – «три тысячи (проявлений) в одно мгновение (мысли)» (итинэн-сандзэн) – проявление в единичный кратчайший отрезок времени всех аспектов десяти миров закона.

Различие между вторым и третьим этапом построения модели бытия, по словам Нитирэна, заключается в том, что «сто миров – тысяча нё дзэ – ограничиваются мирами чувственной /формы существования/. Итинэн-сандзэн охватывает /миры/ чувственной и нечувственной /форм существования/» /1, с.287/.

Смысл тяньтайской трактовки бытия сводится в итоге к доказательству фундаментального положения о наличии будды во всех проявлениях феноменального мира.

В «Цзинби лунь» говорится: «А именно в любой травинке, любом дереве, любом камешке, любой пылинке – во всем имеется природа будды, во всем существуют причина и следствие. В них кроются деяния и мудрость, раскрывающие природу будды» /1, с.288/.

В результате анализа тяньтайской модели бытия мы, как нам кажется, имеем основание говорить о замене тяньтайскими философами понятия «ку» другим. Принципиальное единство явлений феноменального мира обуславливается уже не наличием безатрибутного (следовательно, нейтрального) субстрата, а миром будды, который есть наивысший и абсолютный уровень бытия. В этом смысле и нужно понимать заявление Нитирэна о том, что девять миров именно и есть мир будды, мир будды именно и есть девять миров //11, с.107/. Таким образом, истинный вид всех дхарм характеризуется уже не понятием «ку», а понятием «буккай», имеющим положительное содержание. В функциональном отношении эти категории тождественны, так что замена понятий, предложенная тяньтайскими авторами, свидетельствует о дальнейшем развитии центральной идеи школы мадхьямиков – шуньявадинов. Заметим, что в тяньтайской периодизации деятельности Будды Шакья-муни в образе человека проповеди о пустоте относятся к четвертому, т.е. предпоследнему, периоду. Сокровенную суть закона Будда, согласно буддийской традиции, открыл в пятый период. Значит, при классификации учений пустота рассматривалась как под-

готовительная доктрина, и нужно было сделать еще один шаг для восприятия учения итинэн-сандзэн. Как видим, исключение пустоты из истинного закона произошло отнюдь не случайно. Тяньтайские авторы, отталкиваясь от этой доктрины, разработали новое понимание конечного абсолюта, которое наилучшим образом соответствовало идее о едином пути спасения.

Все рассуждения о бытии подготавливали почву для разработки сотериологического аспекта тяньтайского учения.

Так как элементы «буддства» присутствуют в латентном состоянии в каждом моменте жизни как в чувственной, так и в нечувственной форме ее проявления, то любому из нас остается только реализовать имеющуюся потенцию, в каком бы из миров мы ни находились. Необходимо выявить состояние будды, и спасение будет обеспечено. Рассмотрение сотериологии тяньтайского буддизма выходит за рамки настоящей работы, однако заметим, что Нитирэн, по сравнению со своими предшественниками, уделял неизмеримо большее внимание как раз методам выявления таких элементов. В учении Сока религиозной практике, направленной на спасение, также уделяется исключительно большое внимание.

Утверждение о присутствии будды-в-потенции во всех без исключения проявлениях жизни в чувственной и нечувственной формах снимает противопоставление между обычным, профаническим, и абсолютным бытием, т.е. сансарой и нирваной. Тяньтайское учение генетически восходит к учению о пустоте, а ведь именно Нагарджуна первым заявил о принципиальном тождестве сансары и нирваны, или эмпирического и абсолютного истинно-сущего. Эта идея составляет основоположение знаменитой «Саддармапундарика-сутры». В главе II этой сутры говорится, что «искони все дармы спасены... т.е. дармы, находящиеся в процессе бытия, это все-таки те же абсолютные дармы» /2, с.251/. Тяньтайская же догматика, как мы знаем, базируется именно на этой сутре.

В философском плане тяньтайское понимание бытия исключает категорию небытия. И все другие школы махаяны делают это тем или иным образом. Бытие так же универсально, как и спасение. В этом, пожалуй, конечный итог нашего анализа концепции бытия одного из направлений махаяны.

Сходные идеи о будде как первооснове бытия развиваются в других буддийских школах (дзэн, сингон), хотя система доказательств здесь несколько иная. В христианской шатрической философии утверждалось «присутствие бога во всем сущем» /12, с.49/. Подобные примеры не единичны. Интерес мыслителей различных культурных регионов средневековья к проблеме органического единства абсолютно совершенного и реально-сущего был, очевидно, закономерен на определенном этапе становления мировых религий.

Литература

1. Кандзин-но хондзон сё. Цит. по: Нитирэн-сю, Нихонно сисо, дай-ёкэн (Собрание сочинений Нитирэна. Сер. Идеология Японии. Вып. 4). Токио, 1969.

2. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
3. Тамура Е. Утюкан – сёходзиссо. Кодза Нитирэн (Миропонимание – истинный вид всех дхарм. Лекции о Нитирэне). Т.1. Токио, 1972.
4. Зелинский А.Н. Идея космоса в буддийской мысли. – В кн.: Страны и народы Востока. Вып. XV. М., 1973.
5. Дзюбокай мёинга сё. Цит. по: Нитирэн Сёнин дзэнсю (Полное собрание сочинений Святого Нитирэна /Под ред. Ямакава). Токио, 1922.
6. Риссе анкоку рон. Цит. по: Нитирэн Сёнин дзэнсю.
7. Тинидзе буккё го (Распространенная буддийская лексика)/Сост. Ю.Ивамото. Токио, 1972.
8. Мотан К. Нитирэн Сёнин-но сисо. – А. Кодза Нитирэн (Учение Святого Нитирэна – А. Лекции о Нитирэне). Т.2. Токио, 1972.
9. Ikeda D. Buddhism: the Living Philosophy. Tokyo, 1974.
10. Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы Древней Индии. М., 1975.
11. Сэндзисё. Цит. по: Нитирэн Сёнин дзэнсю.
12. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Е.А. Торчинов

ОПЫТ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

КИТАЙСКИХ ПЕРЕВОДОВ

“ВАДЖРАЧЧХЕДИКА-ПРАДЖНЯПАРАМИТА-СУТРЫ”

Изучение праджняпарамитских текстов представляется важным для уяснения учения махаяны. Если можно считать более или менее изученным тхеравадинский буддизм, на который исследователи (Рис-Дэвидс и др.) обратили внимание еще в прошлом веке, и дзэн-буддизм, который стал усиленно изучаться в этом веке, особенно со второй его половины (после распространения работ Д.Т. Судзуки), то философия “классической” махаяны до сих пор представляет собой terra incognita. Сказанное не означает, что нет работ, посвященных махаяне. Их очень много. Кроме ставших уже классическими трудов О.О. Розенберга, Ф.И. Щербатского, Е.Е. Обермиллера, Д.Т. Судзуки следует назвать работы Э. Конзе, Дж. Туччи, Г. Гюнтера. И тем не менее наши знания о махаяне во многом неполны и фрагментарны.

Что касается праджняпарамитских текстов, то ни один из них пока не опубликован на русском языке, мало работ по праджняпарамите, существуют пока лишь отдельные работы Л.Э. Мяля /1-3/.

Однако ясно, что без исследования праджняпарамитской литературы, и прежде всего без терминологического анализа каждого конкретного текста, изучение буддизма махаяны вряд ли может значительно продвигаться вперед.

В настоящей статье предметом изучения избрана китайская версия чрезвычайно популярной в странах распространения махаяны “Ваджраччхедика-Праджняпарамита-сутры”, известной в Европе как “Алмазная сутра”. Для синологии изучение этой сутры и праджняпарамитской литературы вообще представляет особый интерес, ибо праджняпарамитские тексты оказали большое влияние на формирование китайской буддийской традиции, а “Ваджраччхедика” является одной из самых популярных сутр в Китае, да и в других странах распространения махаяны.

Всестороннее исследование данного текста не входит в задачу данной работы и требует детального изучения санскритского текста, тибетских переводов, обширной комментаторской литературы и иных сутр праджняпарамиты. В настоящей статье ставится задача провести текстологический анализ китайских переводов сутры с целью выяснения изменений в осмыслении содержания сутры и сопоставления переводов с критическим изданием Э. Конзе санскритского текста сутры.

Тексты праджняпарамиты многократно переводились на китайский язык, и именно они сыграли первостепенную роль в становлении китайской буддийской традиции. Можно выделить три основных этапа в истории переводов: 1) ранний период, время до начала деятельности Кумарадживы (II-IV вв. н.э.); 2) классический период, время от Кумарадживы до Сюань Цзана (вторая половина IV-VII в.); 3) заключительный этап переводческой деятельности (VIII-начало XI в.).

Этапы переводческой деятельности являются как бы аналогами основных периодов формирования литературы праджняпарамиты в Индии, т.е. каждому этапу деятельности буддийских миссионеров в Китае соответствует определенная стадия становления индийской школы праджняпарамиты.

Э. Конзе /4, с.9/ выделяет следующие этапы создания праджняпарамитских текстов в Индии: 1) разработка основного текста, послужившая основой для дальнейшего развития техники переводов (около 100 г. до н.э. – около 100 г. н.э.); 2) расширение этого текста (100г. – около 300 г. н.э.); 3) создание коротких сутр и развернутых комментариев (300 г. – около 500 г. н.э.); 4) период тантрического влияния и соединения с магией (600-1200гг. н.э.).

Можно предположить вслед за Э.Конзе /4, с.14-15/, что первым основным текстом праджняпарамиты была “Аштасахасрика-Праджняпарамита-сутра” (“Праджняпарамита-сутра” в 8000 шлок). Большие праджняпарамитские сутры (в 18 000, 25 000 и 100 000 шлок) представляют собой, по существу, расширенный вариант “Аштасахасрики”, служат своеобразным пояснением ее учения.

Переводы именно этих текстов появились в основном в первый период переводческой деятельности буддийских миссионеров в Китае.

Юэжиче (индоскиф) Локакшема впервые перевел в 179–180 гг. н.э. "Аштасахасрику". Ее вариант в десять цзюаней называется "Сутрой об осуществлении пути" ("Дао син цзин"). В начале III в. другой ее перевод сделал Чжи Цянь. В 382 г. Дхармаприя и Чжу Фоянь перевели 13 глав "Аштасахасрики".

В первый же период Дхармаракша осуществил редакцию в 25 000 шлок "Панчавимшатисахасрики". Под названием "Сутра об испускании света" она была переведена Мокшалой и Чжу Шуланем. Этот перевод заново отредактирован в 304 г., разделен на 12 цзюаней и пополнен новой главой. Таким образом, первый период переводческой деятельности соответствует первому этапу оформления текстов праджняпарамиты в Индии.

На втором этапе из праджняпарамитской литературы переводились в основном малые сутры праджняпарамиты, прежде всего "Ваджраччхедика" и "Хридайя-сутра" ("Сутра сердца").

"Ваджраччхедика" рассматривается ниже. Что же касается "Сутры сердца", то в этот период она переводилась дважды: Кумарадживой (334–416) и Сюань Цзаном. Говоря о переводческой деятельности Сюань Цзана, нельзя не упомянуть его грандиозный труд по переводу 16 сутр праджняпарамиты, собранных воедино в так называемую "Махапраджняпарамита-сутру" ("Да божо боломидо цзин"), всего 600 цзюаней. Вообще второй период был плодотворным для формирования китайской буддийской традиции. Переводились и другие тексты праджняпарамиты. Во второй половине VI в. начинается составление китайских комментариев.

Третий период характеризуется постепенным уменьшением числа переводов праджняпарамитских текстов. Новые переводы уже мало влияют на сформировавшуюся буддийскую традицию в Китае. Среди переводов сутр праджняпарамиты следует упомянуть переводы, сделанные представителями тантрической школы, например Букуном (Амогхаваджрой). Из переводчиков нужно прежде всего назвать Цзиньган-чжи (Ваджрабодху), знаменитого путешественника И Цина, Дхармачандру, Праджню, Дхармаракшу и Вэй Цзиня. Дхармаракшей и Вэй Цзинем были сделаны последние переводы праджняпарамитских текстов. Основное внимание по-прежнему уделяется "Ваджраччхедике" и "Сутре сердца".

Особую роль в истории китайских переводов сыграли Кумараджива и Сюань Цзан. Переводы Кумарадживы легли в основу китайской буддийской традиции и имели большое значение для формирования китайского буддизма. Переводы Сюань Цзана весьма точны. По мнению О.О. Розенберга /5, с.42/, они написаны хорошим китайским языком, выгодно отличающимся от тяжелого слога прежних переводчиков. При этом нельзя недооценивать самые первые переводы, ибо первые переводчики буддийской литературы заложили основу методики переводов и буддийской терминологии на китайском языке. Некоторые исследователи /6, с.17/ считают их весьма несовершенными и "китаизированными", но подобная точка зрения, по существу, игнорирует их место в становлении буддийской литературы в Китае.

Перейдем к рассмотрению китайских переводов "Ваджраччхедика-Праджняпарамита-сутры" (у Кумарадживы, Бодхиручи и Парамартхи "Цзиньган божо боломи цзин"; у Дхармагупты "Цзиньган нэндуань божо боломидо цзин"; у Сюань Цзана и И Цина "Нэндуань цзиньган божо боломидо цзин").

В буддологической науке принято считать, что сутра была написана достаточно поздно, не раньше начала VI в. н.э. Такой точки зрения придерживается большинство европейских ученых. Однако японские буддологи /7/ считают возможным высказать иное мнение: "Ваджраччхедика" была написана очень рано, еще до Нагарджуны (I–II вв. н.э.). Эта точка зрения аргументируется следующим образом:

- 1) термин "шуньята" ни разу не упоминается в сутре;
- 2) последователи хиньяны называются сыновьями из хорошей семьи (шань нань цзы; kulaputra);
- 3) контраст между махаяной и хиньяной не строг в этой сутре;
- 4) комментаторы, жившие в IV–V вв., уже считали эту сутру авторитетным древним текстом и не сомневались в ее аутентичности.

Однако эти аргументы вполне могут быть оценены и с противоположной позиции.

1. Хотя термин "шуньята" и не упоминается в "Ваджраччхедике", тем не менее все учение сутры непосредственно связано с концепцией шуньяты. К идее шуньяты сутра приводит весьма гибко, используя разнообразные средства, что свидетельствует о том, что ко времени написания сутры эта идея была уже хорошо разработана. Отсутствие же самого термина может быть объяснено особенностями структуры текста и его назначением. Сутра скорее приводит к переживанию шуньяты, чем прямо называет ее.

2. Что касается утверждения, что в сутре хиньянисты называются "kulaputra", то, как правило, этот термин употребляется или как синоним слова "бодхисаттва", или же обозначает человека, "возымевшего мысль о бодхи" (фа пути синь чжэ).

3. Отсутствие ярко выраженного противопоставления хиньяны махаяне может быть объяснено и тем, что ко времени написания сутры махаяна окончательно утвердилась и полемика с хиньянистами стала излишней. Кроме того, махаяна никогда не боролась, в строгом смысле этого слова, с хиньяной и не отвергала ее, а только указывала на недостаточность учений хиньянистов, оценивала его как низшую ступень.

Архаты и в других праджняпарамитских сутрах считаются способными постигать учение праджняпарамиты и понимать смысл "совершенного и полного просветления", хотя и не достигать его /1, с.13/. Особое же подчеркивание мудрости Субхути и его проникновения в учение сутры может быть объяснено опять-таки тем, что полемика с хиньянистами перестала быть актуальной. Что касается учения о Будде, то, хотя термин "дхармака" употреблен в сутре только один раз, но имплицитно (в полном соответствии с характером текста) учение о Будде как о дхармаке в тексте, безусловно, присутствует.

4. Махаянисты никогда не считали сутры сочинениями, написанными в исторический период, отдаленный от времени жизни Будды Шакья-муни, ибо все сутры считались записью слов Будды¹.

Теперь имеет смысл обратиться к переводам на китайский язык. По существу, серьезных разночтений между ними нет. Нет также принципиальных отличий этих переводов от санскритского текста, изданного Э. Конзе /8/. Однако некоторые детали все же следует отметить.

Поздние переводы (Дхармагупты – 615 г., Сюань Цзана – 649 и 663 гг., И Цзина – 703 г.) менее свободны от повторений, гораздо ближе к санскритскому тексту, изданному Э. Конзе², чем ранние (Кумарадживы – 402 г., Бодхиручи – 509 г. и Парамартхи – 562 г.). Например, у Кумарадживы есть фрагмент: «О Превосходнейший в мире, родится ли истинная вера у существ, если они услышат такого рода речи?» Будда сказал Субхути: «Не говори так. Через пять сотен лет после кончины Так Приходящего (жулай, *tathagata*) будут придерживающиеся обетов, приносящих благо»³. У более поздних переводчиков этот фрагмент выглядит так же, как и в изданиях Э. Конзе: «Будут ли существа в последнее время после ухода Так Приходящего, в последующее длительное время, в последующие пять сотен лет, в период упадка правого закона, в период перелома, в которых проповеди этой сутры пробудят действительную мысль?» Далее в ответе Будда повторяет все эпитеты, относящиеся ко времени (перевод Дхармагупты)³. Этот и подобные фрагменты очень часто повторяются в сутре, поэтому по объему ранние переводы меньше поздних.

Далее, если в переводе Кумарадживы упоминаются пять «представлений – понятий» (сян, санскр. *saṃjñā*), из них четыре всегда вместе, то у других переводчиков число их не одинаково и не постоянно: у Бодхиручи и Парамартхи это те же пять сян, но не всегда вместе (у Парамартхи и Дхармагупты, правда, не совсем аналогичные переводы, но об этом ниже), у И Цзина они не постоянно вместе, у Сюань Цзана число их увеличено до десяти, причем, как правило, все они употребляются вместе. В переводе Сюань Цзана есть «представления – понятия», соответствующие санскритским *purusa* и *manaka*, а также «творец» и «мыслящий». Санскритское *sattva* он переводит как ю цин – «чувствующее».

¹ Тем не менее возможно, что сутра была написана и ранее IV в., в 200-х или 300-х гг. Ханаяма Сёю тоже склонялся к мысли, что время написания сутры 150–200 гг. н.э. /7/.

² Почти дословно совпадает с этим санскритским текстом перевод Дхармагупты.

³ Подобный отрывок, но с несколько более сокращенным набором эпитетов, по сравнению с переводом Дхармагупты, более расширенный и богатый повторениями, чем у ранних переводчиков, есть также у И Цзина и Сюань Цзана.

В тексте, изданном Э. Конзе, упоминаются те же *saṃjñā*, что и у ранних переводчиков, Дхармагупты и И Цзина, но не десять, как у Сюань Цзана.

В стихе «санскрита-дхармах» Кумараджива дает пять сравнений⁴, в то время как остальные переводчики – девять, как и санскритский текст. Есть и другие незначительные отличия. Думается, что переводчики не могли самовольно сокращать или увеличивать свой перевод по сравнению с источником, тем более что речь идет о тексте, который в некотором смысле можно назвать священным, хотя этот эпитет и не очень подходит к буддийской сутре. Вероятно, существовали различные редакции санскритского оригинала, которые и были использованы переводчиками. Это предположение подтверждается открытием Н. Чакраварти в 1913 г. гилгитского текста «Ваджрачхедики», наиболее раннего из всех известных – середина IV в. н.э., который Э. Конзе называет ранним источником, более прочих свободным от второстепенных повторений. Следовательно, существовали различные редакции санскритского текста сутры, разночтения в которых обусловлены эволюцией текста сутры. Можно предположить, что ранним китайским переводам соответствуют и более ранние редакции санскритского оригинала /4, с. 3–4/⁵. Поэтому китайский перевод Кумарадживы более интересен как отражающий наиболее раннюю (или одну из ранних) редакцию текста сутры.

Одна часть китайских терминов во всех переводах передавалась одними и теми же иероглифами, другая – разными. Соотношение транскрипции и переводов терминов показывает, что предпочтение всегда отдавалось последним, хотя заметно возрастание числа переведенных терминов над транскрибируемыми в поздних переводах, начиная с работ Дхармагупты. Из 42 основных терминов, общих для всех переводов, у Кумарадживы, Бодхиручи и Парамартхи по 28 переведенных (учитываются термины, частью транскрибируемые, например «парамита терпения»), у Дхармагупты – 34, у Сюань Цзана – 28, у И Цзина – 31 термин⁶. В поздних переводах переведенные термины более точно отражают санскритские понятия, чем в ранних (например, *saṃjñā* – сян – сян сянчуань).

Порой один и тот же термин транскрибируется во всех переводах, но по-разному. Например, *bhagavān* у Бодхиручи и Парамартхи транскрибируется «поцзяпо», а у Сюань Цзана и И Цзина – «боцзяфань». У Кумарадживы употреблено слово «ши цзун» («превосходнейший в мире»), которое соответствует санскритским *bhagavān* и *lokaṇyestha*. Возможно, это отражает возросшее мастерство пере-

⁴ По Э. Конзе – шесть, так как он переводит «паоин» не как «отражение пузырей», а как два слова – «пузырь» и «отражение».

⁵ Правда, Э. Конзе в отличие от самого Н. Чакраварти относит этот манускрипт к более позднему времени (V – VI вв. н.э.).

⁶ Из 42 терминов число полностью переведенных: у Кумарадживы – 22, Бодхиручи – 22, Парамартхи – 23, Дхармагупты – 28, Сюань Цзана – 24, И Цзина – 24.

водчиков, но скорее всего изменения в произношении слов, в результате которых старые транскрипции стали неудовлетворительными.

• Знакомство с двумя переводами Сюань Цзана (перевод сутры как самостоятельного произведения в 649 г. н.э. и как девятой части "Махапраджняпарамита-сутры" в 663 г. н.э.) показывает, что оба перевода практически одинаковы. Например, Сицзэ Бэнке (Япония) считает их одним и тем же текстом.

Таким образом, можно сделать выводы.

1. Все переводы отличаются друг от друга в деталях, причем наиболее краткий перевод Кумарадживы соответствует, по-видимому, наиболее ранним редакциям сутры. Большинство различий в китайских переводах обусловлено различиями в санскритских редакциях сутры.

2. Заметна тенденция увеличения числа переведенных терминов по сравнению с транскрибируемыми.

3. Изменения в транскрипции отражают фонетические изменения в китайском языке.

4. Переведенные термины в поздних переводах более адекватно отражают смысл санскритского слова, нежели переведенные термины в ранних переводах.

Однако разница в переводах терминов определяется скорее всего различиями школ буддизма, к которым принадлежали те или иные переводчики, ибо и первые переводчики обнаруживали прекрасное знание учения праджняпарамиты, составляя специальные пояснители — глоссы.

5. Исходя из ряда факторов и из наличия самого раннего манускрипта сутры, датируемого серединой IV в. н.э., можно предположить, что сутра была написана в III–IV вв. или даже во второй половине II в., но вряд ли раньше⁷. Для окончательного решения вопроса сейчас недостаточно данных, но имеющиеся сведения не противоречат подобному предположению.

Литература

1. Мялль Л.Э. Аштасахасрика Праджняпарамита (терминологический анализ санскритского и тибетского текстов). Автореф. канд. дис. М., 1973.
2. Мялль Л.Э. К буддийской персонологии. — В кн.: Труды по знаковым системам. Вып. V. Тарту, 1971.
3. Мялль Л.Э. Об одном возможном подходе к пониманию "Sūnyā-vāda", "Terminologia Indica". Тарту, 1967.
4. Conze E. The Prajnaparamita Literature. Hague, 1960.

⁷ Совершенно ясно, что в любом случае сутра написана после "Аштасахасрики" — последняя цитируется в ней. Нагарджуна она, по-видимому, не была известна, во всяком случае этот философ ее не комментирует.

5. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
6. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
7. Hanayama Shōyu. A Summary of Various Research on the Prajñāpāramita Literature by Japanese Scholars. — Acta Asiatica, bulletin of the Institute of Eastern Culture, Tokyo, 1966, vol. 10.
8. Conze E. Vajracchedikā Prajñāpāramita Sutra. — Senie Orientale Roma, Roma, 1957, vol. XIII.

А.А. Терентьев

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ СХЕМ ИНДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Обращаясь к исследованию неортодоксальных религий Индии, следует отметить, что пышно расцветшее в середине I тыс. до н.э. религиозное свободомыслие, которое подвергло сомнению догмы брахманизма, не было для Индии совершенно новым явлением. Следы скептицизма встречаются в индийской религиозной философии еще со времен "Ригведы":

Из чего возникло это мирозданье, создал ли /Кто его/ или нет?
Кто видел это на высшем небе,
Тот поистине знает. /А/ если не знает? /1, с.34/.

В "Упанишадах" сомнение фиксируется уже неоднократно: «Есть сомнение по отношению к умершему человеку. "Он существует", — говорит один. "Он не существует", — говорит другой» /2, S.270/.

Однако нас интересует не сам факт высказывания сомнения, а философские следствия его появления, выразившиеся в том, что некоторые индийские мыслители сочли существование гносеологических ситуаций с наличием неустранимого сомнения настолько фундаментальным, что, рассматривая их, решились отвергнуть обыденный принцип исключенного третьего и признать экзистенциальную реальность такого парадоксального явления, как одновременное существование и не-существование некоторых предметов.

Первыми (или одними из первых) сказать "существует и не существует одновременно" решились адживики, которые полагали, что к ряду объектов следует применять двойственные определения: "и душа и не-душа", "и мир и не-мир" и т.д. /3, p.275/. Если адживики считали возможным сказать, что нечто "и есть и не есть", то уже в "Ригведе" мы встречаем противоположное по форме высказывание: "Тогда не было ни сущего, ни не-сущего..." /1, с.34/.

Таким образом, индийское мышление к VI–IV вв. до н.э. зна-

ло по крайней мере четыре способа описания реальности. Схема, объединившая их, получила наименование "чатушкотика", т.е. "имеющая четыре вершины". Приверженцы чатушкотики утверждали, что о любом предмете можно сказать, что он (1) есть, или (2) не есть, или (3) и есть и не есть, или (4) ни есть, ни не есть.

Чатушкотика и тесно связанные с ней доктрины аджнянавада и сйадвада, созданные в Индии задолго до нашей эры, в последние годы все чаще привлекают внимание исследователей тем, что по существу весьма похожи на некоторые концепции логики XX в. Теперь, когда широко распространилось убеждение, что аристотелевская логика лишь одна из множества возможных логик, когда диалектический способ мышления все интенсивнее проникает в науку, парадоксальные идеи индийских философов встречают растущее понимание. Увеличилось число публикаций на эту тему, особенно за рубежом. Но с некоторыми интерпретациями, в особенности неопозитивистскими, нельзя согласиться, поэтому здесь мы попытаемся предложить толкование, более адекватно, как нам представляется, передающее идеи небрахманических мыслителей Древней Индии.

Рассмотрение трех упомянутых доктрин, каждая из которых своеобразно и по-новому развивала интересующий нас метод постижения предмета в его противоположных определениях, начнем с чатушкотики, наиболее простой теории, по-видимому, послужившей основой для дальнейших модификаций.

Вначале попытаемся прояснить вопрос о происхождении чатушкотики. В литературе широко распространено ошибочное мнение о том, что чатушкотика – буддийская доктрина /4, p.111; 5, p.80; 6, p.339/. Мнение это обосновывается тем фактом, что больше всего сведений о ней встречается в буддийских текстах. Это действительно так. Но возникает вопрос, для чего используется чатушкотика буддистами.

Обратимся к известным примерам. К. Джайатиллеке, философ неопозитивистского толка, тщательно исследовавший эту теорию, берет в качестве отправного пункта своего анализа следующий отрывок: "... этот мир конечен... этот мир бесконечен... этот мир и конечен и бесконечен... этот мир ни конечен ни бесконечен..." /6, p.340/.

Здесь цитируются слова из "Брахмаджала-сутты", известного текста палийского канона. Но К. Джайатиллеке упускает, что данная точка зрения приведена в числе еретических доктрин, критикуемых Буддой. Подводя итог изложению этой позиции, текст гласит: «Итак, монахи, Татхагата понимает: "Эти воззрения так-то достигнуты, так-то усвоены, приводят к тому-то, приносят то-то в будущем существовании". И их Татхагата понимает, и то, что выше их, понимает и не привязывается к этому пониманию...»¹.

¹ «Tayidam, bhikkhave, Tathāgato pajānāti: "Ime diththihānā evaṃ gahitā evaṃ parāmaṭṭhā evaṃ-garikaṃ bhavissanti evaṃ-abhisamparāyā ti". Tañ ca Tathagato pajānāti, tato ca uttaritaram pajānāti tañ ca pajanam na parāmasati...» /7, p.24/.

Приведем еще пример из "Поттхапада-сутты", где Будда разъясняет брахману Поттхападе вопрос о существовании Татхагаты после смерти:

"Я не говорил, Поттхапада, что Татхагата существует после смерти, что это истинно, а остальное – заблуждение... Я не говорил, Поттхапада, что Татхагата не существует после смерти, что это истинно, а остальное – заблуждение... Я не говорил, Поттхапада, что Татхагата и существует и не существует после смерти, что это истинно, а остальное – заблуждение... Я не говорил, Поттхапада, что Татхагата не существует, ни не существует после смерти, что это истинно, а остальное – заблуждение.

– Почему же Бхагават не говорил этого?

– Ведь это, Поттхапада, не приносит пользы, не связано с дхаммой, не относится к целомудрию, не ведет ни к отречению /от мира/, ни к бесстрастию, ни к уничтожению, ни к успокоению, ни к постижению, ни к пробуждению, ни к ниббане. Потому я не говорил это.

– О чем же говорил Бхагават?

– Вот страдание, – об этом, Поттхапада, я говорил. Вот возникновение страдания, – об этом, Поттхапада, я говорил. Вот уничтожение страдания, – об этом, Поттхапада, я говорил. Вот путь, ведущий к уничтожению страдания, – об этом, Поттхапада, я говорил.

– Почему же об этом говорил Бхагават?

– Ведь это, Поттхапада, приносит пользу, это связано с дхаммой, это относится к целомудрию, это ведет к отречению, к бесстрастию, к уничтожению, к успокоению, к постижению, к пробуждению, к ниббане. Потому я говорил об этом»².

² «Avyākatam kho etaṃ Poṭṭhapāda mayā: "Hoti Tathāgato param maraṇā. Idam eva saccam mogham aññan ti"»... «Etam pi kho Poṭṭhapāda mayā avyākatam: "Na hoti Tathāgato param maraṇā. Idam eva saccam mogham aññan ti"»... «Avyākatam kho etaṃ Poṭṭhapāda mayā: "Hoti ca na ca hoti Tathāgato param maraṇā. Idam eva saccam aññan ti"»... «Etam pi kho Poṭṭhapāda mayā avyākatam: "N'eva hoti na na hoti Tathāgato param maraṇā. Idam eva saccam mogham aññan ti"»...

"Kasma bhante Bhagavatā avyākatan' ti?"

"Na h'etaṃ Poṭṭhapāda attha-saṃhitam na dhamma-saṃhitam na ādibrahmacariyakam na nibbidāya na vira-gāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. Tasmā taṃ mayā avyākatan ti".

"Kim pana bhante Bhagavatā vyākatan ti?"

"Idam dukkhaṃ ti Poṭṭhapāda mayā vyākatam. "Ayaṃ dukkha-samudayo" ti kho Poṭṭhapāda mayā vyākatam. "Ayaṃ dukkha-nirodho" ti kho Poṭṭhapāda mayā vyākatam. "Ayaṃ dukkha-nirodha-gāminī patipadā" ti kho Poṭṭhapāda mayā vyākatan ti».

вечное", "сотворенное и несотворенное", "этот и другой мир" ⁵ все эти и подобные (ложные представления) относятся к локайте ⁵.

Исходя из точки зрения о небуддийском характере чатушкотики, изложенной в данной статье, мы вынуждены поставить под сомнение имевшиеся в литературе интерпретации этой доктрины, основанные на ложной предпосылке, что речь идет о чисто буддийской доктрине, и привлекавшие для ее объяснения сугубо буддийские идеи /9, р.133; 10, р.47/. Поэтому на данном этапе исследования представляется преждевременным строить модели чатушкотики: вначале нужно осмыслить с новых позиций сведения о ней, имеющиеся в текстах буддизма и других религиозных учений Индии.

Что касается использования четвертичной схемы буддистами в проповеднических целях, то оно объяснено, например, в "Гун-луне", комментарии на "Мадхьямика-шастру" Нагарджуны:

«Чтобы спасти живых существ, они (Будды. – А.Т.) учат часть: "Все истинно". Часть они учат: "Все не-истинно". Часть они учат: "Все истинно-и-не-истинно". Часть они учат: "Все ни-истинно-ни-не-истинно".

Все истинно. /Если/ напряженно искать истинное свойство дхарм, то все в высшем смысле выступает как обремененное этим качеством, то есть бескачественностью. Подобно тому, как воды, различно выглядящие [намарупа], различного вкуса, впадают в огромное море и тогда принимают один вид и один вкус.

Все не-истинно. Таковы дхармы, еще не вошедшие в свойство истинности, каждая исследуется отдельно, все без исключения не-истинны, выделяются лишь благодаря условиям [пратьяя].

Все истинно-и-не-истинно. Живые существа [аттва] бывают трех родов: [стоящие] высоко, в середине и в глубине. Высшие рассматривают свойство дхарм как ни-истинное-ни-не-истинное. Средние рассматривают свойство дхарм /так/: все истинное, все не-истинное. Низшие с поверхностной рассудочностью рассматривают нирвану как несозданную (асамскрита) дхарму, ибо она не исчезает, и потому как истинную; рассматривают сансару как созданную [самскрита] дхарму, ибо она иллюзорна, и потому как не-истинную.

/Того/, кто /говорит/ "не-истинно-но-и-не-не-истинно", ибо он оспаривает "истинно-и-не-истинно", /Будда/ учит: "Ни-истинно-ни-не-истинно" ⁶ /11, S.120-121/.

Таким образом, для буддийских проповедников чатушкотика представляла собой лишь набор вариантов для индивидуального подхода к различным людям и не претендовала на самостоятельную роль в рамках учения.

Не так обстояло дело с двумя другими доктринами, развившими принципы чатушкотики – с аджнянавадой и сядвадой. Аджнянавада широко использовалась индийскими скептиками, которые, по свидетельству одного из древнейших текстов джайнского канона "Сутра-

⁵ "...nityamanityam kṛtakamakṛtakam parāparam eva-mādhyānī sarvāni lokāyatanayam bhavet" /8, p. 182/.

кританги" /12, р.138-139/, к V-VI вв. до н.э. имели по крайней мере четыре разные школы.

Скептики подвергли сомнению возможность высказать истину, пользуясь любым из предлагаемых чатушкотикой вариантов:

«Если бы ты спросил меня: "Другой мир существует?", и я полагал бы, что другой мир существует, то я ответил бы, что другой мир существует. /Но/ я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет.

Если бы ты спросил меня: "Другой мир не существует?", и я полагал бы, что другой мир не существует, то я ответил бы, что другой мир не существует. /Но/ я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет.

Если бы ты спросил меня: "Другой мир и существует и не существует?", и я полагал бы, что другой мир и существует и не существует, то я ответил бы, что другой мир и существует и не существует. /Но/ я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет.

Если бы ты спросил меня: "Другой мир ни существует, ни не существует?", и я полагал бы, что другой мир ни существует, ни не существует, то я ответил бы, что другой мир ни существует, ни не существует. /Но/ я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет" ⁶.

Буддийский канонический текст "Саманьяпхала-сутта" приписывает эти слова бродячему аскету Санджайя Беллатхипутта. На этом основании К.А. Кит /13, р.309/ и Т.Якоби /14, р.XXVII/ полагали, что именно Санджайя первым сформулировал приведенный выше комплекс из пяти высказываний. Однако в упоминавшейся уже "Брахмаджала-сутте" говорится о целом ряде аскетов и брахманов, стоящих на тех же позициях и отвечающих на вопросы уклончиво, словно скользкая рыба: "Я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет" /7, р.25/.

На этом основании можно предположить, что пятеричная схема отрицательной предикации уже использовалась в разных скептических школах того времени. Буддийский комментатор Буддхагхоша дает два варианта объяснения этой пятеричной схемы. В первом из них предполагается, что высказывание "я не говорю так" конкретно. То есть первое из этих высказываний является общим ответом на поставленный вопрос, а второе и последующее разворачивают этот ответ по схеме античатушкотики. Второй вариант объяснения, согласно К.Джайатиллеке /6, р.136/, можно представить следующим образом.

Обозначим объект высказывания буквой А. Теперь запишем аджнянаваду в такой форме: 1) неверно, что А есть; 2) неверно, что

⁶ «Atthi paro loko 'ti iti ce tam pucchasi, "atthi paro loko" ti iti ce me assa, "atthi paro loko" ti iti te nam vyākareyyam. Evam pi me no. Tathā ti pi me-no. Aññat-hā ti pi me no. No ti pi me no. No ti pi me no. No no ti pi me no. "N'atthi paro loko?"... /7, p. 58/.

А не есть; 3) неверно, что А есть и не есть; 4) неверно, что А ни есть, ни не есть; 5) неверно, что высказывания 1,2,3,4 истинны.

Действительно, "так" (высказывание 1) значит не-"этак" (высказывание 2); "иначе" (высказывание 3) означает ни "так", ни "этак"; "нет" (высказывание 4) отрицает все три перечисленные возможности. Высказывание 5 отрицает отрицание, содержащееся в первых четырех суждениях.

При этом необходимо отметить, что использованный здесь термин "неверно" отличается от отрицания "не" отсутствием контрадикторности. Поэтому отрицающие друг друга пять высказываний не являются взаимоисключающими.

В целом обе интерпретации опираются прежде всего на структуру вопроса, который был задан: "Существует ли другой мир, не существует, и то и другое, или ни то ни другое?", и выглядят одинаково убедительно.

Буквально слово "аджнянавада" означает "агностицизм". Тем не менее аджнянавада представляет собой последовательную и до конца проведенную точку зрения скептицизма: сторонник ее отрицает не только возможность сказать что-либо о предмете, но и само это отрицание. Аджнянавадин не знает, знает он или не знает, в то время как последовательный агностик твердо уверен в своем неведении.

Позиция скептицизма достаточно исследована в советской философской литературе и нет необходимости здесь на этом останавливаться.

Более сложной является джайнская доктрина сйадвада, которая утверждает, что о любом объекте можно высказываться семью способами. Предмет высказывания: 1) некоторым образом существует (сйадасти); 2) некоторым образом не существует (сйаднасти); 3) некоторым образом и существует и не существует (сйадастинастича); 4) некоторым образом непредикативен (сйадавактавайам); 5) некоторым образом и существует и непредикативен (сйадастиавактавайамча); 6) некоторым образом и не существует и непредикативен (сйаднастиавактавайамча); 7) некоторым образом и существует, и не существует, и непредикативен (сйадастинастича авактавайамча) /15, р.190/.

При этом все семь высказываний сйадвады не исключают одно другое, как и пять высказываний аджнянавады. Однако, в отличие от последней, все семь высказываний могут быть истинны одновременно, каждое относительно своих предпосылок, которых выделяется четыре: цветоформа (рупа), субстанция (дравья), место (кшетра) и время (кала).

Уточнение, вводимое термином "сйад" ("некоторым образом"), важно не только по существу, указывая на ограниченность и конкретность высказываемой истины, но и в связи с практической необходимостью участвовать в философских диспутах. Термин "сйад", ограничивающий объем высказывания, не позволял противнику намеренно расширять его субъект, сделав тем самым это высказывание уязвимым для критики. То есть, говоря, например, о кувшине, что он существует некоторым образом, джайнский философ подчеркивает, что имеет в виду некоторый конкретный кувшин, допустим большой крас-

ный глиняный, находящийся сейчас в этой комнате. Если не употребить термин "некоторым образом", то неясно, о каком кувшине идет речь. Можно предположить, что оппонент имеет в виду не глиняный, а серебряный кувшин; тогда, с его точки зрения, высказывание 1 будет ложным, а истинным становится высказывание 2, которое ложно с точки зрения говорящего об упомянутом глиняном кувшине.

Поэтому последователь сйадвады любую дискуссию начнет с уточнения терминов, без которого дальнейшее обсуждение может оказаться бессмысленным разговором о разных предметах.

Высказывание 2, как сообщает нам джайнский логик XII в. Маллишена, ссылаясь на древний авторитет "Таттвартхашлока-варттики", вводится "по причине установления неданного данным" /16, р.132/. Здесь имеется в виду, что отсутствие известного кувшина указывает на наличие новой ситуации. Ведь бытие вещи есть небытие, отрицание всех других вещей в данной определенности, и, наоборот, небытие одной вещи есть бытие другой вещи. Если о кувшине говорят, что он некоторым образом не есть, не существует, то это отрицание может иметь основания: кувшин некоторым образом не кувшин, а кусок обожженной глины, товар или просто не тот кувшин, который имелся в виду.

Отметим, что понимание небытия как отсутствия бытия конкретной вещи встречается в соответствующем месте и у Гегеля: "Ничто, противопоставляемое (всякому) нечто, есть ничто каково-нибудь нечто, определенного нечто" /17, с.141/.

Хотя высказывания сйадвады могут считаться истинными только относительно своих предпосылок, джайны не абсолютизируют относительность их истинности. Называя каждое предположение "неполным", Маллишена пишет, что в них имеется "собственная природа полного выражения и собственная природа неполного выражения", где "полное выражение" (сакаладеша) – это "положение, одновременно выявляющее составленный из бесконечного числа атрибутов объект, выбранный для познания ... с приматом нераздельности атрибутов и носителя атрибутов ... положение, относящееся к ним одновременно. Неполное же выражение (викаладеша) через примат различий устанавливает то же самое в последовательности..." /16, р.139/.

Под полным выражением понимается уже не обычное вербальное высказывание, а некий мистический синтез всех "неполных выражений", преодолевающих их ограниченность уже не на дискурсивном уровне. Согласно джайнским воззрениям, возможность полного выражения обеспечивается духовной эволюцией субъекта, овладевающего на пути к спасению ясновидением, телепатией и, наконец, "кевала" – абсолютным всеведением. Так осуществляется переход логики в мистику, и философская методология превращается в этап религиозной теории – явление, чрезвычайно характерное для индийского умозрения.

Тем не менее сам факт видения полного выражения в неполном, абсолютной истины в относительной интересен именно с философской точки зрения и свидетельствует о развитости теоретической мысли джайнов. "Для объективной диалектики в релятивном есть абсолют-

ное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное" /18, с.317/.

Остановимся теперь на высказывании 3, где предмету приписываются противоположные предикаты, что утверждает совпадение бытия и небытия в каждой вещи. Комментируя это положение сйадвады, джайнский автор VI в. Самантабхадра в своем сочинении "Гандха-астимахабхашья" убедительно показал неизбежность совпадения бытия и небытия в объективной реальности, справедливо полагая, что при полном отрицании небытия "...вещи теряют способность к изменению, становятся безначальными, бесконечными, неразличающимися..." /19, с.24/, а полное отрицание бытия утверждает свое собственное несуществование.

Такое мнение уже вполне современно. В.И. Ленин приводит из "Науки логики" следующую цитату: "Было бы нетрудно обнаружить это единство бытия и ничто... в каждой (курсив Гегеля) действительной вещи или мысли"... "нигде ни на небе, ни на земле нет ничего, что не содержало бы в себе того и другого, бытия и небытия" /18, с.94-95/.

Многие исследователи /20, с.188; 21, с.82/, однако, полагают, что высказывание 3 представляет собой механическое соединение двух первых высказываний: вещь одновременно существует с одной точки зрения и не существует с другой точки зрения. Такую упрощенную (по сравнению с позицией Самантабхадры) интерпретацию можно встретить и в каноне секты шветамбаров⁷. Так, в тексте Бхагаваи, где изложение сйадвады ведется на материале джайнской атомистической теории строения материи, утверждается, что высказывание 3 может быть отнесено лишь к вещам, занимающим две и более единицы пространства (прадеша). Такая сложная вещь "одновременно обладает и не обладает реальностью, если часть ее рассматривается с точки зрения ее собственных свойств, а другая часть - с точки зрения чуждых свойств" /22, р.191/.

Высказывание 4, утверждающее, что предмет некоторым образом непредикативен, неопишем, невыразим, иллюстрируется в Бхагаваи следующим образом: "...нельзя сказать, что они (демосы и небеса. - А.Т.) обладают или не обладают реальностью, если они рассматриваются с обеих точек зрения (собственных и несобственных свойств. - А.Т.)" /22, р.191/.

Здесь имеется ряд отличий от высказывания 3. Во-первых, весь объект одновременно рассматривается как с позиции собственных свойств, так и с позиции несобственных свойств. Это означает, что высказывание 3 применимо и к простым объектам, занимающим одну единицу пространства. Во-вторых, утверждается, что на некоторые вопросы ответа не существует. Так, на вопрос о цвете кувшина можно было бы в первом приближении ответить, что некоторым образом (например, при свете солнца) он желтый, а некоторым образом не желтый (например, при свечах красный). Но что можно от-

ветить, если спросят, каков цвет кувшина в действительности? Ведь действительность всегда конкретна.

Таким образом, высказывание 4 констатирует наличие вопросов, которые по самой природе должны остаться без ответа, и подчеркивает, что любое словесное описание неполно, обусловлено и ограничено точкой зрения субъекта, т.е. некоторым образом неистинно, невозможно. Здесь опять напрашивается сопоставление этих идей с мыслью Гегеля, заметившего, что "при действительной попытке выразить в словах этот (лист бумаги) он был бы превращен в пепел..." /23, S.88/.

Примечательно, что и эта точка зрения не абсолютизируется джайнами. Маллишена подчеркивал, что вещь неопишима только некоторым образом, ведь само слово "непредикативность" уже является предикатом /16, р.132/.

Высказывания 5, 6, 7 повторяют ход мысли, проявившейся в вариантах 1, 2, 3, с учетом критики возможности предикации вообще, содержащейся в варианте 4.

В атомистической трактовке Бхагаваи высказывание 5 принимается как возникающее при рассмотрении части предмета со стороны его собственных свойств, а части - со стороны и собственных и несобственных свойств одновременно; высказывание 6 - при рассмотрении части предмета со стороны несобственных свойств, а части - со стороны и собственных и несобственных свойств одновременно; высказывание 7 может возникнуть только при рассмотрении тел, занимающих не менее трех единиц пространства. В последнем случае одна часть вещи может рассматриваться с точки зрения собственных свойств, другая - с точки зрения несобственных свойств, а третья - с точки зрения собственных и несобственных свойств одновременно /23, р.192/.

При рассмотрении высказывания 7 в логическом плане можно увидеть конъюнкцию высказываний 3 и 4 или всех четырех первых типов предложений. Высказывания 5 и 6 представляют собой конъюнкцию предложений 1 и 4, 2 и 4 соответственно. Постоянно присутствующий термин "сйад" ("некоторым образом") показывает некоторую неудовлетворительность, неполноту каждого предложения. Именно этот термин ввел в заблуждение некоторых авторов, писавших о сйадваде. Syāt - это третье лицо единственного числа санскритского глагола as ("быть") в желательном (optativ) наклонении. Если переводить этот термин буквально, как "может быть", "возможно", то смысл всей доктрины неузнаваемо искажается.

В. Рубен, например, изложил сйадваду следующим образом: "Нельзя с определенностью сказать, что это (1) существует, или (2) не существует, или (3) существует и не существует одновременно..." /24, S.129/.

Такое толкование неприемлемо. Как видно из всех цитированных отрывков джайнских текстов, сйадвада утверждает как раз противоположное: о любом предмете можно сказать с определенностью, что он существует, не существует и т.д. Нельзя лишь абсолютизировать эту определенность. "Сйад" - частица, означающая "не-единствен-

⁷ Шветамбары и дигамбары - две основные секты джайнов.

ность" (анэканта), как указывает Маллишена /16, р. 22/.

Ошибка, происшедшая из-за неправильного понимания этого термина, еще раз напоминает, что в индийских философских текстах слово, как правило, нельзя переводить, основываясь только на значении, подсказываемом этимологией. Обычно термины используются лишь как ключи, вводящие нас в определенную текстовую ситуацию, и почти не коррелируют со своим бытовым значением. Для того чтобы правильно переводить такие термины, необходимо знать референтный текст, к которому отсылает термин и в котором искомая текстовая ситуация присутствует в развернутом виде.

Еще более распространенной ошибкой в трактовке сйадвады является понимание ее как чисто логической доктрины. Многие авторы забывают, что древние учения были синкретичными, что "первоначально логика зарождается в недрах единой всеобъемлющей нерасчлененной науки – философии – и носит в основном онтологический характер, то есть относится непосредственно к порядку вещей, а не к порядку идей" /25, с. 4/. Эту же мысль подчеркивают С. Чаттерджи и Д. Датта, напоминая, что высказывания сйадвады не просто субъективные идеи, "но соответствуют реальным аспектам объекта" /21, с. 81/. Относительность наших суждений о вещах, по мнению джайнов, находится "в зависимости не просто от склонности судящего рассудка, но от относительного характера самой многогранной реальности" /21, с. 81/.

Такого рода соображения, основанные на приведенных текстуальных примерах, не позволяют согласиться с неопозитивистской трактовкой сйадвады как чисто лингвистической доктрины /6, р. 347–367/. По этим же причинам представляется не совсем удачным сопоставление сйадвады с интуиционистским (конструктивистским) направлением в логике и математике /26/, отказывающимся от использования закона исключенного третьего.

Онтологическая насыщенность сйадвады приводит к мысли, что вернее было бы сопоставить эту доктрину не с логико-математическими теориями, а с методологическими, например с принципом дополненности, который, по словам Н. Бора, физика вынуждена была применить после формулирования Гейзенбергом соотношения неопределенностей и открытия Планком кванта действия /27, с. 205–208/.

Дополнительный способ описания, как и сйадвада, подчеркивает обусловленность результата исследования методом подхода исследователя. В терминах сйадвады это можно проиллюстрировать на следующем популярном примере: 1) электрон некоторым образом есть (частица); 2) электрон некоторым образом не есть (частица, а есть волна), где "некоторым образом" означает некоторую экспериментальную ситуацию. Хотя пример этот заимствован из области физики, сама идея дополненности важна не как конкретно-научная, а как общеметодологическая концепция. Уже Н. Бор писал, что принцип дополненности сохраняет эвристическое значение не только в физике микромира, но и в психологии, семантике, биологии, культурологии. Параллели своим мыслям он видел и в восточных религиях.

Смысл и содержание принципа дополненности неоднократно обсуждались в советской философской литературе. Было выявлено, что недостатком этой концепции является недоведение понятия дополненности до признания диалектического противоречия в реальности. «Материалистическая диалектика никогда... не удовлетворялась "сколжением от одной стороны к другой стороне" или "перебиранием их как соположенных в пространстве и во времени"» /28, с. 240/.

В дискуссии по поводу оценки концепции дополненности мы склонны согласиться с авторами, пришедшими к выводу, что "дополненность как теоретико-познавательная ситуация, являясь необходимой фазой научного познания, в то же время является временным состоянием для всякой конкретной науки на определенном этапе ее развития" /29, с. 47/.

Отметим, что и джайнские мыслители не считали сйадваду вершиной методологии познания. Им тоже было ясно, что необходим синтез, обнаружение единства противоположных подходов и определений. Однако и здесь обнаруживается коренное отличие религиозного мышления от научного – синтез этот предполагалось обрести в мистическом озарении святого, а не в диалектическом мышлении обычного человека.

Литература

1. Древнеиндийская философия. М., 1972.
2. *Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt von P. Deussen.* Leipzig, 1897.
3. *Basham A.L. The History and Doctrines of Ajīvikas.* L., 1951.
4. *Poussin L. de la V. The Way to Nirvana.* Cambridge, 1917.
5. *Miyamoto S. The Logis of Relativity as the Common Ground for the Development of the Middle Way.* – In: *Buddhism and Culture*, Kyoto, 1960.
6. *Jayatilleke K. The Early Buddhism Theory of Knowledge.* L., 1964.
7. *The Digha Nikaya. Vol. I.* /Ed. by TW Rhys Davids and J.E. Carpenter. L., 1890.
8. *The Lankāvatāra sūtra* /Ed. by B. Nanjio. Kyoto, 1923.
9. *Rhys Davids, C.A.F. Logik (Buddhist)* – In: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 8. /Ed. by J. Hastings. N.Y., 1926.
10. *Barua B. A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy.* Calcutta, 1921.
11. *Walleser M. Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen.* Heidelberg, 1912.
12. *The Jaina Sūtras* / Tr. by H. Jakobi. – In: *The Sacred Books of the East*. Vol. 45. Oxford, 1895.

13. Keith A. Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford, 1923.
14. Jakobi H. The Jaina Sūtras. Introduction.- In: The Sacred Books of the East. Vol. 45. Oxford, 1895.
15. Śrī Hemaçandrācārya vicarita Anyayogavyavacchedikā ca Śrī Malliṣeṇa - Sūri prañitā Syādvādamāñjari. Poona, 1926.
16. Śrī Malliṣeṇa Sūri Syādvādamāñjari / Tr. by F.W. Thomas. Berlin, 1960.
17. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.1. М., 1970.
18. Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.29.
19. Vidyabhusana S.C. The History of Mediaeval School of Indian Logic. Calcutta, 1909.
20. Чаттопадхья Д. История индийской философии. М., 1966.
21. Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия. М., 1954.
22. Deleu J. Viyāhapannatti (Bhagavaī), Brugge, 1970.
23. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Berlin, 1970.
24. Ruben W. Geschichte der indische Philosophie. Berlin, 1956.
25. Маковельский А.О. История логики. М., 1967.
26. Куль И., Мяль Л. К проблеме тетралеммы.- В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1967.
27. Бор Н. Причинность и дополнительность. - Избр. научные труды. Т.2. М., 1971.
28. Батищев Г.С. Борьба и развертывание противоположностей.- В кн.: Ленин об элементах диалектики. М., 1965.
29. Гаврилова И.П. Принцип дополнительности как общая закономерность научного познания.- В кн.: Принцип дополнительности и материалистическая диалектика. Материалы теоретической конференции. Обнинск, 1972.

С.П. Нестеркин

НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЧАНЬСКИХ ГУН-АНЬ

Как известно, школа чань (яп. дзэн) – одна из наиболее влиятельных школ китайского буддизма махаяны – в процессе своего исторического развития выработала сложную систему методов воздействия на сознание адептов, которая легла в основу чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции. Эти методы были призваны радикально переструктурировать психику чаньского адепта с целью достижения состояния так называемого "просветления" (кит. да-у, яп. сатори), которое являлось высшей сотерологи-

ческой целью учения чань-буддизма. Важное место в чаньской практике психической саморегуляции занимал такой метод воздействия на сознание человека, как решение парадоксальных задач (кит. гун-ань, яп. коан), загадок или вопросов, не имеющих логического решения с точки зрения дискурсивного мышления. (К таковым относятся, например: "Все вещи возвращаются к Единому, к чему же тогда возвращается Единое?"; "Каким был твой лик первоизданный, когда родители еще не произвели тебя на свет?"; "Где ты будешь (находиться), когда твое тело будет кремировано и испепелено развеем по ветру?" и т.д.)

Исторически гун-ань возникли из чаньских диалогов (кит. вэнь-да, яп. мондо) /1/. Они являлись ключевым элементом такого рода диалогов, которые, в свою очередь, представляли собой обмен парадоксальными вопросами-загадками и ответами на них, облеченными в не менее энигматическую форму.

В гун-ань фиксировался прецедент просветления, и предполагалось, что в результате интуитивного понимания этого духовного опыта работающий (кит. гун) над гун-ань адепт также должен был получить просветление /2/.

Термин "гун-ань" встречается уже в работах Хуан-бо /3, с.153/. Однако систематическое применение гун-ань как апробированного средства психотренинга начинается на рубеже IX-X вв., когда один из учеников известного чаньского патриарха Линь-цзи (яп. Риндзай; умер в 867 г.) стал предлагать своим последователям в качестве объектов для созерцания высказывания Линь-цзи и эпизоды из его жизни. В "Записях бесед и высказываний Линь-цзи" (кит. "Линьцзи-лу") – одном из самых ярких памятников чаньской литературы жанра юй-лу (записи бесед) – имеется множество эпизодов, наполненных парадоксальными и энигматическими высказываниями, которые могли служить темой чаньской беседы или медитации. А вот один характерный эпизод, впоследствии часто использовавшийся в подобных целях: «Однажды Линь-цзи, обращаясь к монахам, сказал: "Существует некий Истинный Человек Без Места, который скрывается за вашей розовой плотью. Он постоянно входит и выходит через органы чувств каждого человека. Если вы еще не обнаружили его, то смотрите! Смотрите!" Один из монахов выступил вперед и спросил: "Кто этот Истинный Человек Без Места?" Тогда Линь-цзи спустился со своего соломенного сидения и, схватив монаха за грудки, закричал: "Говори! Говори!" Монах замешкался, /придумывая подходящий ответ/. Увидев это, Линь-цзи оттолкнул его и быстро удалился в свои покои, произнеся следующие слова: "Этот Истинный Человек Без Места годится только на то, чтобы быть палочкой-подтиркой!" » /4, §3/¹. Как видно из приведенного здесь эпизода, Линь-цзи сам нередко прибегал к неразрешимым на уровне дискурсивного мышления вопросам-загадкам, чтобы вызвать у своих учеников прорыв к просветлению (хотя при его жизни эта практика не

¹ Здесь и далее цитаты из "Линьцзи-лу" даны в переводе Н.В. Абаева.

была еще систематизирована, унифицирована и канонизирована). Поэтому не случайно в его школе (в школе линьцзи, яп. риндзай – одной из самых популярных школ китайского чань-буддизма и японского дзэн-буддизма) впоследствии гун-ань приобрели широкое применение как метод психотренинга и психической саморегуляции (в отличие от школы цаошань, яп. сото, в которой главный акцент делался на безобъектной медитации).

Достижение просветления в чань-буддизме связывалось, как известно, с освобождением сознания адепта от вербальных структур и мыслительных построений. Может показаться противоречием этому положению то, что один из наиболее употребительных методов психотренинга, гун-ань, носит именно вербальный характер. Понимание этого феномена невозможно без определения того места, которое занимали в чаньской культуре символы, в частности язык (как в его письменной форме – в форме текстов, так и в устной речи). В данной статье мы остановимся на некоторых аспектах гун-ань как феномена языковой культуры в их связи с общефилософскими установками чань-буддистов на природу и функции языка.

В культуре чань-буддизма в наиболее общем виде можно выделить два типа отношения к речи. В одном случае утверждается невозможность выразить реальность в символах, понятиях, словах и связанных с ними мыслительных конструкциях, которые рассматриваются как следствие функционирования омраченного сознания, как порождение неведения (санскр. авидья); во втором случае речь рассматривается как знак достижения "конечного" (в сотерологической системе чань-буддизма) состояния сознания, знак постижения "истинной реальности". Это различие отражено и в терминах, которые используют для описания этих типов речи: в первом случае говорится о "мертвом слове" (кит. сы цзюй), во втором используется термин "живое слово" (кит. хо цзюй).

Понимание вербального как преграды, стоящей на пути к просветлению, восходит в собственно чань-буддийской традиции ко второму постулату Бодхидхармы – "не основываться на словах и писаниях" (бу ли вэнь цзы) – и находится в русле общебуддийских представлений о том, что предметы и явления окружающего нас феноменального мира несубстанциональны, лишены своего собственного, отдельного "я", пустотны (кит. кун). Поэтому попытки описания мира в рамках дискретного понятийного аппарата, в основе функционирования которого лежит бинарное членение мира, разделение его на субъект и объект, не может отразить его "истинной реальности", оно лишь утверждает адепта в иллюзии существования индивидуального "я", и своего собственного "я", и индивидуального "я" объектов внешнего мира, тем самым препятствуя освобождению от феноменального бытия (санскр. сансара). Подобного рода взгляды развивались еще в буддизме тхеравады, однако в наиболее ясной форме мысль о том, что "истинную реальность" невозможно описать понятиями, что ее нельзя выразить в рамках бинарных отношений, мы находим в махаянской литературе. Образцом применения негативного метода, разрушающего концептуальные схемы, считается трактат Нагарджуны "Му-

ламадхьямика-карика", в котором он на примере многих фундаментальных категорий буддийской культуры обосновывал невозможность применения любого рода позитивных высказываний для описания реальности.

Истинное бытие, с точки зрения чань-буддистов, запредельно имманентному миру, и в контексте этого противопоставления слово относится к истинному бытию как имманентное к трансцендентному. Поскольку трансцендентное не может быть описано через имманентное, чань-буддисты говорят о невозможности выразить "конечное" состояние сознания в словах. Такого рода описания они сравнивают с попытками "выловить отражение луны в воде" или "достать луну пальцем" и полагают их не только бесполезными, но и вредными, так как, будучи названным, трансцендентное как бы подменяется его имманентным обозначением и дальнейшие рассуждения о его природе могут породить лишь иллюзию его понимания. Поэтому бесплодные рассуждения о таких понятиях, как "нирвана", "Будда" и т.п., могут стать, по мнению чань-буддистов, серьезной преградой на пути к освобождению и затруднить непосредственное интуитивное понимание трансцендентного. Очевидно, в силу этих причин один из патриархов чань-буддизма, Линь-цзи, называл такого рода понятия, функционирующие в качестве "мертвого слова", "невольничьими оковами", "столбом для привязи ослов".

Традиция, отрицавшая возможность описания реальности в понятиях, вместе с тем дала философское обоснование и другому пониманию роли слова в культуре. Поскольку, согласно учению махаяны, сансара и нирвана, имманентное и трансцендентное тождественны, слово перестает противопоставляться просветленному сознанию как имманентное трансцендентному. Таким образом, появляется возможность выражения просветленного сознания в слове, которое в этом случае выступает уже не как понятие, но как знак этого состояния, т.е. как "живое слово", смысл которого невозможно выявить на уровне дискурсивного мышления и которое, по мнению чань-буддистов, поддается только интуитивному пониманию.

Подходя к вопросу об употреблении слова с позиции мадхьямиков, чань-буддисты говорили о необходимости избегать крайностей "этого и того", т.е. употребления как "мертвого слова", так и его альтернативы – профанического молчания, которое представляет собой, в сущности, лишь оборотную сторону имманентного слова (в отличие от так называемого "громоподобного" молчания Будды). Чаньские патриархи часто и порой совершенно неожиданно обращались к своим ученикам с требованием сказать слово, и молчание ученика в этом случае свидетельствовало об отсутствии просветления в той же мере, что и произнесенное "мертвое слово". Именно таким образом вопрос о слове и молчании ставится в диалоге чаньского наставника Фэн Сюе (896–973) с его учеником: «Монах спросил Фэн Сюе: "Речь и молчание оба греховны: как мы можем избежать и того и другого?" Фэн Сюе сказал: "Я часто думаю о Цзяньнань в марте; щебет куропатки среди благоухающих цветов"» /5, с. 93/.

В приведенном выше вэнь-да само наличие подобного рода воп-

росов у ученика свидетельствует об отсутствии у него просветления. Фэн Сюе не пошел по пути философского определения различий между словом и молчанием и разъяснения методов преодоления этой бинарной оппозиции, но, ответив спонтанно пришедшей на ум стихотворной строкой, показал на практике, как избежать и молчания и слова. Его ответ не является ответом в обычном понимании этого слова и представляет собой, по мнению чаньских комментаторов этого текста /6, с.176/, указание на то состояние сознания, в котором снимаются вопросы, порожденные дискурсивным мышлением. Таким образом, ответ Фэн Сюе может рассматриваться как вариант "живого слова".

Порождению "живого слова" в чань-буддизме предшествовало изменение установки на логические структуры как образования, отражающие абсолютную реальность. Разрушение привычных стереотипов употребления слов в качестве понятий часто достигалось употреблением одних и тех же слов в противоположных смыслах или описанием одного и того же явления диаметрально противоположными по смыслу словами. Тем самым показывался относительный характер этих образований, разрушались привычные мыслительные стереотипы и пробуждалось интуитивное понимание описываемого явления.

Так, в "Ваджрачхедика-праджняпарамите" – одной из наиболее популярных в чань-буддизме сутр – термины "личностное существование", "тридцать два признака Будды", "накопление заслуг" и другие часто встречаются в определенной конструкции, имеющей форму: А есть не А, поэтому А. Например: «Если какой-нибудь ботхисатт-ва скажет: "Я породил гармонию сфер будды", он скажет ложно. И почему? "Гармония сфер будды, гармония сфер будды", Субхути, как о негармонии о ней говорил Татхагата. Поэтому он говорил "гармония сфер будды"» /7, с.44/. Или: «"Как ты думаешь, Субхути, может ли Татхагата быть рассмотрен с точки зрения тридцати двух признаков великого человека?" Субхути ответил: "Конечно нет, Бхагаван. И почему? Потому что те тридцать два признака великого человека, о которых учил Татхагата, на самом деле не-признаки. Поэтому они называются тридцатью двумя признаками великого человека"» /7, с.52/.

Функционирование слова в этих отрывках происходит, на наш взгляд, следующим образом: термин "тридцать два признака великого человека" (или "гармония сфер будды"), употребленный в первый раз, представляет собой простое понятие, т.е. "мертвое слово"; в абсолютном смысле можно говорить как о "тридцати двух признаках", так и о "не-тридцати двух признаках". Употребление этого термина со знаком отрицания в том же самом отношении разрушает его функционирование как логической единицы (утверждение А = не А в рамках формальной логики, как известно, вообще невозможно). Будучи употреблен во второй раз ("поэтому они называются тридцатью двумя признаками великого человека"), он функционирует уже за рамками логических схем (т.е. как "живое слово") и рассчитан на интуитивное понимание.

Противопоставление полярных понятий с целью разрушения ус-

тановки на бинарное членение мира и перехода к целостному восприятию рекомендовалось и в собственно чаньских текстах. Так, шестой патриарх чань-буддизма Хуэйцзэн, разъясняя своим ученикам приемы проповеди, которые они должны применять в беседах со своими последователями, говорил следующее: «Сначала назовите три категории дхарм (способствующие просветлению, препятствующие ему и нейтральные. – С.Н.), а затем тридцать шесть пар оппозиций... После этого объясните, как можно избежать двух крайностей "прихода" и "ухода" (т.е. рождения и смерти. – С.Н.)... Если вам 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"» /8, с.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 соотнесенности и взаимозависимости двух противоположностей можно будет постичь учение о "середине"» /8, с.121-122/.

Подобного рода рекомендации должны были реализоваться в процессе чаньской практики, и в частности в работе над гун-ань или в ходе вэнь-да, следствием чего должно было быть рождение "живого слова". Структура вэнь-да и гун-ань часто сходна со структурой праджняпарамитских текстов, описанной выше, что свидетельствует о наличии связи чаньской практики с философско-психологическим учением буддизма махаяны. В качестве примера подобного рода вэнь-да можно привести диалог Линь-цзи с его учеником Сань Шэном: «Перед самой кончиной Линь-цзи принял позу лотоса и сказал (своим ученикам): "После моей смерти вы не должны разрушать мое Хранилище истинного ока дхармы". Сань Шэн выступил вперед и сказал: "Настоятель! Неужели мы осмелимся разрушить Ваше Хранилище истинного ока дхармы?!" Тогда Линь-цзи спросил: "Если в будущем кто-нибудь задаст вам вопрос (о сущности чань-буддизма), что вы ему ответите?" Сань Шэн закричал: "Хэ!!" "Кто знал, что мое Хранилище истинного ока дхармы будет разрушено этим слепым ослом?!" – воскликнул Линь-цзи и умер, продолжая сидеть в медитационной позе» /4, §68/.

В этом эпизоде описана ситуация передачи учения Линь-цзи его ученику Сань Шэну, ставшему после смерти учителя его преемником и патриархом чань. Восклицание "Хэ!", которым Сань Шэн ответил на вопрос, широкоупотребительно в чань-буддизме как вариант "живого слова". Однако именно в силу того, что оно довольно часто произносилось в моменты, когда было необходимо выразить сущность чаньского опыта, будучи произнесено в описанной ситуации именно в ответ на вопрос о слове, выражающем сущность чань-буддизма, оно прозвучало бы как тривиальное логическое утверждение, если бы диалог на этом оборвался. Подлинный статус "живого слова" в диалоге это восклицание приобрело благодаря его отрицанию со стороны Линь-цзи, результатом чего и явилась передача дхармы Сань Шэну.

Тот факт, что и сам гун-ань, и ответ, который должен был дать на него ученик в результате работы над ним, рассматривались как вариант "живого слова", определяло и требования к работе с гун-ань, и критерии установления качества даваемого учеником ответа. Это делало неправомерными анализ гун-ань посредством дискурсивного мышления и логическое выведение ответа из его словесной формулировки, а поэтому в качестве единственно адекватного источника понимания гун-ань рассматривалось интуитивное познание (санскр. праджня). Далее, поскольку считалось, что результатом решения гун-ань должно было быть достижение принципиально нового состояния сознания, лишенного любого рода бинарных оппозиций, а ответ является знаком достижения этого состояния, его непосредственным выражением, полагалось, что связь ответа с гун-ань (как и вопроса и ответа внутри гун-ань) может быть понята опять-таки только интуитивно.

Всякая попытка установить какую-либо логическую, символическую, психологическую связь между вопросом и ответом, т.е. любая рационализация ответа, рассматривалась как ошибка. Интерпретация ответа, сколь бы тонкой она ни была, неизбежно погружает его в какой-либо логический контекст и уже в силу этого является ложной, так как состояние сознания, выражаемое в ответе, по определению выходит за рамки дискурсивного мышления. Негативное отношение к такого рода интерпретациям мы находим в комментарии чаньского наставника Юань У к известному гун-ань Дун Шаня: «Монах спросил Дун Шаня: "Что есть Будда?" Дун Шань ответил: "Три цзиня льна"» /5, с.133; 9, с.81/. Юань У пишет: "Так много людей неправильно истолковывают этот гун-ань... Многие основывают свое истолкование на словах и говорят, что Дун Шань находился на складе во время взвешивания льна, когда монах задал ему вопрос, и потому он ответил ему подобным образом. Некоторые говорят, что, когда Дун Шаня спрашивали о востоке, он говорил о западе. Некоторые говорят, что если вы являетесь буддой и все-таки идете спрашивать о будде, то Дун Шань дает на это такой косвенный ответ. Находились даже такие смертные, которые утверждали, что три цзиня льна и есть сам Будда. Но все эти интерпретации неверны" /9, с.82/.

Необходимо отметить, что интерпретации ответа Дун Шаня, приведенные в комментарии, не могут быть названы ошибочными в смысле их соответствия буддийской доктрине. Более того, процитированный комментарий интересен именно тем, что в нем собраны наиболее часто встречающиеся интерпретации такого рода. Первая интерпретация (предположение, что Дун Шань присутствовал при взвешивании льна в момент, когда ему был задан вопрос) подразумевает, что наставник указал на сиюминутно происходящее событие с тем, чтобы продемонстрировать, что будда – это переживание мира в каждый единичный момент времени таким, каков он есть. Подобного рода интерпретацию делает возможной концепция татхаты, играющая значительную роль в чань-буддизме.

Второй приведенный в комментарии пример интерпретации (когда Дун Шаня спрашивают о востоке, он говорит о западе) восходит в чаньской традиции к "Сутре шестого патриарха", в которой мы находим рекомендации относительно ведения чаньского диалога подобного рода /9, с.146–147/. Сторонники точки зрения, согласно которой ответ Дун Шаня был реакцией на непонимание учеником того факта, что он сам и есть Будда, также имеют на нее все основания. Чаньская житийная литература изобилует примерами порой весьма шокирующих ответов на вопросы, порожденные такого рода непониманием. Их цель состояла лишь в том, чтобы отбить у адептов охоту заниматься умствованием по поводу того, что находится за пределами ума, причем охота отбивалась иногда и в буквальном смысле слова – частенько за наставника давал ответы его посох. (Вспомним побои, которые вынес от своего учителя Линь-цзи, пытаясь выяснить, в чем заключается великий смысл буддийской дхармы /4, 8 48/.)

Наконец, точка зрения, согласно которой три цзиня льна и есть сам Будда, может принадлежать не только излишне доверчивому профану, понявшему ответ буквально, поскольку с точки зрения философии школы хуаянь, являвшейся философским базисом чань-буддизма, весь мир представляет собой дхармовое тело Будды, просветленными являются и горы и реки, т.е. весь окружающий нас мир, а значит, это же можно сказать и о трех цзинях льна.

Приведенные интерпретации были названы Юань У ошибочными, видимо, исключительно потому, что они опосредуют ответ логическими структурами. Эти структуры снимают когнитивный диссонанс, вызванный столь странным ответом (говоря точнее, делают его менее заметным и напряженным – в большей или меньшей степени, в зависимости от уровня философско-доктринальной подготовки ученика), но не порождают искомого просветленного состояния сознания и, более того, могут стать препятствием на пути к его достижению, поскольку вызывают соблазн ограничить поиски рамками философских систем.

В качестве истинного ответа, таким образом, рассматривается только непосредственное выражение просветленного сознания, и любая обусловленность ответа сама по себе делает его ложным, причем вербально его формулировка в данном случае не имеет определяющего значения. Истинный ответ просветленного может быть выражен теми же словами, что и ложный ответ профана. Например: Фа Янь спросил однажды монаха Сюань Цзы, почему тот никогда не задает ему вопросов о чань. Монах ответил, что он уже получил разъяснение от своего прежнего учителя. Фа Янь потребовал, чтобы он изложил свое понимание, и монах рассказал, что когда он спросил своего учителя, "что есть будда", то получил такой ответ: "Биндин Тун-цзы пришел за огнем!" "Хороший ответ, – сказал Фа Янь, – но я уверен, что ты его не понял". "Биндин, – объяснил монах, – это бог огня. Искать огня для него то же самое, что для меня искать будду. Я и так есть будда и спрашивать не о чем". "Я так и знал, – рассмеялся Фа Янь. – Ты этого не понял". Монах был так обижен, что ушел из монастыря, но через некоторое время он раска-

ялся и вернулся, смиренно прося наставлений. "Спрашивай, — сказал Фа Янь. "Что есть Будда?" — спросил монах. "Бин-дин Тун-цзы пришел за огнем!" »/10, с.128/.

Таким образом, чаньские гун-ань не были рассчитаны на логический анализ, и их создатели не ставили перед собой задачи передачи информации, что необходимо помнить при исследовании этого специфического феномена буддийской культуры. Функцией гун-ань в большей степени, чем любого другого чаньского текста, было порождение у адепта, завершившего процесс его интуитивного познания, состояния сознания, лишенного мыслительных построений (санскр. нирвикальпа). Гун-ань выступал прежде всего как метод переструктурирования психики с целью реализации "конечного" (в системе чань-буддизма) состояния сознания (об этом аспекте чаньских текстов см. /11/). Эти особенности чаньских гун-ань не позволяют ограничиться исследованием их логической структуры и делают необходимым проведение философско-психологического анализа с учетом специфики когнитивных процессов и личностных образований, связанных с реальным функционированием гун-ань как элемента чаньской культуры.

Литература

1. Сафронова Е.С. Коаны: генезис и место в традиционной системе дзэн (чань)-буддизма. — В кн.: Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников. История. Ч. II. М., 1977.
2. Нестеркин С.П. Гун-ань как метод чаньской практики психической саморегуляции. — В кн.: Общество и государство в Китае. М., 1981.
3. Miura L., Sasaki R.J. Zen Dust. N.Y., 1966.
4. Чжэнь-чжоу Линь-цзи Хуэй-чжао чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Линь-цзи Хуэй-чжао из Чжэнь-чжоу). — В кн.: Чань-сюэ да-чэн, кн. 2. Тайбэй, 1967.
5. Мумонкан (Застава без ворот). Дзэн-но гороку. Т.18. Токио, 1969.
6. Blyth R.H. Zen and Zen classics. Vol.4 (Mumonkan). L., 1966.
7. Conze E. Buddhist Wisdom Books. L., 1958.
8. Hui Neng. The Sutra of Hui Neng/ Tr. by Wong Mou-lam. L., 1966.
9. The Blue Cliff Records / Tr. by Th. and J.C. Cleary. Vol. I-III. L., 1977.
10. Watts A. The Way of Zen. N.Y., 1957.
11. Абаев Н.В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизма как медиативная система. — В кн.: Общество и государство в Китае. М., 1977.

Н.В. Абаев, Е.Б. Поршнева О ВЛИЯНИИ ЧАНЬ-БУДДИЗМА НА УЧЕНИЕ ЛО ЦИНА (XVI в.)

Народные секты, представлявшие собой религиозно-политические объединения китайского крестьянства, сыграли, как известно, важную роль в социальной истории Китая и истории его духовной культуры. Поэтому религиозно-философские учения этих сект заслуживают самого пристального внимания и требуют всестороннего, комплексного изучения. Поскольку эти учения носили ярко выраженный синкретический характер, наше представление о них не может быть целостным до тех пор, пока не удастся выявить все составные элементы сложной системы религиозного синкретизма, которая определяла сугубо специфические черты отдельных сект, допуская в каждом конкретном случае возможность вариаций и выдвижения на первый план отдельных компонентов.

В данной статье предпринимается попытка выявить в религиозно-философских учениях и практике¹ некоторых народных сект тот комплекс представлений, культов, обрядов, методов психофизического воздействия, который сложился под влиянием чань-буддизма — одной из школ китайского буддизма махаяны, получившей в настоящее время широкую известность под названием дзэн². На данном этапе важно прежде всего показать правомерность такого рассмотрения³. Мы выбрали в качестве сравнительного анализа религиозно-

¹ Здесь речь идет о сугубо религиозной практике.

² Хотя это японское название употребляется широко, мы предпочитаем пользоваться китайским термином "чань". Во-первых, школа чань окончательно оформилась уже в Китае и не претерпела в Японии существенных изменений, а, во-вторых, китайский термин ближе к санскритскому оригиналу (дхьяна), нежели японский, который, по остроумному замечанию Гармы Чжана (Чжан Чжэньцзи), суть "двойное искажение" /1/.

³ Отдельные замечания по этому поводу были высказаны Дж. Чэнем и Д. Овермейером, которые указали на такую возможность, но подробно ее не рассматривают /2, с.82; 3, с.115/. Предварительные наблюдения в этом плане принадлежат одному из авторов данного сообщения /4, с.69-87/.

Даже сама постановка проблемы может на первый взгляд показаться странной, так как общеизвестно, что в средневековой Японии дзэн-буддизм был теснее всего связан с военно-феодалным сословием самураев и с феодальной "интеллигенцией", а до низших слоев населения доходил, так сказать, "из вторых рук". Принято считать, что в Китае было примерно то же самое.

философское, этическое и в некотором смысле социально-психологическое учение Ло Цина, основателя секты "Лоцзяо" ("Учение Ло"), или "Увэйцзяо" ("Учение о недеянии"), изложенное им в пяти баоцзяоанях – так называемом "Пятикнижии Ло Цина" (1509–1522 гг.). Выбор определялся тем, что эти тексты играли большую роль в формировании религии народных сект. Существенно и то, что учение Ло Цина явилось переходной формой от литературы, распространявшей ортодоксальные буддийские тексты на "народном языке" (старый "бай хуа")⁴, к синкретической сакральной литературе собственно народных сект как вполне самостоятельных образований.

Необходимость выявления чаньских элементов в учениях народных сект обусловлена также тем, что некоторые исследователи, сталкиваясь с ними при изучении сектантских религиозных верований, допускают иногда серьезные неточности в трактовке этих элементов, оценке их удельного веса и значения. Например, М.В. Воробьев, рассматривая религиозные верования населения чжурчженской империи Цзинь (по существу, речь идет о китайцах, живших на Шаньдунском полуострове), пишет: "Даосизм и буддизм в государстве чжурчженей отличались от китайских. Даосизм делился на четыре секты: цюаньчжэньцзяо, чжэньицзяо, чжэньдадаоцзяо, таяйцзяо, но особым успехом пользовалось учение секты цюаньчжэньцзяо. Она процветала в горах провинции Шаньдун. Ее расширил и укрепил Цю Сюйцзи, объединив в ней элементы всех трех учений (т.е. буддизма, даосизма и конфуцианства). В ней была сильна тенденция личного усердия, основанного на медитации секты Чана, и углубленность Лао Чжуан-на..." /6, с.78/. (Очевидно, под Лао Чжуаном имеются в виду Лао-цзы и Чжуан-цзы.) Далее, характеризуя элементы религиозно-философского учения буддийской "секты Чан", обнаруживающиеся в вероучении цюаньчжэньцзяо, М.В. Воробьев относит к ним «положения о монашестве, о пилигримах, требования "не быть в плену слова", идеи медитации, неподвижности, трех миров – прошедшего, настоящего и будущего, свойственные учению секты Чан» /6, с. 79/.

Остановимся лишь на некоторых неточностях, содержащихся в приведенных отрывках. Во-первых, следовало бы уточнить правомерность применения термина "секта"⁵ по отношению к чань, тем более в одном ряду с упомянутыми даосскими сектами. Это была достаточно влиятельная, общепризнанная, институционализованная школа китайского буддизма, ставшая к тому времени ортодоксальной, которая фактически вытеснила другие школы и образовала в организованном и официально признанном буддизме целое обширное направ-

⁴ Японский ученый Сакаи Тадао объясняет отсутствие "Пятикнижия" в изданном при династии Мин перечне "еретических" книг тем, что тексты Ло Цина тогда еще трактовались как подлинно буддийские /5, с.16/.

⁵ Десять основных школ, течений или направлений махаяны, которые авторы именуют сектами ортодоксального буддизма, что представляется не совсем удачным.

ление. Искажение самого названия (в одном случае "Чана", в другом – "Чан") говорит о том, что у автора нет четкого представления, о какой именно школе идет речь. Да и концепция "трех миров" (точнее, трех мировых эр, или этапов, которая в сектантской эсхатологии связана с понятием о трех мирах) не только не является специфически чаньской идеей, но категорически отвергается чань-буддизмом. Во-первых, чань-буддизм утверждает, что нет ни прошлого, ни будущего, а есть лишь "вечное настоящее" ("вечно длящееся сейчас"), и, во-вторых, настаивает на иллюзорном характере вещей и явлений феноменального мира, которые постоянно как бы "выплывают" из всепоглощающей пустоты и исчезают в ней, проводя игру воображения непросветленного наблюдателя, заставляя его воспринимать в качестве реальных объектов фантомы, "цветки в воздухе", созданные, в сущности, большим воображением субъекта /7–10/. В таком случае все три мира – суть обман зрения или восприятия.

Но вместе с тем М.В. Воробьев указывает и на такие сугубо чаньские принципы, как "личное усердие" (т.е. опора на собственные силы, а не на внешние вспомогательные средства спасения), "не быть в плену слова" (т.е. не опираться на слова и писания), а также на медитацию как важное средство духовно-практического овладения высшей и всеобщей истиной. Таким образом, хотя сама постановка вопроса о влиянии чань-буддизма на народные секты вполне правомерна, необходимо тщательно взвешивать формулировки, хотя бы потому, что очень трудно, а иногда невозможно с достаточной уверенностью определить, где мы имеем дело со специфически чаньскими идеями, а где с некоторыми фундаментальными принципами буддизма махаяны, общими для всех (или для большинства) школ. К тому же иногда идеи, относимые к чаньским, могли попасть в народные секты через другие школы китайского буддизма, тоже оказавшие сильное влияние на их вероучения и уже подвергшиеся определенному переосмыслению (например, цзинту). И если учесть, что сама школа чань как таковая есть продукт китаизации (прежде всего даосизации) буддизма махаяны и в ней имеется определенный общекитайский ("синический") субстрат, то задача усложнится еще больше.

Характерный в этом отношении пример представляет упомянутое выше учение Ло Цина (известного также как Ло Хуэй, Лоцзу – Патриарх Ло и др.), положившее начало независимой религиозной традиции, не причастной к каким-либо насильственным акциям (за исключением частного эпизода, связанного с освобождением из-под ареста лидера секты в 1748 г.) и сохранившейся вплоть до XX в.⁶ Это учение было воспринято рядом сект.

Центральное место в учении Ло Цина занимала концепция "у-цзи" – "(Великого) Беспредельного", "(Высшей) Безграничности

⁶ Вероучение саньтяньдао, распространенное среди китайских эмигрантов в Сингапуре /12, с.366–368/.

(Беспредельности)*, которая иногда приобретала персонифицированную форму у-цзи шэн-цэу – "Святой патриарх (Великого) Беспредельного" /11/. У-цзи, согласно учению Ло Цина, является первоисточником всего сущего, включая небо, землю, будд, людей, переживающих постоянный процесс трансформации в другие живые существа и растения /11/. Как источник жизни и движения у-цзи в процессе саморазвития приобретает телеологические функции и приводит в порядок все вещи и явления, устанавливая правила ли для всего сущего /11, с.2–26/. Иногда оно идентифицируется с одним из "трех тел Будды" – дхармакайя (тело закона). Но в целом эта концепция гораздо ближе традиционному китайскому учению – даосизму и конфуцианству (точнее, неоконфуцианству), так как имеет сильную космологическую и социальную направленность. Сам же термин генетически восходит, по всей вероятности, к даосскому термину "Тай-цзи" ("Великий предел").

Даже предикацию центрального понятия по классическому индo-буддийскому апофатическому принципу – "не то и не это" – можно было бы вывести из даосизма (особенно раннего, "философского" даосизма в духе Лао-цзы и Чжуан-цзы), если бы Ло Цин в других местах своего "Пятикнижия" не идентифицировал у-цзи с одной из главных категорий буддизма махаяны – пустотой, которая в чаньских текстах зачастую передавалась кратким отрицанием у (нет! ничто! пустота!) /1, 7/. Таким образом, в тексте Ло Цина обнаруживается второй уровень интерпретации в понимании одной и той же категории, которая первоначально носила ярко выраженный "синический" оттенок, причем и на этом уровне происходит синтез индoбуддийской традиции с китайскими, в результате чего космологические и эпистемологические параметры совмещаются. К указанным выше атрибутам добавляются такие, как спокойствие, опустошенность, безмерность, целостность, единство, которые чрезвычайно напоминают психологические характеристики идеального состояния сознания в чань-буддизме⁷.

Более того, Ло Цин утверждает, что сотерологическое значение и цель его учения заключаются в том, чтобы вернуться к состоянию изначальной недифференцированности, нерасчлененности сознания на субъект и объект, к его первородной цельности и "незамутненности" (ср. "первородное сознание" в чань-буддизме), в результате чего адепт избавляется от мирских заблуждений и страданий, которые обусловлены неспособностью обыденного сознания выявить в иллюзорном многообразии форм мира явлений, в его ложной многозначности, обилии фетишей и ярлыков с наименованиями его истинную таковость, некий универсальный принцип, лежащий в основе мироздания. В своем анализе причин и методов избавления от заблуждений и страданий Ло Цин почти целиком исходит из чаньских позиций и оперирует чаньскими категориями. При этом космологические понятия приобретают психокосмический характер, наполняясь конк-

⁷ На несомненность причастности самого Ло Цина к школе чань указывает и одно из его имен – Ло Хуэйцзэн /3, с.193/.

ретным психологическим содержанием и демифологизируясь, что характерно для чаньской эпистемологии. Так, исходя из предыдущих посылок, Ло Цин делает вполне логический вывод, что пустота изначально присутствует в сознании(синь) человека, что собственная природа и есть (Великая) Беспредельность (цзы син ши у-цзи) и что спасение обретается через непосредственное осознание этого факта (ср. чаньское изречение "цзянь син чэн фо" – "стать буддой, созерцая собственную природу") /10, 13/.

Вместе с тем сугубо чаньские идеи тесно переплетаются в учении Ло Цина с идеями школы цзинту. С учетом некоторых принципиальных различий между чань-буддизмом и амидаизмом это воспринимается на первый взгляд как явный и недопустимый эклектизм. Д.Овермейер определяет учение Ло Цина как "комбинацию чань и цзинту, с акцентом на последней", отмечая при этом наличие у этой концепции "собственного лица" /3, с.115/. Однако впечатление механической скомбинированности возникает лишь при первом ознакомлении с идеями Ло Цина. Совмещение и примирение внешне несовместимых принципов происходит благодаря двухуровневой структуре трактовки и восприятия идей цзинту, рассчитанной на адресатов различной степени подготовленности и посвященности, что обуславливает в каждом индивидуальном случае разную предрасположенность к идеям того или иного порядка.

Для первого уровня характерно буквальное прочтение и исполнение соответствующих установлений амидаизма о загробном воздаянии за благие поступки и усердие в постоянной рецитации (чтение вслух, декламация) имени будды Амитабы (нянь-фо). На втором уровне, рассчитанном на более высокую степень эзотерической посвященности адептов, становится возможной психологическая и психокосмическая интерпретация категорий в традициях чань-буддизма, в результате чего и будда Амитаба, и его "Чистая земля" обретают значение символа, который необходимо наполнить определенным эмоциональным содержанием посредством практики психотренинга. Теоретически такой подход обосновывается следующими посылками: если все вещи и явления окружающего мира, все живые существа, растения и даже будды всех миров суть не что иное, как продукт психической деятельности, если все исходит из сознания и порождается им, то с помощью соответствующей психотехники, регулирующей и гармонизирующей ментальные процессы, можно прижизненно (или даже в сию же секунду) достичь идеального состояния первоизданной недифференцированности, гармоничного единства с окружающим миром, со всеми вещами, объединить (слить в единый поток) микро- и макрокосмические процессы. И поскольку "Чистая земля" будды Амитабы тоже покоится в "первородном" сознании человека, совершенно неотделима от него и присутствует в нем всегда и в полной мере, то и не нужно стремиться куда-либо, так как этот "рай" человек всегда носит с собой. Однако, "не имея истинного прозрения", человек может не догадываться об этом, отчего и проистекают все его заблуждения и страдания.

Таким образом, для первого уровня Ло Цин все же как-то лока-

лизует "Чистую землю" в пространстве и времени, называя ее "(пра)родиной" и определяя ее место в раю будды Амитабы, и именно в качестве категорий первого уровня, термин "родина" (цзя-сян) и идея спасения как "возвращение на родину" и получили в нем дальнейшее развитие /14, цз.3, л. 4 об., 55-56/. Для второго уровня, по учению Ло Цина, "Чистая земля" может быть обнаружена повсюду, стоит лишь "узреть свой лик первоизданный" (ср. у Хуэй Нэна: "Увидеть свой лик первоизданный, который имел до того, как появился на свет" /13/).

Последовательное развитие чаньских по форме выражения и содержанию идей, с точки зрения второго уровня, приводит Ло Цина к парадоксальному, с точки зрения первого уровня, отрицанию общепризнанных форм выражения религиозного благочестия и даже канонизированной различными школами китайского буддизма, а также некоторыми народными сектами буддийской ориентации практики сидячей медитации (цзо чань) – одного из важнейших средств психотренинга и психической саморегуляции /8/. В учении Ло Цина это отрицание мотивируется с позиций истинного чань-буддиста, исходя из утверждения, что, во-первых, вообще ничего нельзя постичь или приобрести, так как все суть пустота и игра выплывающих из нее фантомов, и, во-вторых, истинная медитация претворяется в гуще мирской суеты, в повседневной обыденной деятельности. "Все суть пустота, – говорил Ло Цин, – и негде даже присесть" /11, 7 об./.

Ложными средствами спасения объявляются и такие формы религиозной практики, как чтение сутр, рецитация сакральных формул (мантр), поклонение деревянным и бронзовым изваяниям, благотворительные акции и т.д., поскольку, согласно Ло Цину, спасение зависит лишь от созерцания своей истинной природы (цзянь синь), или, иначе, от "возвращения к (первородному) сознанию" (хуэй синь) /11/. Но по-видимому, как и в чань-буддизме, это отрицание не было абсолютным и фактически ставило целью достижение динамического равновесия между пассивной (сидячей) и активной (в процессе активной жизнедеятельности) медитацией, совмещения и дополнения друг другом двух традиционных видов отшельничества – малого (среди гор и вод или в монастырской келье) и большого (на городских площадях и улицах). И сутры отбрасывались прочь лишь после того, как были заучены наизусть, так сказать "задействованы" в сознании адепта. Что же касается благотворительности, то ее нужно было свершать, не имея ни малейшего желания получить за это какое-то вознаграждение. Как утверждал основоположник школы чань Бодхидхарма, "истинная добродетель не имеет воздаяния" /10/.

Этические представления Ло Цина были типичным синтезом традиционных для китайцев категорий, конфуцианских норм, окрашенных терминологией народного буддизма. Как это издавна повелось, пять буддийских заповедей приравнивались к конфуцианским добродетелям: "не убий" – к жэнь (гуманности), "не прелюбодействуй" – к ли (нормы поведения) и т.д. Сыновняя почтительность заставляла заботиться о родителях и в этой жизни и об их конечном спасении. Однако эти нравственные принципы должны были воодушевляться стремлени-

ем освободить все живые существа от сансары. Эффективность человеческих деяний обусловлена их целью: "если рыбак припомнит свое сознание – синь, он вернется домой"⁸; а питающийся овощами, /но/ не верящий в Будду вернется в сансару" /11, л.15/. Вера в спасающую силу Будды – надежное средство очищения собственной подлинной сущности; "неверие есть загрязнение дхармы" /11, л.15/. Даже погрязшие во всякого рода грехах могут мгновенно спастись, если с верой будут повторять имя Амитабы и вновь возвратятся к синь. Все перечисленные истины извечны, "эта сутра существовала до Неба и Земли" /11, л.15 об./.

В учении Ло Цина, как и в чань-буддизме, главная и конечная цель всего процесса "обучения буддийской дхарме" заключалась в упразднении всех различий и противопоставлений как ложных и опасных порождений большого разума – между богатством и бедностью, мудростью и глупостью, мужчинами и женщинами, обыденным и возвышенным, между "тремя учениями" и т.д. /7/. Особенно важное значение для народных сектантских движений имело утверждение равенства социальных категорий и снятие оппозиции между монахами и мирянами, что фактически вело к секуляризации и популяризации как самого буддизма, так и традиционных китайских учений, к их дальнейшему синтезированию, достигшему наивысшей степени именно в народных сектах.

Идеи Ло Цина, прежде всего представления о конечной сoterологической цели, в конце XVI в. почти без каких-либо изменений вошли в основной комплекс верований сект группы Байлянь⁹, зафиксированный в их сакральных текстах.

Таким образом, влияние чань-буддизма на народные секты отнюдь не ограничивалось узким кругом посвященных, хотя во всем китайском буддизме чаньские традиции образовывали своего рода эзотерическое направление, не имевшее широкой социальной базы. Однако, воздействуя через опосредованные и скрытые от постороннего наблюдателя каналы, чань-буддизм все же оказывал существенное влияние на широкие социальные процессы.

⁸ То есть обретет спасение, вернувшись к изначальному состоянию единства с принципом первоизданности.

⁹ Парадоксальность этого обстоятельства заключается в том, что сам Ло Цин причислял Байлянь к "еретическим учениям, которые собирают множество божеств ради ничего" /11, л.46 об/. Субъективная оценка Ло Цинем своего учения как тяготеющего более к ортодоксальному буддизму, нежели к эклектике популярных народных сект, соответствовала объективному положению вещей: прежде чем стать духовным оружием простонародья, учению Ло Цина предстояло пройти процесс адаптации и контаминирования с различными народными верованиями и культами.

Наряду с сугубо идеологическими каналами имелись и более непосредственные механизмы влияния чань-буддизма на социальное поведение членов народных сект, а значит, и на те социальные процессы и движения, в которых они принимали участие.

Так, очень важную и зачастую определяющую роль в процессе формирования основных социально-психологических установок и всей ценностно-ориентационной структуры у членов этих сект играли разнообразные методы медитации, заимствованные из чаньской практики психотренинга и психической саморегуляции: как индивидуальные, так и коллективные (или совместные с учителем-наставником), как внешне пассивные, так и активно-динамические – в форме различных способов кулачного боя, фехтования, ритуального танца, парадоксальных диалогов-поединков и т.д.

В соответствии с основополагающими принципами религиозно-философского, этического и психологического учения чань-буддизма эти методы были призваны вытеснить из сознания адепта обычные логические и вербальные структуры и вызвать у него невербальное переживание интуитивного просветления или озарения, сотерологический смысл которого усматривался в спонтанной самореализации так называемой "природы Будды", имманентно присущей "истинной природе", или "первородному сознанию", каждого человека (ср. утверждение Ло Цина о том, что спасение зависит лишь от созерцания истинной природы и возвращения к первородному сознанию).

Эти методы, таким образом, преследовали прежде всего религиозные, сотерологические цели и задачи. Первоначально, как правило, не предусматривалось их применение в чисто мирских целях. Но когда народные секты и тайные религиозные объединения по тем или иным причинам вовлекались в активную деятельность нерелигиозного, секулярного характера, эти методы объективно приобретали социальное значение и начинали выполнять социальные функции, накладывая огромный отпечаток на образ жизни и деятельность членов таких объединений, играя решающую роль в определении их стиля поведения во всех жизненных ситуациях.

Кроме различных форм медитации важные психорегулирующие функции выполняли определенные, характерные только для тайных религиозных обществ способы межличностного общения и особенности стиля жизни, а также разнообразные методы психофизиологической, биоэнергетической стимуляции и терапии (например, специальная овощная диета, точечный массаж, употребление различных фармакологических, в том числе психотропных, препаратов и т.д.). При этом методы управления внутренними психическими, психофизиологическими, биоэнергетическими процессами были тесно связаны с различными формами ритуального поведения, образуя сложный, многокомпонентный и эффективный механизм регуляции социального поведения, изучение которого является задачей специального социально-психологического исследования.

Литература

1. Chang Chen-chi. The Practice of Zen. N.Y., 1959.
2. Chen J. The Origin of the Boxers. – In: Studies in the Social History of China and South-East Asia. Cambridge, 1970.
3. Overmyer D. Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China. Cambridge – London, 1976.
4. Абаев Н.В. Влияние чань-буддизма на тайные общества группы Байлянь. – В кн.: Проблемы современного Китая. М., 1977.
5. Сакаи Тадао. Тюгоку цзенсе-но кэнкью (изучение китайских нравоучительных книг). Токио, 1960.
6. Воробьев М.В. Религиозные верования чжурчжэней. – В кн.: Доклады по этнографии. Географическое общество СССР. Вып.4. Л., 1966.
7. Абаев Н.В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медиативная система. – В кн.: Восьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Вып. 1. М., 1977.
8. Абаев Н.В. О соотношении теории и практики в чань-буддизме. – В кн.: Седьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Вып.3. М., 1976.
9. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
10. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
11. Ло Цин. Чжэн синь чуи уся чжэн цзыцзай баоцзюань. (Баоцзюань о том, как с помощью истинной веры изгнать сомнения, и о достижении отрешения от мирской суеты). Б.м., 1968.
12. Topley M. The Great Way of Former Heaven: A group of Chinese Secret Religions Sects. – Bull. of the School of Oriental and African Studies, N 26, 1-63.
13. Hui Neng. The Sutra of Hui Neng / Tr. by Wang Moulam. L., 1966.

А. И. Кобзев

ВАН ЯНМИН И ЧАНЬ-БУДДИЗМ

Философ, литератор, политический и военный деятель Ван Янмин, или Ван Шоужэнь (1472–1529), – центральная фигура на историко-философском горизонте Китая эпохи Мин.

Значение доктрины Ван Янмина сопоставимо со значением доктрины такого корифея китайской философии, как Чжу Си (1130–1200). Известный историк китайской общественной мысли Цянь Му писал:

"В /эпоху/ Южной Сун был один Чжу Си, последующие ученые-конфуцианцы (жу) либо передавали изложенное Чжу /Си/, либо боролись против /Чжу/ Си; в общем так или иначе рассматривали /Чжу/ Си в качестве центрального пункта рассуждений. В эпоху Мин дело обстояло точно так же — был один Ван Шоужэнь, а следовавшие за ним, если отвлечься от того, передавали ли /они/ изложенное Ван /Шоужэнем/ или боролись с Ван /Шоужэнем/, и если брать главное, так или иначе рассматривали /Ван/ Шоужэня в качестве центрального пункта рассуждений" /1, с.223/. Сопоставимы учения Ван Янмина и Чжу Си и по своему международному влиянию. "Что касается распространения в мире китайской философии, — писал Чжан Цзюньмай, — то кроме учения Чжуцзы /Чжу Си/ только учение Вана обладает славой международной философской школы" /2, с.2/.

Идейное развитие Ван Янмина исходным пунктом имело теорию сунского неоконфуцианства, в особенности чжусианство, затем сделало поворот в сторону даосской и буддийской практики и, наконец, обрело свое самостоятельное направление. В 1508 г., будучи в ссылке, Ван Янмин заложил фундамент собственной оригинальной философии, отождествив центральные понятия предшествовавшей философской традиции — "сердце" (синь) и "принцип" (ли). Двумя другими кардинальными вехами этого внутренне независимого пути явились концепции "совпадающего единства знания и действия" (чжи син хэ и) и "доведения благосмыслия до конца" (чжи лян-чжи), выработанные соответственно в 1509 и 1521 гг.

Отличаясь подлинным новаторством, учение Ван Янмина вместе с тем во многих частях облечено в наряд традиционализма и обладает сильной тенденцией к ассимиляции классического наследия прошлого, даже такого, которое, в сущности, ему противоречит. Несмотря на подчеркнутую самоидентификацию с "истинным" конфуцианством и резкую антидаосскую и антибуддийскую критику, философия Ван Янмина не сливается с ортодоксальным конфуцианством и не разделена пропастью с даосизмом и буддизмом. Его учение стоит на трех китах идеологии старого Китая — конфуцианстве, буддизме и даосизме, являясь фокусом, в котором сходятся унаследовавшая субъективистскую тенденцию Мэн-цзы и доведенная до логического конца персоналистическая натурфилософия неоконфуцианства и самобытная и в то же время интегрирующая буддийские и даосские элементы "философия жизни" чань.

Названные обстоятельства обуславливают чрезвычайную сложность адекватного понимания и оценки системы взглядов Ван Янмина. Показателен в этом отношении список европейских философов, с которыми его сравнивают: Декарт, Спиноза, Лейбниц, Беркли, Кант, Фихте, Шопенгауэр, Гегель, Бергсон, Эйкен, Джемс. Уже из этого перечня видно, с каким трудом поддается осмыслению доктрина китайского мыслителя с позиций западных философий. Трудности эти дают о себе знать прежде всего в разногласии мнений, окутывающих Ван Янмина.

Нет единодушия среди исследователей и в том, что касается теоретико-генетических связей янминизма. Узловой проблемой явля-

ется отношение янминизма к буддизму вообще и чань-буддизму в частности. Фэн Юлань считает, что эта доктрина действительно весьма близка к чань-буддизму /3, с. 968/, а Ван Чанчжи утверждает, что она "очень далека от доктрины чань" /4, р. 57/. Чэнь Юнцзе доказывает, что критика Ван Янмином буддизма более радикальна, чем у Чжу Си /5, р. 210-214/, а С.Л. Тихвинский полагает, что школа Ван Шоужэня, развивая принципы сунского неоконфуцианства, шла на сближение с буддизмом /6, с. 72/. Э. Рейшауэр и Дж. Фэйрбэнк оценивают янминизм как "дзэнский мятеж в конфуцианстве" /7/. Впрочем, обвинения Ван Янмина в проповеди завуалированного буддизма — довольно распространенное явление, своими корнями восходящее к критике его современниками /8, р. 163-186/ и философами XVII-XVIII вв.: Чань Цзянем (1497-1567), Гу Яньбу (1613-1682), Ван Чуаньшанем (1619-1692), Чжан Ле (1622-1685), Янь Юанем (1635-1704) и др. /8, с. 164/.

В действительности вопрос об идейной генеалогии янминизма еще сложнее, поскольку проблема буддийского влияния в не менее острой форме затрагивает и неоконфуцианских предшественников Ван Янмина. Среди них его главным идейным вдохновителем традиционно считается сунский неоконфуцианец, основной теоретический оппонент Чжу Си — Лу Цзюань (1139-1192). Об особой близости учений этих мыслителей свидетельствует существование специального историко-философского термина "Лу-Ван сюепай" — "школа Лу Цзюаня — Ван Янмина".

Рейшауэр и Фэйрбэнк утверждают, что Лу Цзюань "развил дзэноподобный упор на личную интуицию, который достиг своей вершины у великого государственного деятеля /эпохи/ Мин Ван Янмина" /7, р. 238/. Ван Янмин, безусловно, преемствовал Лу Цзюаню, однако пошел гораздо дальше его и сформулировал качественно новые идеи /10, р. 206/. Более сложной формой преемственности связан Ван Янмин с Чжу Си, на чьих взглядах также вполне явственно сказалось буддийское влияние. В специальной, посвященной рассматриваемой теме статье ведущий современный янминолог американский профессор Чэнь Юнцзе показал, что даже на терминологическом уровне большинство "чаньизмов" попадало к Ван Янмину через вторые руки, т.е. через сунских неоконфуцианцев, в том числе Чжу Си /5, р. 206/.

Чэнь Юнцзе указывает на выглядящий парадоксальным факт: Ван Янмин в большей степени, чем его предшественники-неоконфуцианцы, пользовался чаньскими выражениями и сюжетами, хотя в меньшей степени, чем они, общался с буддийскими мыслителями и был знаком с буддийской литературой. Ярким свидетельством последнего является то, что в центральном идеологическом сочинении Ван Янмина "Записи преподанного и воспринятого" лишь единожды прямо цитируется буддийский текст ("Алмазная сутра") /5, р. 29/. Чэнь Юнцзе дает этому следующее объяснение: "В одиннадцатом столетии буддизм еще процветал и было много выдающихся буддийских ученых. Многие из них находились в столице государства, где жили ведущие неоконфуцианцы. Что касается времен Вана, то, не-

смотря на тот факт, что основателем династии был монах, и несмотря на поддержку императоров Сяо-цзун (правил в 1488–1505 гг.) и У-цзун (правил в 1506–1521 гг.); в течение всей жизни Вана буддизм, вообще говоря, был в упадке. Не существовало буддийских ученых такого калибра, как Ван. Более ранние неоконфуцианцы наслаждались новым соревнованием с дзэн-буддизмом и дружбой с дзэнскими учителями, которые интеллектуально и духовно были им равны. Ван ничего этого не имел" /5, р. 209/. Это безусловно верное рассуждение объясняет, однако, лишь полдела. Непонятным остается все же, почему Ван Янмин в неявной форме столь часто использовал чаньские выражения, сюжеты и даже способы доказательства. Чэнь Юнцзе приводит несколько выразительнейших примеров последнего. Так, уже после осознания Ван Янмином ошибочности буддизма и даосизма, когда ему случилось увидеть чаньского монаха, просидевшего три года в молчании с закрытыми глазами, он воскликнул: "О чем весь день кричит этот монах и на что он весь день таращится?" /11, XXXII, с. 613/1. Крики и техника своеобразного идейно-психологического оксюморона – типично чаньские приемы. Прямым заимствованием из чаньского арсенала выглядит ответ Ван Янмина на вопрос его ученика: "Если трудно преодолеть свои эгоистические желания, то как быть?" Этот ответ гласил: "Давай /я/ преодолю вместо тебя" /11, I, с. 24/ твои эгоистические желания. Я преодолю их для тебя". Такой диалогический прием восходит к самому Бодхидхарме (V–VI вв.), первому чаньскому патриарху, который на просьбу ученика успокоить его дух ответил: "Дай мне твой дух, и я успокою его для тебя" /5, р. 206–207/.

Чэнь Юнцзе указывает и на то, что Ван Янмин определенно посетил около 40 (а возможно, гораздо больше) буддийских храмов в различных провинциях Китая, и на то, что Ван Янмин в отличие от подавляющего большинства неоконфуцианцев действительно некоторое время практиковал чаньскую психотехнику. В этой связи особенно выразительным выглядит приводимое Чэнь Юнцзе самопризнание Ван Янмина в том, что он в течение тридцати лет отдавал свои силы изучению буддизма и даосизма /5, р. 205/.

Чтобы продемонстрировать реальный процесс диффузии конфуцианских, буддийских и даосских идей, целесообразно рассмотреть одно из важнейших определений благосмыслия у Ван Янмина. Всеобъемлющую полноту благосмыслия философ выражает через отождествление его с великой пустотой – тай-сюй: "Пустота благосмыслия это есть небесная великая пустота. Неналичное (у)благосмыслия это есть бесформенное (у-син) великой пустоты. Солнце и луна, ветер и гром, горы и реки, народы и вещи, все, что имеет вид, фигуру, форму и цвет, – динамично проявляется и деятельно обращается в бесформенности великой пустоты, никогда не создавая препятствий и преград небу. Совершенномудрые только следуют динамичным проявлениям своего благосмыслия. Небо, земля и тьма вещей – все вместе зак-

¹ Римскими цифрами указывается цзюань Полного собрания сочинений Ван Янмина.

лючены в динамичных проявлениях и деятельных обращениях моего благосмыслия. Когда это было, чтобы хоть одна вещь выходила за пределы благосмыслия и могла быть /для него/ препятствием и преградой?" /11, III, с. 69; см. также 11, XXXIV, с. 666/.

Этот пассаж выглядит поначалу весьма загадочным. С одной стороны, благосмыслие в высшей степени пустотно, с другой – всеобъемлюще. Чтобы понять это противоречивое на первый взгляд сочетание, попытаемся разобраться в смысле самого понятия "великая пустота". Впервые оно встречается в "Чжуан-цзы", в главе "Северное путешествие знаний" /12, с. 143/. На факт даосского происхождения этого понятия Ван Янмин указывает приемом литературной реминисценции: в процитированном высказывании фигурирует почти в дословном виде (изменен лишь один знак) определение вещи из "Чжуан-цзы"². Итак, мы отмечаем факт даосского влияния на янминизм. Но в "Чжуан-цзы" только название главы 22 – "Северное путешествие знания" (выделено мною. –А.К.) – содержит некоторый намек, способствующий пониманию того, что такое великая пустота, само же это понятие остается там совершенно не раскрытым. Название намекает на то, что речь идет и о знании.

Вообще понятие пустоты часто использовалось древнекитайскими философами в качестве определения важнейшего психологического свойства, отличающего правильное мышление. Удачным представляется перевод термина "сюй" словосочетанием "пустота-вместимость", предлагаемый В.С. Спириным, который характеризует это понятие как "своеобразную психологическую установку, назначение которой заключается в обеспечении того, чтобы уже имеющиеся знания не препятствовали получению новых знаний" /13, с. 136/. Пустотность сознания активно проповедовали буддисты, и значенательно, что определение "сюй" вошло составной частью в их термин "сюй-лин" – "чистый ум", использование которого применительно к благосмыслию Чэнь Юнцзе оценивает как одно из двух возможных понятийных заимствований Ван Янмина из чань-буддизма /5, р. 204/. Однако пустотность сознания начинает играть у буддистов иную роль, нежели у китайских философов добуддийской поры, становясь выражением идеи отсутствия индивидуального "я", или индивидуальной души.

Мысли, поразительно похожие на рассуждение Ван Янмина о великой пустоте, были высказаны Хуэй Нэном в "Алтарной сутре": "Сердце размерами широко и велико, подобно пустотному вакууму (сюй-кун), не имеет ни краев, ни пределов... Мировой пустотный вакуум способен вместить в себя тьму вещей, форм, образов, солнце и луну, звезды и созвездия, горы, реки и великую землю, родники и источники, ручьи и горные потоки, травы и деревья, заросли и леса, злых людей и добрых, дхармы³, скверные и благие, небесный

² "Все, что имеет фигуру, звучание, шет, – есть вещь" /12, с. 114/.

³ Дхарма – фа, досл. "закон".

престол⁴ и земную темницу⁵, целиком великое море и Сюйми⁶ со всеми горами – все вместе в вакууме. Природа обычных⁷ людей пустотна (кун), и с ней точно так же обстоит дело" /14, с. 531–532/.

Отождествлял с великой пустотой разум и такой критик Ван Янмина, как Ван Чуаньшань. Достойно внимания, что его критический пафос сводился к утверждению: в разуме – великой пустоте – отсутствуют объекты /15, с. 103/. Но ведь то же самое утверждал ученик Ван Янмина Ван Цзи: "В благосмыслии не имеется ни одного объекта (вещи)" /15, с. 16/. Как же все-таки объяснить одновременную пустотность и всеобъемлемость благосмыслия? Все дело в том, что великая пустота представляет собой универсальное вместилище разума, которое в онтологическом плане пустотно, а в гносеологическом всеохватно. А это означает, что, трактуя благосмыслие как великую пустоту, Ван Янмин тем самым хотел сказать, что индивидуальное человеческое сознание неисчерпаемо, оно представляет собой такую вместимость, которая способна принять в себя все, что может быть им воспринято, представлено и помышлено.

Сложным и неоднозначным было как субъективное отношение Ван Янмина к чань-буддизму, так и объективное к нему отношение учения Ван Янмина. Чтобы не сложилось превратного впечатления, будто в оценках самого философа чань имел лишь негативную окраску, приведем следующее его высказывание: "И учение чань, и учение совершенномудрых, оба стремятся к достижению глубин (исчерпанию) сердца, и расхождение между ними тоньше волоса" /11, VII, с. 67/. Далее Ван Янмин разъяснял: вся разница в том, что в учении совершенномудрых самосовершенствование совпадает с совершенствованием общества, тогда как чань проповедует лишь первое, поэтому он "исходит из индивидуализма и эгоизма и не может избежать разделения внутреннего и внешнего". То есть чаньская ограниченность самосовершенствованием необходимо влечет за собой разрыв и противопоставление субъекта и объекта. Хорошей иллюстрацией к сказанному выше о практической доминанте подхода Ван Янмина служит сам ход аргументации – от этики к онтологии. И даже критикуя буддизм, Ван Янмин часто склоняется к признанию его индивидуально-теоретической правомерности: "Для индивидуального блага это, возможно, и годится, но не применимо для приведения в порядок семьи, государства и Поднебесной" /11, VII, с. 67/. Более того, он признает возвышенность исходных целей и установок буддизма, но бескомпромиссно изобличает его социально-практическую несостоятельность: "Учение о сиятельной добродетели и породнении с народом

⁴ Тянь-тан – нечто вроде рая.

⁵ Ди-юй – нечто вроде ада.

⁶ Сюйми – мифическая алмазная гора фантастической высоты, расположенная посредине великого моря.

⁷ "Обычные" – ши – игра слов, построенная на том, что ранее речь шла о мировой (шицзе) пустоте.

возникло после великой смуты в Поднебесной⁸. Ведь в прошлом, конечно, были люди, желавшие выявить собственную сиятельную добродетель. Но именно незнание (неумение), как установиться в высшем благе, и несдержанность эгоистических сердец в стремлении к слишком возвышенному привели их к утрате этого в тенетах призрачности и опустошенности, отрешенном молчаливчестве и отсутствии всякой деятельности в семье, государстве и Поднебесной. Таково наравление двух родоначальников /Лаоцзы и Будды/" /11, XXVI, с. 471/.

Если же говорить об объективно присущих янминизму и чань-буддизму общим чертам, то они представляются нам следующими⁹.

1. Признание высшей истины, трансцендентной субъекту и объекту, добру и злу, внутреннему и внешнему, но имманентной миру как единосущному целому. Носителем этой высшей истины является благосмыслие, в котором нет разделения на ты и я, он и я, объект и субъект – "бу фэнь эр во" /11, XXVI, с. 470/, "юань у би во" /11, I, с. 21/, "у жэнь цзи" /11, VII, с. 67/ и которое Ван Янмин иногда называет "подлинным я" – "чжэнь у" /11, VI, с. 63/, хотя оно и безъяно – "у-во" /11, III, с. 82/.

"Человеческое сердце – это бездна неба"¹⁰ /11, III, с. 62/. "Небо это и есть благосмыслие... благосмыслие это и есть небо" /11, III, с. 72/. "Пустота благосмыслия это есть небесная великая пустота" /11, III, с. 69/. "Не имеющая ни добра, ни зла – такова сущность (тело) сердца" /11, III, с. 77; 11, XXIV, с. 666/.

2. Утверждение целостного присутствия высшей истины в каждой отдельной личности, что вытекает из принципа изоморфизма микро- и макрокосмоса.

"В сердце у каждого скрыт сам Конфуций" /11, XX, с. 384/. "Шесть канонов¹¹ ...суть дао моего сердца" /11, VII, с. 65/.

"Шесть канонов суть учетные списки моего сердца, и реальностью шести канонов владеет мое сердце" /11, VII, с. 66/. "Мое собственное благосмыслие по сути то же, что и у совершенномудрых" /11, II, с. 39/. "Благосмыслие и благочестие у глупого мужика или глупой бабы те же, что и у совершенномудрых" /11, II, с. 33/.

⁸ "Выявление сиятельной добродетели", "породнение с народом" и "установленность в высшем благе" – три важнейших принципа "Дасюэ", с изложения которых начинается этот трактат.

⁹ С одной стороны, ограниченность места, а с другой – достаточная известность (в том числе и по публикациям на русском языке) того, как воплощаются перечисленные ниже принципы в чаньских текстах, принудили автора в их демонстрации не выходить за пределы материала, предоставляемого сочинениями Ван Янмина.

¹⁰ Понятие неба (тянь) в самом общем смысле синтезирует имманентное и трансцендентное, природное и сверхприродное.

¹¹ Шесть канонов: "И" ("Канон перемен"), "Шу" ("Канон писаний"), "Ши" ("Канон песен"), "Ли" ("Правила благопристойности"), "Юе" ("Канон музыки"), "Чунь-шо" ("Весна – осень").

3. Антропоморфизм и анимизация природы, являющиеся не мифологизирующим идейным атавизмом, а следствием убежденности в общекосмическом всеединстве и представления мира в прагматическом и ценностно-нормативном модусе.

"Благосмыслие человека – это и благосмыслие трав и деревьев, черепицы и камня. Если бы травы и деревья, черепица и камень не обладали человеческим благосмыслием, /они/ не могли бы считаться травами и деревьями, черепицей и камнем. Но разве таковы только травы и деревья, черепица и камень? Если бы небо и земля не обладали человеческим благосмыслием, /они/ также не могли бы быть небом и землей. Ведь небо, земля и тьма вещей в сущности составляют с человеком единое тело (ти). Квинтэссенция его проявлений – это капля духовного света в человеческом сердце. Ветер и дождь, роса и гром, солнце и луна, звезды и небесные тела, птицы и звери, травы и деревья, горы и реки, почва и камень в сущности составляют с человеком единое тело. Поэтому пять знаков, птицы, звери и все тому подобное могут вскармливать человека, а снадобья, минералы и все тому подобное могут исцелять болезни. Объединяет все это только единая пневма (ци), поэтому и возможны указанные взаимопроникновения" /11, III, с. 70/.

4. Уверенность в сущностной благости человека.

"Совершенное благо – коренная сущность (тело)¹² сердца" /11, I, с. 1/. Даже самый отъявленный разбойник "все равно сам знает, что не должно творить разбой, и, когда его кличут бандитом, чувствует смущение" /11, III, с. 60/.

5. Декларирование равенства всех человеческих личностей и объяснение реально наблюдаемых различий степенью самопознанности и самореализации.

"Все люди могут стать Яо и Шунем" /11, I, с. 19; 11, III, с. 78/. "Знание совершенномудрых подобно солнцу в чистом синем небе, знание высокодоступных – солнцу в небе, по которому плывут облака, знание глупых – солнцу в небе, затянутом ненастной мглой" /11, III, с. 72/. "Даже сердце ничтожного человека ничуть не иное, /чем у великого человека/, хотя он и уничтожает его сам" /11, XXVI, с. 470/.

6. Провозглашение непосредственности, интуитивности, спонтанности и самородности подлинного познания.

"Благосмыслие по своей сути ясно и понятно" /11, III, с. 71/. "Благосмыслие – это только утверждающее и отрицающее сердце. Утверждение и отрицание – это только любовь и ненависть, именно только любовью и ненавистью исчерпываются утверждение и отрицание" /11, III, с. 72/. "Благосмыслие всеполю и самодостаточно. Утверждаемое – это им утверждаемое, отрицаемое – это им отрицаемое. Это благосмыслие и есть ваш пресветлый наставник" /11, III, с. 69/.

¹² О выражении "тело добродетели" у Ксенофонта и подобных ему выражениях у древнегреческих авторов см.: /16, с. 532/.

7. Утверждение единства знания и действия.

Принадлежащее Ван Янмину "учение о совпадающем единстве и совместном развитии знания и действия" (чжи син хэ и бин цзинь чжи шо) гласит: "подлинное знание есть то, благодаря чему осуществляется действие; если нет действия, то нет и оснований говорить о знании" /11, II, с. 28/; "еще не обретший знания не действует; знать и не действовать – значит еще не обладать знанием" /11, I, с. 3/; "знание – это руководящий замысел действия, действие – это труд, /воплощающий/ знание; знание – это начало действия, действие – это завершение знания" /11, I, с. 3/; "истинность и достоверность знания – это действие; осознанность и духовность действия – это знание" /11, II, с. 28/.

8. Ориентирование на отыскание путей к истине и благу в обычных заботах и повседневных делах.

"Человек должен в делах усердно осуществлять /свой/ труд, тогда будет польза" /11, III, с. 60/. "Если проникнуть взором до самой сути, то в обязанностях сохранения достоинства и деловых обстоятельствах нет того, в чем бы благосмыслие не находило изысканного применения (сокровенной функции – мяо-юн). Совсем вне пределов обязанностей сохранения достоинства и деловых обстоятельств благосмыслия вовсе нет" /11, VI, с. 43/.

9. Отрицание возможности узнать у другого высшие истины без прочувствования и осознания их самим собою.

"При каждом возникновении мысли или стремлении благосмыслие моего сердца располагает /о них/ самоестественной осведомленностью. Только благосмыслию моего сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и только благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они недобры. Все это никак не передашь другому человеку" /11, XXV, с. 472/. "Чтобы узнать горечь, надо самому отведать /горькое/" /11, I, с. 25/.

10. Определение смысла жизни как самосовершенствования, а самосовершенствования – как самопознания, в пределе доходящего до раскрытия собственной абсолютной благости.

"Благородный муж сам себе наставник. Никогда не заботится о том, что его кто-то обманывает, зато не бывает случая, чтобы он сам обманул свое благосмыслие. Никогда не заботится о том, что кто-то не верит ему, зато сам всегда верит своему благосмыслию. Никогда не стремится заранее осознать людскую ложь и ненадежность, зато постоянен в заботе об осознании своего благосмыслия" /11, II, с. 49/.

"Выверение вещей становится успешным только в собственном сердце. Несомненно, что всякий человек может стать совершенномудрым, если только сам возьмется за это" /11, III, с. 78/. "Высшее благо есть /человеческая/ природа. /Человеческая / природа изначально не имеет и крупицы зла, поэтому и называется высшим благом. Установиться в нем – это значит вернуться к своей первоприроде и только" /11, I, с. 16/.

11. Скептическое отношение к эрудиции, к расширению познаний, не имеющему личностно-этического значения.

"Под доведением знания до конца подразумевается отнюдь не то, что конфуцианцы-эпигоны называют пополнением и расширением познаний, но именно доведение до конца благосмыслия собственного сердца" /11, XXVI, с. 472/.

12. Нигилистическое отношение к ссылкам на общепризнанные авторитеты.

То заблуждение – корпеть над старинной бумагой¹³,
Тратить на это и дух свой и душу /11, XX, с. 384/.

Подводя итоги, следует отметить, что янминизм и чань-буддизм как целостные идеологические системы объединяет общая установка на целенаправленное изменение психологии своих адептов, которое считается необходимым условием для адекватного восприятия проповедуемых ими истин. Жизненно-психологический компонент составляет неотъемлемую часть обоих учений. В этом отношении можно согласиться с мнением одного из современных янминологов. "Если, отрешаясь от его (Ван Янмина. – А.К.) реальной жизни, просто так слушать его наставления, то невозможно будет понять истинный смысл его слов. Если только искать объяснений в его словах, не вникая в собственную реальную жизнь, то также невозможно будет понять, в чем истинный смысл его слов" /17, с. 110/.

Подоснову концепции психологической перестройки составляет пронизывающая всю традиционную китайскую философию идея резонансного взаимодействия подобного с подобным, в данном случае – сознаний учителя и ученика; чтобы стала возможной передача информации, оба сознания должны "работать на одинаковой чистоте", а для этого обучаемый должен психологически настроиться на требуемую чистоту. Такой подход обуславливает общий для янминизма и чань-буддизма скепсис по отношению к письменной форме проповеди, поскольку таковая, будучи посредствующим звеном, лишает непосредственности контакт между учителем и учеником. "Не знавший иероглифов" Хуэй Нэн наставлял: "Познавший изначальную природу уже тем самым обладает знанием праджня и сам применяет свет мудрости, не прибегая к письменным знакам" /18, с. 318/. Один из последователей Ван Янмина Цянь Дэхун сообщает: «Среди учеников /Ван Янмина/ были просившие сделать записи и составить книгу. /На что он/ отвечал: "Необходимо, чтобы вы, господа, передавали это друг другу из уст в уста. Если же занести это в книгу, то люди будут заниматься одним только книжным буквоедением"» /11, XXVI, с. 473/.

Вообще следует иметь в виду, что всякое учение в старом Китае рассматривалось не в качестве самостоятельной данности, а как специфическое выражение определенной личности – его создателя. С этой точки зрения постижение учения равносильно установлению "духовного резонанса" с его создателем. Поэтому Ван Янмин,

¹³ Имеется в виду древняя каноническая литература.

почитавший себя правомерным конфуцианцем, призывал увидеть Конфушия, "скрытого у каждого в сердце" /11, XX, с. 384/, а буддист Хуэй Нэн призывал "узреть Будду в своем собственном духе" /18, с. 333/.

Различие между янминизмом и чань-буддизмом в разбираемом аспекте состоит в том, что последний в качестве средства для требуемого изменения индивидуального сознания (изменения не столько знаний о мире, сколько знания мира, точки зрения на мир) предлагает своеобразную искусственную психологию /19, с. 12, 13/, тогда как первый рассчитывает только на естественное созревание человека в ходе обыденной жизни и нормального общения с учителем. Более того, всякие искусственные стимуляции, которые были так популярны в среде чань-буддистов, Ван Янмином осуждались: "Не нужно помогать расти /колосьям, выдергивая их/" /11, III, с. 66/¹⁴; "ибо в доведении знания до конца все мы достигаем только того, что позволяют наше положение и возможности" /11, III, с. 62/, а "все, замышляющие то, что их силами недостижимо, и добивающиеся того, на что их знания не способны, не могут осуществлять доведения благосмыслия до конца" /11, II, с. 48/.

Вместе с тем чисто конфуцианский упор на систематическую кропотливую работу по самосовершенствованию находился в противоречии с идеей мгновенного самопознания собственного абсолютного совершенства. Это противоречие вскрылось в споре двух учеников Ван Янмина – Ван Цзи и Цянь Дэхуна в так называемой беседе у Моста Небесного Источника, происшедшей незадолго до смерти Ван Янмина, в 1527 г. Корректируя "четыре постулата" учителя, которые гласят: "Не имеющая ни добра, ни зла – такова сущность (тело) сердца. Обладающее и добром и злом – таково движение помысла. Знание и добра и зла – таково благосмыслие. Совершение добра и устранение зла – таково выверение вещей" /11, III, с. 77; XXXIV, с. 666/, Ван Цзи утверждал: "Раз уж сущность (тело) не имеет ни добра, ни зла, значит, и помысел не имеет ни добра, ни зла, значит, и знание также не имеет ни добра, ни зла, значит, и вещь также не имеет ни добра, ни зла" /11, XXXIV, с. 665/. Используя тезис учителя "сердце, помысел, знание и вещь суть единое дело" (см., например, /11, XXVI, с. 472/), Ван Цзи пришел к утверждению четырех "негативных" постулатов, согласно которым добро и зло отсутствуют на всех четырех уровнях /20, с. 1/. Из этой теории следовало, что практика нравственного самосовершенствования (распознавания добра и зла, совершения первого и устранения второго) вовсе не обязательна, достаточно лишь полностью подчиниться первосущности собственного сердца.

На это Цянь Дэхун возражал: "В сущности (теле) сердца исходно отсутствует и добро и зло. Но после длительного воспитания, перенятия обычаев в сущности сердца ощущается очевидное наличие добра и зла. Совершать добро и устранять зло – именно в этом состоит труд, возвращающий к первосущности. Если же рассматри-

¹⁴ Реминисценция из "Мэнцзы" (п. А, 2).

вать первосушность таким образом /т.е. как не имеющую ни добра, ни зла/ и ограничиваться утверждением, что /она/ не требует никакого применения труда, то, боюсь, это окажется одной лишь видимостью" /11, XXXIV, с.665/.

В этой ситуации Ван Янмин был вынужден занять компромиссную позицию, сводящуюся к признанию двух различных методов применительно к двум различным категориям людей. "Здесь в обращении с людьми, — отвечал он своим ученикам, — я с самого начала имел дело с двумя /их/ категориями. Даровитые люди прямым путем с самого начала приходят к уразумению, что первосушность человеческого сердца светла и прозрачна, ничем не замутнена, изначально представляет собой равновесие непроявленных /чувств/. Даровитые люди одним только уразумением первосушности осуществляют /требуемый тут/ труд, разом и всецело пронищая людей и себя, внутреннее и внешнее. Уступающие им не могут избежать того, чтобы их сердцами не овладели привычки и на первосушность не нашло затмение. Поэтому приходится пока что обучать их в стремлениях и помыслах по-настоящему совершать добро и устранять зло. После тщательно исполненного труда, когда бесследно удаляется мутный осадок, первосушность становится совершенно светлой. Точку зрения Жучжуна (Ван Цзи) я здесь воплощаю в обращении с даровитыми людьми. Устанавливая правила для уступающих им, я здесь применяю точку зрения /Цянь/ Дэхуна" /11, III, с.76/.

Полемике вокруг "четырех постулатов" продолжил Хуан Цзунси. Он упрекал Ван Янмина в нелогичности и отступлении от конфуцианских принципов (Ван Цзи — в приверженности чань-буддизму). Используя тот же аргумент, что и Ван Цзи, — высказывание Ван Янмина "сердце, помысел, знание, вещь — суть только единое дело", но беря при этом за основание для дедукции не первый постулат, а тезис Ван Янмина о высшем благе как первосушности сердца, Хуан Цзунси заключал: "Сердце — это обладающее добром и не имеющее зла сердце, поэтому и помысел — это обладающий добром и не имеющий зла помысел, и знание — это обладающее добром и не имеющее зла знание, и вещь — это обладающая добром и не имеющая зла вещь" /20, с.82/. Рассмотренная дискуссия имеет прямые аналогии в развитии чань-буддизма, например в полемике южной и северной школ о мгновенности или постепенности просветления.

Проблема, поднятая в настоящей статье, сложна и многозначна, подходы к ее решению у разных исследователей различны и зачастую противоположны. Поэтому свою работу автор рассматривал лишь как первоначальное введение в тему, совершенно не разработанную ни в советской синологии, ни в советской буддологии. Дальнейшее изучение этой темы, без сомнения, будет полезным для обеих дисциплин. Обращая большее внимание на правильность и всесторонность постановки проблемы, нежели на ее разрешение (которое требует переработки значительно более обширного материала), автор вместе с тем стремился показать уникальные ассимиляторские способности конфуцианства, позволившие, в частности, Ван Янмину столь успешно вливать чаньское вино в конфуцианские мехи и при

этом представляться чуть ли не большим конфуцианцем, чем сам Конфуций. Именно успешное присвоение неоконфуцианством фундаментальных чаньских идей, достигшее своего апогея в эпоху Мин, повлекло за собой упадок к этому времени самого чань-буддизма.

Литература

1. Цянь Му. Сун лисюэ гайшу (Очерк учения о принципе (эпох) Сун и Мин). Т. 2. Тайбэй, 1962.
2. Чжан Цзюньмай. Бицзяо Чжун Жи Янмин сюе (Сравнение китайского и японского янминизма). Тайбэй, 1953.
3. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши (История китайской философии). Т. 2. Шанхай, 1935.
4. Wang Tch'ang-tche. La philosophie morale de Wang Yang-ming. Shanghai, 1936.
5. Chan Wing-tsit. How Buddhist is Wang Yang-ming? — Philosophy East and West, 1962, vol. XII, N 3.
6. Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце 19 века и Кан Ювэй. М., 1959.
7. Reischauer E.O., Fairbank J.K. East Asia: The Great Tradition. Vol. I. L., 1960.
8. T'ang Chü-i. The Criticism of Wang-ming's Teachings as Raised by His Contemporaries. — Philosophy East and West, 1973, vol. XXIII, N 1-2.
9. Буров В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976.
10. Chang C. Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteenth Century China. N.Y., 1962.
11. Ван Янмин цюань цзи (Полное собрание /сочинений/ Ван Янмина). Шанхай, 1936.
12. "Чжуан-цзы" цзи-цзе ("Чжуан-цзы" со сводом толкований). — В кн.: Чжу-цзы цзи-чэн (Корпус философской классики). Т. 3. Пекин, 1954.
13. Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
14. Чжунго лидай чжасюе вэньсюань (Избранные сочинения по истории китайской философии). Раздел (эпох) двух Хань и Суй. Т. 2. Пекин, 1963.
15. Хуан Цзунси. Мин жу сюе ань (Отчет об учениях минских конфуцианцев). Т. 3. Шанхай, 1933.
16. Платон. Соч. Т. I. М., 1968.
17. Чжан Сичжи. Янмин сюе-чжуань (Биография и учение (Ван) Янмина). Тайбэй, 1961.
18. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
19. Абаев Н.В. Соотношение теории и практики в чань-буддизме. Автореф. канд. дис. М., 1978.
20. Хуан Цзунси. Мин жу сюе ань (Отчет об учениях минских конфуцианцев). Т. 2. Шанхай, 1933.

ПОЭЗИЯ ВАН ВЭЯ (701-761) И ЧАНЬ-БУДДИЗМ

Влияние даосизма и буддизма (чань-буддизма) на живопись установлено и прослежено в работах Е.В. Завадской /1-12/. В отношении литературы Китая (и, в частности, поэзии) данная проблема не разработана. В связи с этим специфика поэтической (семантической) технологии, а она предопределена не только запретами и разрешениями, существующими в поэтике, но и общим культурно-историческим фоном социума, также не может быть выявлена применительно к тому или иному литератору Китая. А это приводит к тому, что поэтические тексты рассматриваются в своей исходной форме и в своей переводной форме как семантически однородные. Иными словами, в предполагаемом разнообразии, каким в принципе является поэзия, мы выявляем некое однообразие¹, даже с учетом специфики канона, согласно которому создавались и оценивались художественные (поэтические) тексты в средневековом Китае (см. /13/).

По-видимому, первым важным вопросом, который требуется решить, является вопрос интерпретации тех или иных текстов — не по форме, а по существу, как ориентированных на хинаянскую или махаянскую традицию в общем комплексе буддийских установлений. Если согласиться с Д.Т. Судзуки в том, что "учение махаяны признает всеобъемлющую, всепроникающую любовь, составляющую прямую противоположность учению хинаяны с ее явной склонностью к интеллектуализму" /14, с. 13/, то положение еще более усложняется, ибо требуется градуировать поэтические тексты по степени их интеллектуальности², а эта проблема не имеет однозначного решения в силу специфики интеллектуализма в поэзии вообще и в китайской поэзии в частности³. Но с учетом контекста противопоставлений Д.Т. Судзуки следует признать, что, по-видимому, китайская поэзия (вплоть до поэзии эпох Мин и Цин) является в основном махаянски ориентированной, имея своей основой общую для хиная-

¹ Рассматривая однообразие как инвариант, реализующийся через набор вариантов (как разнообразие), мы вновь приходим к выводу о дефектности инварианта, позволяющего говорить лишь об общем, но не об отдельном в китайской поэзии.

² Ср. проблему реминисценции в китайской поэзии и так называемую преэминисценцию сюжета в китайской литературе вообще.

³ Для решения этой проблемы, если она и имеет однозначное решение, необходимо установить психосемиотический профиль того или иного автора: поэтическая (семантическая) технология, понятийно-языковые структуры, ключевые слова (работу Б.Б. Вахтина /15/ по составлению частотного словаря Мэн Хаожаня можно рассматривать как один из первых шагов на пути решения этой проблемы).

ны и махаяны космологию /16/, рассматривая "я" (ментальное и нематальное) и окружающий мир (ментальный и нематальный) как комбинаторику качеств, свойств и состояний /17/. Но имея эту общую основу и являясь махаянской по своей общей ориентации, китайская поэзия (по крайней мере с эпохи Тан) в основном ориентируется на буддизм в той его форме, которая сложилась в V-VI вв., иными словами на чань-буддизм.

Чань-буддизм как сложный конгломерат собственно буддийских и даосских религиозно-этических и ритуально-магических запретов и разрешений (и в сфере медитации, и в сфере деятельности), как своеобразная система религиозной психологии, по определению Н.В. Абаева /18/, был ориентирован прежде всего на речевое и неречевое воздействие. Методы и приемы воздействия имели своей основой систему онтологических и гносеологических категорий — буддийских (чань-буддийских) постулатов, предопределяющих на глубинном уровне поведение (в широком смысле этого слова) некоего индивида. Анализируя онтологические и гносеологические категории чань-буддизма, Е.В. Завадская приходит к выводу, что основными среди них являются (применительно к поэзии Ван Вэя) такие понятия, как "белое", "облака", "пустота" и следующие за ними в порядке частотности "вода", "ветер-поток" и "тень", которые осмысливаются поэтом в рамках чаньско-даосской философской мысли » /8, с. 55/. Эти видовые понятия являются модусами существования Единого (как родового понятия), точнее говоря, модусами существования пустоты и непустоты — той бинарной оппозиции, в которой и может реализоваться Единое. Выявление сущности Единого, по-видимому, основная цель ментальной и нематальной деятельности даосов и буддистов как художников и поэтов.

Соотнесенность видимого и сущего (феноменального и ноуменального мира) как соотнесенность поверхностного и глубинного могла быть выявлена, с точки зрения художников и литераторов даосско-буддийской ориентации, в процессе созерцания (медитации), в ходе которого в сознании путем инсайта фиксируются архетипические праформы /19/, закрепляемые в специфических формах искусства (поэзия или живопись). Комбинаторика таких архетипических понятий (праформ), как "белое", "облака", "пустота", "вода", "ветер-поток", "тень" (и ряда других, взаимосвязанных с ними понятий), представляет собой инструмент выявления (путем проб и ошибок) идеальной структуры мира. Этим, по-видимому, и объясняется частотность данных знаков-индикаторов в поэзии или живописи даосско-буддийской (чань-буддийской) ориентации (и, в частности, в поэзии Ван Вэя), их частотность в самых различных "пейзажных" контекстах, моделирующих сущность Единого. "Буддистичность" ("даостичность") поэзии Ван Вэя, как и ряда других поэтов, может быть выявлена не только при содержательном анализе указанных знаков-индикаторов (видимое как репрезентация сущего), но и путем учета реминисценций, отсылающих к определенной понятийно-мировоззренческой сфере (к определенным понятийным архетипическим полям).

По-видимому, первая попытка такого анализа принадлежит В.М. Алексееву и Ю.К. Шуцкому. В "Антологии китайской лирики 7-10 вв..." можно найти следующие комментарии к стихам Ван Вэя.

Стихотворение «Поднялся во храм "Исполненного прозрения"»:

Здесь, по "Земле начальной" вьется
К верху тропинка в бамбуках.
Пик неньюфаров выдается
Над "градом-чудом" в облаках.

.....

Вместо монашеских сидений
Травы здесь мягкие нежны.
Звуки индийских песнопений
Под хвоей длинною (!) сосны.
В этих пустотах обитаю
Вне "облаков закона" я,
Мир, созерцая, постигаю,
Что "нет у Будды бытия" /20, с. 103/.

Комментарий. 1. К "Земле Начальной". "Земля, прилежащая к храму". Название это заимствовано из "Сутры (проповеди) о Нирване", где, между прочим, говорится: «неисчислимы, несметны, обильны, как песок р.Ганга, бодхисаттвы вступили в "Начальную Землю", т.е. в один из райских садов» /20, с. 140/. 2. К "Град-чуду". «"Град-чудо" – это самый храм. Так называет его Ван Вэй, заимствуя образ из 7-й главы "Сутры Чистого Лотоса", повествующей о том, что некий Будда, ведя сонмы людей в страну драгоценностей (Нирвану), заметил, что люди начали уставать. Тогда он создал "Град-чудо" – марево, видимое вдали, к которому люди и устремились, напрягая последние силы. Поддерживая стремление людей таким образом, Будда довел всех до страны драгоценностей» /20, с. 140/. 3. К "Индийским песнопениям". "Часть службы в буддийских храмах совершается на языке древней Индии – санскрите. Поэтому культовые песнопения буддистов обычно называются индийскими словами или индийскими звуками" /20, с. 140/. 4. К "нет у Будды бытия". "Догматически у Будды нет бытия-жизни, нет небытия-смерти. Он не рождается и не умирает" /20, с. 140/. Стихотворение "Изнываю от жары":

... И вдруг вступаю я в "Ворота
Росы Сладчайшей, Ароматной,"
Где в чистом мире холодка
Для сердца радость велика/20, с. 140/.

Комментарий к "Воротам Росы Сладчайшей, Ароматной" (к воротам. – ЮС.) "Учения Будды" /20, с. 140/. Стихотворение "Источник Золотистой пыли":

С драконом полосатым в паре
Летающий бирюзовый феникс
К Нефритовому Государю
Меня несет на поклонение /20, с. 140/.

Комментарий. 1. К "бирюзовому фениксу". "И дракон и феникс – животные-имморти в даосизме. Символ бессмертия". 2. К "Нефритовому Государю". "Нефритовый Государь – девятое из десяти имен Верховного существа в даосизме" /20, с. 134/.

Прямые указания на даосско-буддийский мир ценностей мы обнаруживаем и в следующих трех стихотворениях Ван Вэя.

1. "Весенним днем пишу я в келье":

Люблю читать высокие поучения Будды,
Время склоняет блюсти страгий пост.
Мой удел – голубиная кротость и старческий посох,
Медлит бессмертье, к изголовью ползая черепахой.
Ивы цветут. Весенних гор белизна.
Груши белы. Закат. Прячутся птицы.
Окно на север. Спадают персиковые лепестки.
Уединяясь, размышляю и жгу благовонья.

2. "В жилище Ли И":

Приют отрешенности. Оттенки осенних трав,
Кончается день: ни повозок, ни лошадей.
Иду по темнеющей дороге,
Где-то в холодном лесу воют волки.
Хозяин власы до плеч, без аграфы –
Ревностен в постижении даосской премудрости.
Со мною ведет душевную беседу.
О благодатном Пути покоя и бескорыстия.
Пьем вино. Город Радости. Сильно хмельной,
Возвращаюсь в общину Солнцепада.

3. "За городом, далеко на юг":

Середина жизни. Постигаю с любовью Учение
Под вечер, в доме у подножия Южных Гор.
Приезжая сюда, радуюсь одиночеству,
Радуюсь времени самопознания.
Брожу и, дойдя до Высыхающих Источников,
Отдыхаю и гляжу, как утльвают облака.
Встретив случайно в лесу отшельника,
Веду душевную беседу, времени не замечая.

Процитированные стихотворения и комментарии к стихотворениям дают возможность квалифицировать поэзию Ван Вэя как даосско-буддийскую (чань-буддийскую) по своей аксиологии⁴. Но фрагменты текстов ("внешняя аксиология"), сигнализирующих о ценностных категориях бытия сознания, входят у Ван Вэя (и, по-видимому, не только у него) в контекст, который, являясь нейтральным,

⁴ Перевод стихотворений Ван Вэя, как и некоторых других поэтов, здесь и далее автора настоящей статьи. В случае использования чужих переводов дается ссылка на то издание, из которого заимствуется перевод.

особенно на языке перевода, сугубо пейзажным на поверхностном уровне, специфически ориентирован на глубинном уровне. Ключевые образы в поэзии Ван Вэя (архетипы), на существование которых в сфере китайской культуры указывает Е.В. Завадская /10, с.267/, предопределяют внутреннюю (чань-буддийскую) аксиологию поэтического произведения, являющегося многослойным (Р. Ингарден) и существующим и как поэтическая дескрипция, и как трансцендентальная сущность.

Выявление этой сущности (на сознательном или бессознательном уровне) происходит в результате рассмотрения творчества и жизни как пути (дао), слагаемые которого равноценны и самодостаточны. Это выявление зависит от воли случая, позволяющего возникать или не возникать некоторым адекватно моделирующим мир (ментальный и нементальный) поэтическим текстам.

Ключевые образы (образы-архетипы) рассматривались Ван Вэем как смысловые опорные точки некоторого идеального мира (идеального текста) – мир как текст и текст как мир, по которым он может быть реконструирован. Реконструкция, по-видимому, мыслилась как восстановление взаимосвязи между этими опорными точками через соположенность и рядоположенность случайных⁵ элементов языка и бытия (мира).

Возможно также, что ключевые образы (образы-архетипы) мыслились как сверхкомпенсированный текст, требующий дешифровки. Поэтическая расшифровка текста (поэтическая дескрипция) являлась профаническим ("открытым") текстом. "Открытость" профанического текста сосуществовала в китайской поэзии с закрытым (сверхкомпенсированным) текстом, что и предопределяло антидинамичность (стабильность) основных параметров (на уровне синхронии и диахронии) китайских пейзажных стихотворений.

Ван Вэй

1. "Осенние раздумья"

Ветер прохладный осторожно касается платья,
Слышу в ночи водяные часы – растекаясь, уходит время.
Переплывает луна Небесную Реку – свет становится влажным,
Сороки испуганы – взлетают с осенних яблонь.

⁵ Случайных, но координированных с поэтической (семантической) технологией поэта, с неязыковым и языковым опытом его как индивида вообще. С этой точки зрения китайскую поэзию (включая и поэзию эпохи Мин) можно рассматривать в качестве попытки реконструировать идеальный текст методом проб и ошибок (методом "случайных" текстов, принадлежащих тому или иному поэту).

2. "В горах"

Бьет ключ у терновника. Белые камни.
Зимний день. Редкая розоватость лотосов.
Горная дорога. Источник. Ни капли дождя,
Изумрудно-зеленое небо, мокрые одежды странников.

3. "Озеро с пологим берегом"

Свирель, чья песня падает у озерных истоков,
И прощальный закат.
Озеро. Берег. Оглянулся:
Синь гор. Облаков белые свитки.

4. "Абрикосовый приют"

Ветви абрикоса – крыша над головой,
Ароматные травы – дверь в мой дом.
Не знаю, плывут ли над ним облака
И когда соберется дождь.

5. "Ограда из магнолий"

У самой вершины лепестки магнолий.
В горах розовое разноцветье.
Горный ручей. Дом. Безмолвье, безлюдье,
Буйно швели здесь травы, теперь опадают.

Цзэн Гун (поэт сунской эпохи)

"Городская стена на юг"

Прошел дождь. Ширь озера. Вода заливают берега.
Хаос гор. Высь. Дороги бегут на восток и запад.
В одночасье сливы и персиковые деревца иссякли цветеньем,
Осталось равновесие зеленым-зеленой траве.

У Сюань (поэт эпохи Мин)

"Ночью в храме Желтого Бархатного Дерева"

Наслоение синих гор. Разверзлись очи.
Взлетающие ключевые воды падают шелком и будоражат
стремнину.

Осенние голоса. Ночь не в силах остановиться.
Шаткость девяти небес. Одинокая луна. Морозно.

У Динфан (поэт эпохи Мин)

"Лунной ночью в горах"

Горы. Высь. Не узнаю весны.
Снег. Ясность. Но все еще холодные ночи.
Всходит луна. Распахиваю двери храма.
Лает собака на тени сосен.

Ли Яньсин (поэт эпохи Мин)

"Осенняя мелодия"

Неизмеримость. Низкие облака. Рождение рассветных теней.
Переполнен двор пустотой. Свирель. Тонкая изморозь
на деревьях.

Мелодия начиналась среди беззвучая.
Слушаю безмолвие, обретая сокровенность размышлений.

Вэй Цэижуй (поэт цинской эпохи)

"Разлука у речного устья"

Белокаменные горы: вонзились в рыже-бурые горы.
Баклан опустился. Отмель. Карпы. Мелководье.
Горы и горы льнут к порогам, к мелководной быстрине.
Когда вернется возвращенный югу скиталец?

Ли Няньцзы (поэт цинской эпохи)

"Облака"

Лепесток. И еще один. Растекаются облака.
Опечаленному пора взглянуть на родину.
Восточный ветер играет встречу с тобой.
Еще несколько дней – и уеду в город Солнца для Всех.

Для процитированных выше стихотворений Ван Вэя характерны следующие понятийные поля (в поэтическом конфликте они являются понятиями-образами, вне этого контекста имеют иной аксиологический модус): 1) поле воды (потока, дождя)⁶, по-видимому, сюда же может быть отнесен лунный свет как аналог потока (воды); 2) поле белизны (белизны родника, источника, облаков, камней, потоков; 3) поле дороги (пути), для поэзии Ван Вэя весьма характерное (с учетом этого поля поэзию Ван Вэя можно квалифицировать как поэзию ухода куда-то или в никуда; 4) поле пустоты (безмолвия, безплодия).

Приведенные понятийные архетипические поля характерны и для стихотворений Цзэн Гуна (эпоха Сун), У Сюаня, У Динфана, Ли Яньсина (эпоха Мин), Вэй Цэижуй и Ли Няньцзы (эпоха Мин)⁷. Эти стихотворения – варианты некоторого абстрактного инварианта (абстрактной модели) пейзажа, что, видимо, и предопределяет интуитивную оценку этих стихотворений как таких, в которых говорится "об одном и том же, но в каждом по-разному". Элементами модели пейзажа на абстрактном уровне, очевидно, являются понятийные

⁶ Если считать, что родник (ключ) – это нечто непустое, проливающееся в пустоту, то имплицитно в стихах Ван Вэя наличествует поле пустоты в тех фрагментах текста, в которых формально фиксируются лишь элементы поля воды.

архетипические поля, составляющие субстрат китайского пейзажного стихотворения (стихотворений Ван Вэя в частности).

Эти же понятийные архетипические поля составляют субстрат теоретического сочинения "Тайны китайской живописи" (китайского катехизиса), приписываемого Ван Вэю. В этом сочинении Ван Вэй следующим образом формулирует правила конструирования картины-пейзажа: "Река – дорога вдаль, прошедшая везде; когда же две горы сожмут дорогу, то называй ущельем это. А если две горы сожмут реку, потоком это именуем... Весной: туман – замок, а дымка – что на кров. Далеко дымка тянет белизну... Вода – что выкрашена ланем, а цвет горы, чем дале, тем синей. Картина летом: древние деревья кроют небо, зеленая вода без волн; а водопад висит, проливавши тучи; и здесь у ближних вод – укромный, тихий дом. Осенний вид: подобно небу цвету вод: уединенный лес густым-густеет. В воде осенней лебеди и гуси; и птицы в камышах на отмелях песчаных... Зимой смотри: земля взята под снег. Вот дровосек идет с вязанкой на спине. Рыбачий челн пристал у берегов... Вода мелка, ровнехонек песок... Когда изображаешь горы – воды, рисуй холмы, хоть ровным-ровные, но с острою вершиной; рисуй вершины острым-острые, но в связанной цепи; рисуй скалу с отверстием пещеры и стену острую отвеса; рисуй повисшие в пустотах глыбы и круглые, как шар, холмы". /21, с. 34, 36/.

Градуированная непустота (заполненность) пейзажа, взаимодействующая с его незаполненностью (пустотностью), направлена на реализацию сущности Единого, что подтверждается самим текстом трактата Ван Вэя: "Когда рука пришла к кистям и туши, бывает, что она блуждает и играет в забытии... А годы луны вдаль идут и в вечность, – и кисть пойдет искать неуловимых тайн. Тайнственно-прекрасное узреть – не в многословии секрет; но тот, учиться кто умеет, пусть все же идет за правилом-законом... Когда рисуешь ты в пейзаже горы – воды, то мысль твоя лежит за кистью впереди... Кто смотрит на картину, тот стремится видеть прежде всего дух..." /21, с. 32, 34/.

⁷ Например, такой ключевой чань-буддийский образ (архетип), как тень (тень чего-либо или тень как отражение чего-либо в чем-либо), может быть представлен следующими примерами:

1. Дом Млечных Путей. Скупые удачи.

Отглянулся: незаметно тенью шествует утро.

(Ван Вэй. "Читаю и размышляю зимней ночью").

2. Лежат, покачиваясь, листья водяного ореха,

В прозрачной синеве отражается тростник"

(Ван Вэй. "Синева горной реки").

⁸ Стремление увидеть (уловить) дух картины предопределяется, по-видимому, отношением к картине как к чему-то одухотворенному (духовному), интенциональному.

Показательно в тексте трактата и следующее высказывание Ван Вэя: "Когда рисуешь беззаботность туч, то не давай клубиться им грибом узорным чжи" /21, с. 32/.

Вероятно, это высказывание можно интерпретировать в следующем смысле: ничто, что можно считать относящимся к полю беззаботности (легкомыслия, легкости), не совместимо с тем, что можно считать относящимся к полю озабоченности (серьезности, тяжести), ибо «мифология и эстетика линчжи, по-видимому, дают основание считать его одной ипостасью Сомы. ...Линчжи ...оказывается включенным в лунный темный женский ряд ассоциаций. Его "облачные" очертания еще теснее связывают его с женским началом – водой, божественным напитком – вином, смысл которых в контексте даосизма раскрыт Дж. Нидемом. "Божественность" линчжи усугубляется еще и тем, что это был древесный гриб, а символика дерева, его земное женское начало и вместе с тем дуальная причастность к небу усиливали таинственность женского начала линчжи, тем более что в некоторых образных интерпретациях он читался как сук, отросток дерева, связанный с мужским рядом ассоциаций... Не только эликсир, приготовленный из линчжи, но и его созерцание рождало поэтическое вдохновение» /11, с. 41–44/.

Таким образом, фрагмент текста катехизиса следует рассматривать как аксиологически значимый на глубинном уровне: поле беззаботности (легкомысленности, легкости) не должно ассоциироваться с полем озабоченности (серьезности, тяжести).

По-видимому, такая предварительная интерпретация фрагмента катехизиса Ван Вэя и рассмотрение понятийных архетипических полей в "Тайнах китайской живописи" как изоморфных поэтически согласуются с положениями "эстетики тождества", на которые указывает Ю.М. Лотман: «...в одном случае "произведение" равняется графически зафиксированному тексту: оно имеет твердые границы и относительно стабильный объем информации, в другом – графический или иначе зафиксированный текст – это лишь наиболее осязаемая, но не основная часть произведения. Оно нуждается в дополнительной интерпретации, включении в некоторый значительно менее организованный контекст» /22, с. 19–20/⁹.

Этим "значительно менее организованным контекстом" и является, очевидно, тот сложный конгломерат собственно буддийских (чань-буддийских), даосских религиозно-этических (политико-философских) и ритуально-мантических запретов и разрешений, на основе которых интерпретируется поэтический или пейзажный текст. Этим контекстом являются, очевидно, и правила технологии конструирования пейзажного (а также поэтического) образа, сводящиеся к дидактичности, условности и каноничности /23/. В сфере эстетики

⁹ Ср., например, точку зрения Б.Роуланда: "Господствующей эстетической потребностью (как это легко обнаруживается во всех областях китайского искусства) была не точная передача натуры в смысле полного зрительного эффекта, а скорее изображение духа, свойственного разнообразным созданиям мира природы" /23, с. 75/.

тождества (каноничности) основными правилами, согласующимися с даосско-буддийской традицией рассмотрения ментального и нементального мира, следует считать следующие: 1) правило жанров ("горы-воды", "цветы-птицы", "люди"), характеризующее "образный строй", "сферу идеального мира" /23/ того или иного пейзажиста; 2) правило внутреннего и внешнего поведения (правило формирования образ-интенции).

Поведение как ментальное или нементальное действие предопределялось ориентацией на "отклики души" (циюнь) или на "биение жизни" (шэндун) в плане первого принципа Се Хэ, ориентацией на "выражение сути" (сеи) или на "тщательную кисть", соответственно на "саморадость" (цзыпуй) или на "следование классике" (шигу) /23, с. 43/.

Стихотворения Ван Вэя и его рассуждения о живописи дают нам право утверждать, что субправилами, которым подчинялось формирование образа-интенции, являлись субправила ("отклики души", по С.Н. Соколову; "наитие", "осиянность мастера", по В.М. Алексееву и Е.В. Завадской), сеи ("выражение сути", по С.Н. Соколову; "первообраз", по Е.В. Завадской), цзыпуй ("саморадость", по С.Н. Соколову)¹⁰.

Существование поэтических текстов Ван Вэя как поливалентных структур высокой степени сложности предопределяет и необходимость рассмотрения проблем китайской поэзии вообще (в особенности чань-буддийской ориентации) и стихотворений Ван Вэя в частности. По мысли В.М. Алексеева, "есть два пути перевода стихотворений. Один лежит через прозообразную (не прозаическую) версию оригинала на иностранном языке, другой идет от стиха оригинала к стиху перевода... Вряд ли кто станет отрицать, что в стихе образ по крайней мере слит с формой в одно, если попросту от нее не зависит бесспорно. Таким образом, переводя стих не стихом, мы разрушаем, а не переводим его, и перевод стиха прозообразным способом есть перевод мыслей, а не образ. Только стих, переведенный стихом, есть стихия, переведенная стихией же" /20, с. 13–14/.

¹⁰ Преемственность в ориентации на такие субправила, предполагающие общность даосско-буддийского (чань-буддийского) мировоззрения, иллюстрируется примером Ши Тао (1630–1707), который приводит одно из стихотворений Ван Вэя на своей картине (стихотворение как модель пейзажа и наоборот, стихотворение как метатекст по отношению к картине и наоборот).

Ценность этих субправил заключается в том, что «метаязыковая рефлексия над поведением есть особый вид знания о поведении и способ овладения регуляцией поведения. В этом отношении, чем выше степень рефлексии, тем более осознанным является поведение, тем более активен индивид в регулировании отношений к поведению. Осознанное знание становится затем внутренним содержанием личности, и метаязык может выступать как "образ результата" поведения» /24, с. 152/.

В.М. Алексеев и Ю.К. Шуцкий стремились передать в тексте перевода "поэтический аппарат китайца: параллелизмы, исторические и литературные намеки, звукоподражания...", пытались "сразу решать множество задач, в том числе и задачу объяснения подлинника без калечения его" /20, с. 17/. Эта переводческая программа (при всей ее правомерности) не предусматривает решения следующих основных вопросов: 1) на кого ориентирован перевод и в каких целях, 2) предпочтительнее ли максимально близкий к подлиннику (подстрочный) перевод или перевод по законам национальной версификации, 3) возможно ли функциональное подобие между переводами на семантическом (или каком-либо другом) уровне и в какой степени, 4) насколько "поэтичны" большие стихотворные формы (например, "Китайская поэма о каллиграфе" Ян Цзинцзэна) и малые (например, стихотворения, опубликованные в "Антологии..."), с точки зрения китайской и русской поэтической традиции, 5) для каких форм целесообразны "прозообразный" и "стихообразный" переводы.

По-видимому, китайская поэзия, в том числе и поэзия Ван Вэя, подчиняется специфическим закономерностям¹¹. Во-первых, китайская поэзия (возможно, и вся восточная поэзия соответствующего периода) является поэзией экстравертивной, противопоставленной западной поэзии как интравертивной. Я. Парандовский пишет: "С незапамятных времен звезды и цветы, горы и моря, молнии и снег наделены человеческими чувствами, лицами, жестами, им очень редко удается жить собственной жизнью, которая, кроме всего прочего, окутана тайной. Японцев возмущает мания европейцев очеловечивать все и вся. Их поэзия, если она еще не поддалась влиянию европейской, сохраняет различие мира и человека: у японцев никто не назовет вишневое дерево в цвету невестой" /25, с. 166/.

Во-вторых, китайская поэзия существует как набор микро- и макроквантов (минимальной единицей, микроквантом является иероглиф), рядоположенных, но не соположенных. И.В. Тимофеев, например, утверждает, что для арабской "новой поэзии" оказывается нерелевантным принцип автономности поэтической строки /25, с. 323-325/. Если в китайской поэзии и существует сюжет, то он более дискретен, чем в европейской поэзии, и эта дискретность микрообразов и микроситуаций подчиняется принципиально иным языковым, поэтическим и культурологическим закономерностям, доказательством чему может служить парадоксальная замедленность времени развертывания сюжета. Сюжетные сцепления с трудом поддаются транспонированию их в фабульный план.

В-третьих, образы, существующие в китайском поэтическом тексте, являются локализованными (точечными) образами, что обусловлено, в свою очередь, дискретностью микро- и макроквантов в формально-языковом и семантическом отношении.

В-четвертых, формально-языковой план (языковая технология) в силу типологических различий между китайским и русским язы-

ками имеет меньшее значение для переводчика, чем семантический (и графический), чем семантическая и графическая технология¹². Реализация семантического соответствия (с учетом культурологических особенностей русского и китайского социумов) является, по-видимому, самой важной задачей переводчика.

Соблюдение этих закономерностей позволяет решить ряд частных проблем: проблему имени в широком смысле этого слова, проблему звуковых повторов, проблему реминисценций и специфических реалий - и тем самым решить проблему семантического разнообразия переводных текстов.

Литература

1. Завадская Е.В. Категория "пинь" в теории китайской живописи. - Учен. зап. Тартусского гос. ун-та. Труды по востоковедению. 1, Тарту, 1968, вып. 201.
2. Завадская Е.В. Изображение и слово (стихи о живописи - особый жанр китайской поэзии). - В кн.: Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969.
3. Завадская Е.В. Философия слова в "Чжуан-цзы". - В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970.
4. Завадская Е.В. Восток на Западе. М., 1970.
5. Завадская Е.В. Традиции философии Лао-цзы и Чжуан-цзы в китайской эстетике живописи. - В кн.: Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
6. Завадская Е.В. В.М. Алексеев о философско-эстетическом ареале слова. - В кн.: Литература и культура Китая. М., 1972.
7. Завадская Е.В. Эстетический канон жизни художника - фэнлю (ветер и поток). - В кн.: Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1974.
8. Завадская Е.В. Тень как философско-эстетическая категория. - В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1974.
9. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
10. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
11. Завадская Е.В. Философско-эстетический смысл так называемого "божественного гриба" ("линчжи") в искусстве Китая. - В кн.: Научные сообщения Государственного музея искусств народов Востока. Вып. 9. М., 1977.

¹² В этой связи особое значение приобретает та научная дисциплина, которую по аналогии со звуковой стилистикой Н.С. Трубецкого /27, с. 35/ можно было бы назвать графемной (графической) стилистикой.

12. Завадская Е.В. Эстетика камня в китайской живописи. – В кн.: Искусство Востока и античности. М., 1977.
13. Лихачев Д.С. Человек в литературе древней Руси. М., 1970.
14. Эйдли Л. Перевод иероглифической поэзии. – В кн.: Актуальные проблемы теории художественного перевода. Т. 2. М., 1967.
15. Вахтин Б.Б. Заметки о словаре Мэн Хаожаня. – В кн.: Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1976.
16. Ковалевский О. Буддийская космология. Казань, 1837.
17. Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
18. Абаев Н.В. Чань-буддизм и тантризм: типологическое сходство или преемственность. – В кн.: Тезисы аспирантов и молодых сотрудников (экономика, история). М., 1976.
19. Suzuki D.T. Zen Buddhism and its influence on Japanese Culture. Kyoto, 1938.
20. Антология китайской лирики 7–10 вв. по Р. Хр. /Перевод в стихах Ю.К. Щуцкого, редакция, вводные обобщения и предисловие В.М. Алексеева. М. – Пг., 1923.
21. Ван Вэй. Тайны живописи (китайский катехизис). – Восток, М. – Пг., 1923, кн. 3.
22. Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1968.
23. Роуленд Б. Искусство Запада и Востока. М., 1958.
24. Золян С.Т. Чернов И.А. О структуре языка описания поведения. – В кн.: Труды по знаковым системам. 8. Тарту, 1977.
25. Миклош П. Двойное сообщение в одной картине. – В кн.: Семиотика и художественное творчество. М., 1977.
26. Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Л., 1971.
27. Трубецкой Н.С. Основы фонологии. М., 1975.

С.В. Никольская

БУДДИЙСКИЕ МОТИВЫ В РОМАНЕ У ЧЭНЪЭНЯ "ПУТЕШЕСТВИЕ НА ЗАПАД" (XVI в.)

Буддизм, активно распространявшийся в Китае с VI в. н.э., настолько органично вошел во все области духовной жизни страны, что стал неотъемлемой частью ее культуры – архитектуры, живописи и ваяния. Влияние этого учения отчетливо прослеживается и в литературе. Уже в VI–VII вв. на сюжеты буддийских сутр создавалась поэзия буддийского канона, а также "измененные тексты" – бьяньвэнь. (Образцы этого вида творчества представлены в работах Л.Н. Меньшикова /1, 2/.). Но наибольшую ценность в историко-культурном отношении представляла элитарная литература, произведения поэтов, в чьем творчестве буддизм сыграл активную роль (см. /3, с. 98–121/). В X–XII вв. буддийские сюжеты составляли осно-

ву многих сунских сказов. К началу XVI в. в результате взаимодействия различных жанров народной литературы появился жанр баоцзюань, также связанный с буддизмом. "Основная тематика сочинений жанра баоцзюань – это рассказы о жизни, делах и страданиях будд, бодхисаттв и бессмертных, о той цепи перевоплощений, которая привела к их превращению в божества. Другая популярная тема – рассказы о нисхождении на землю будд и бессмертных и об их жизни на земле" /4, с. 26/. В баоцзюанях, распространявшихся в устной форме и в виде ксилографов, буддийские идеи лежали, что называется, на поверхности. Однако не следует думать, что такое положение вещей характерно для всей литературы XVI в. Иногда эти идеи настолько органично входят в ткань произведений крупной формы, составляя их подтекст, что не сразу бросаются в глаза. Выявление их требует определенной подготовки и знания философских основ буддизма. Дело осложняется еще и тем, что буддийские идеи предстают не в "чистом" виде, а переплетаются с родственными им даосскими понятиями о мире.

Примером сложного и многообразного проявления буддийских мотивов в литературе XVI в. можно считать роман У Чэнъэня "Путешествие на Запад" ("Си ю цзи") /5, 6/, фантастический по форме, философский по содержанию и вместе с тем заключающий в себе определенный социально-обличительный смысл.

"Путешествие на Запад" – итог творческого и жизненного пути У Чэнъэня и фактически его единственное крупное произведение. В этом широком эпическом полотне как бы сконцентрировались основные проблемы, волновавшие писателя как передового человека Китая XVI в. Основное внимание в романе уделено вопросам о том, что представляет собой человек, какое место в окружающем мире он занимает, что ждет его на пути познания истины, чем кончается противоборство добра и зла. Автор "Путешествия на Запад" пытается решить эти вопросы по-своему и не традиционно, рассмотреть их с философской, морально-этической, социальной и даже бытовой стороны.

Для реализации своего замысла У Чэнъэнь обращается к действительному историческому факту – путешествию в Индию монаха Сюань Цзана, реального исторического лица, жившего в VII в. Этот паломник сыграл выдающуюся роль в изучении и распространении буддизма в Китае. "Приезд Сюань Цзана в Индию и то большое уважение, которым он пользовался как в Китае, так и в Индии, повели к установлению политических связей между правителями двух стран... Сам Сюань Цзан поддерживал связь с Индией, обмениваясь письмами с друзьями и получая от них рукописи" /7, с. 202/. Личность его давно стала легендарной, а рассказ о путешествии оброс фантастическими подробностями, простор для которых дали необычность и трудность похода в далекую страну.

Уже сам выбор сюжета и главных героев произведения – Сюань Цзана и его спутников, имена которых можно встретить, например, в минских баоцзюанях /4/, свидетельствует о том, что У Чэнъэню близки и понятны философские воззрения буддизма.

Первые семь глав "Путешествия на Запад" не дают представления об основном сюжете произведения – паломничестве в Индию, но вводят в атмосферу романа. Они посвящены рассказу о необычной обезьяне. Появившаяся из каменного яйца под воздействием ветра и солнечных лучей, ароматов земли и сияния луны, эта обезьяна получает от патриарха Суботи (Познавшего истину) имя Сунь Укун (Внук–потомок, постигший небытие). Стремясь оправдать свое буддийское имя, обезьяна постоянно ищет, но никак не находит истину, чем вольно или невольно нарушает спокойную размеренную жизнь небес, и только будде Татагате (кит. Жулай) удается временно ее усмирить. Повествованием об этих событиях завершается своеобразный пролог романа. (О композиции "Путешествия на Запад" в целом см. /8, с. 139–147/.)

Поначалу может даже показаться, что все внимание автора отдано исключительно непокорному бунтарю Сунь Укуну, а над его противниками, в число которых попадает и Будда, У Чэнъэнь смеется. Ведь обезьяна, по его замыслу, ставит верховного владыку в комическое положение своим не совсем уважительным отношением к нему. Однако представление в романе богов даосского и буддийского пантеона, за исключением бодхисаттвы Гуаньинь, несколько приземленными отнюдь не свидетельствует о том, что писатель стремился дискредитировать буддизм и даосизм в целом. Не приемля социальное оформление этих религий, их культы и служителей, У Чэнъэнь предстает перед читателями романа как знаток и поклонник многих философских положений этих учений, которые пронизывают все "Путешествие на Запад".

Обратимся к внутренней структуре текста и остановимся лишь на некоторых буддийских мотивах произведения. Сразу же оговоримся, что эти мотивы тесно переплетаются с другими, в частности с даосскими, которых мы здесь сознательно не касаемся.

Итак, переходя к изложению стержневого сюжета романа, У Чэнъэнь считает своим долгом напомнить о некоторых постулатах буддийской философии, например о способности всего сухого к перерождению, о необходимости и возможности познания истины. При этом в тех случаях, когда заостряется внимание на каких-либо важных философских положениях, автор прибегает к ритмизованной прозе. Стихотворным вступлением открывается, например, восьмая глава романа:

Обратимся к чань-буддизму,
И несчетно число вопросов,
Ведь все призрачно, что хотим мы.
Делать зеркало из черепицы,
Снег хранить, как зерно,
Разумно ль? Или все это заблужденье?
Поглощает ли капля море,
А песчишка гору Сумеру –
Эта мысль рассмешить сумеет изваянье златое.
Мир познания – десять ступеней. Если пройдены три,

Шесть путей и четыре рожденья сразу кончатся.
А слышали, там, под обрывом, на древе,
Что тень не бросает,
Кукушка вот-вот запоет, весенний рассвет призывая?
В Чаоси дорога опасна,
А Цзюлин туманами скрыт,
Вот поэтому здесь ароматы и звуки приятны.
Нет воде конца-края,
Лепестки свои лотос раскрыл,
И дворец скрыт от глаз легкой дымкой.
В это время
Разглядеть над источником можно
Драгоценности три и царя лик драконий /5, т. 1, с. 78/.

Прибегая к ритмизованной прозе, У Чэнъэнь обращает внимание на наиболее распространенные в Китае идеи буддизма: десять ступеней познания мира (удовлетворение по поводу избавления от ошибок, моральное совершенствование, излучение света, пламя мудрости, достижение трудных побед, стирание граней, дальние пути, надеяние, высшая мудрость, нирвана), четыре рождения (появление из утробы матери, вылупление из яйца, рождение в воде, или в сырости, появление путем метаморфоз), шесть форм перерождений (обитатели ада, голодные духи, животные, люди, просветленные, небожители).

Не случайно в приведенной стихотворной вставке говорится о ручье Чао (Чаоси) и горе Цзю (Цзюлин). В верхнем течении Чаоси расположен монастырь Баолиньсы (Драгоценного леса), где жил известный шестой чаньский патриарх Хуэйнэн. Цзюлин считается священным местом, обителью будды Татхагаты. Упоминая о священных для буддиста местах и тем самым как бы указывая на конечную цель паломничества, автор подчеркивает, что на пути к истине героям придется преодолеть много препятствий.

Вступление к восьмой главе как бы дополняется словами Будды, обращенными к архатам и бодхисаттвам:

Все кругом исходил я,
Посетил все три мира¹.
Постиг я законы природы:
Все подвержено гибели, уничтоженью.
В мире суетно все,
Все желанья, намеренья тщетны...
Лишь прославился – смерть наступает,
Это жизни извечный закон /5, т. 1, с. 78/.

Здесь же напоминает, что с помощью буддийских канонов, заключающих в себе знания о небе и земле, люди могут усовершенствоваться, встать на истинный путь, выбраться из моря ссор, лжи и злобы, изменив свои нравы.

Авторская позиция в отношении моральных и нравственных проблем отразилась и в рассказе о хождении в ад императора Тайцзунна (гл. 10). Размышления над проблемами вечности материализуют-

¹ Мир желаний, мир формы, мир бесформенности. – Прим. авт. статьи.

ся в картинах загробной жизни, представших взору императора. Тайцзун проходит по загробному миру фактически как сторонний наблюдатель, а не участник действия. Его основная функция – воспринять происходящее и все запомнить. Но мир вечности должен оказать на императора активное влияние, перевести его в качественно иное моральное состояние, направить его жизнь по новому руслу. Путешествие по потустороннему миру трактуется У Чэньэнем как понимание вечных истин и совершенствование духовного начала в человеке, продвижение в "физическом" пространстве этого вымышленного мира соотносится с человеческими добродетелями и пороками.

Увидев ужасы подземного мира и пройдя через колесо перерождений, властелин Поднебесной решает незамедлительно отправить в Индию паломника за священными книгами, заключающими в себе буддийские истины. Вот тогда-то на сцену выходит Сюань Цзан, на которого падает выбор императора. Но прежде чем показать самого Сюань Цзана, У Чэньэнь снова напоминает о некоторых положениях учения, которому посвятил себя танский монах. В данном случае внимание привлекается к идее шести форм перерождений в низшем, т.е. чувственном, мире.

На церемонию избрания Сюань Цзана "главой всех монахов Поднебесной" и возведения его в сан паломника прибывает сама бодхисаттва Гуаньинь. Это божество буддийского пантеона чаще других встречается на страницах романа. Несколько ироническое отношение У Чэньэня к даосским буддийским божествам не распространяется на Гуаньинь, она всегда остается достойной почитания и преклонения и радужным видением появляется в самые затруднительные моменты, легко разрешая любые проблемы, давая окружающим разумные советы. Появляясь на торжественном богослужении, Гуаньинь обращает внимание всех присутствующих на то, что учение "малой Колесницы" (хияняна) открывает доступ к достижению нирваны только избранным, в то время как учение "большой Колесницы" (махаяны) помогает всем душам умерших переселиться на небо, а живым – продлить жизнь и освободиться от грядущих перерождений. Услышав слова бодхисаттвы, Сюань Цзан незамедлительно собирается в трудный путь, ведущий к постижению истины.

Повествование в романе разворачивается в двух планах: на уровне героев и на уровне автора. Первый уровень связан с фантастической фабулой романа, второй – с подразумеваемой реальностью. Прежде всего происходит метафоризация понятия "путь". Для У Чэньэня это не просто линия в пространстве, по которой герои идут к намеченной цели, но еще и символ жизненного пути человека. Своих персонажей автор ведет в основном через горы и воды, что иносказательно характеризует человеческую жизнь с ее взлетами и падениями, успехами и неудачами, благополучным существованием и испытаниями.

Спутниками танского монаха на пути в Индию являются необычные существа: волшебная обезьяна Сунь Укун, обладающая талантом семидесяти двух превращений, кабан Чжу Бацзе, способный принимать тридцать шесть обликов, белый конь-дракон и, наконец, дух-

каноник Ша Сэн. Уже сами имена героев подчеркивают их причастность к буддизму: Внук-потомок, познавший пустоту (Сунь Укун), Кабан, соблюдающий восемь заповедей (Чжу Бацзе), Песчаный монах-буддист, или Песчаник, постигший каноны (Ша Сэн или Ша Уцзин), Сюань Цзан (Трипитака, кит. Сань Цзан). Выбор именно этих героев представляется нам не случайным. Из буддийских канонических текстов следует, что обезьяна символизирует разум, конь – волю, кабан – чувственность /9, р. 167–176; 10, р. 163–202; 11, с. 39/. Все эти персонажи неразлучны друг с другом и воспринимаются как единое целое, давая тем самым возможность говорить о них как об аллегорической фигуре, воплощении понимания У Чэньэнем сущности человека, вступившего на путь познания истины.

Раскрытию заложенного в образах смысла подчинена структура художественных средств романа – сюжет, система образов, язык. Писатель прибегает не только к аллегориям, но и к метафорам, символам, намекам и другим иносказаниям. Добиваясь правильного понимания текста, У Чэньэнь в ключевых местах расставляет акценты и направляет мысль читателя в нужное русло. Например, образ Сунь Укуна постоянно соединяется с понятием неба, олицетворяющим в древнекитайской натурфилософии мужское, светлое, разумное начало ян. Фигура Чжу Бацзе ассоциируется с землей, водой, т.е. с женским, темным, чувственным началом инь. Эти параллели подчеркиваются и символикой четных и нечетных чисел, и некоторыми другими выразительными приемами.

Сюань Цзан и его спутники предстают в романе как единое целое, вернее, как компоненты, составляющие индивид, вступивший на путь спасения. Сам Сюань Цзан как бы олицетворяет телесную форму индивида. У Чэньэнь сталкивает танского монаха с обезьяной Сунь Укун, олицетворением разума. Другой стороной сущности человека является чувственное начало, подчас плохо уживающееся с разумом, хотя в конце концов подчиняющееся ему. Так, в число паломников включается кабан Чжу Бацзе – существо, полное чувственных помыслов, желаний и страстей. Затем У Чэньэнь присоединяет к паломникам духа-каноника Ша Уцзина, Ша, постигшего священное писание (олицетворение знания). Подвижник, стремящийся к великой истине, по мнению писателя, волевой герой. И автор сажает героя-паломника на белого коня – олицетворение воли. Белая лошадь с древности считалась жертвенным животным и скрепляла клятву о союзе. Существует легенда, согласно которой первые буддийские книги были привезены из Индии на белой лошади в период правления императора Минди (56–57 гг. н.э.). Известно и то, что белый цвет в Китае издавна соотносился с Западом /12, с. 22/. Так что символика цвета перекликается с общим замыслом романа. Мир, который описывает У Чэньэнь, полон зла, живет "по инерции", идет к упадку и развалу. Все движется к западу, т.е. к закату. Дисгармония окружающего бытия порождает дисгармонию и в самом человеке. Этим объясняются частые споры между героями, казалось бы объединенными одной целью.

На жизненном пути человеку предстоит пережить много различ-

ных испытаний. Количество их выбрано автором "Путешествия на Запад" в соответствии с представлениями прежде всего буддийской философии, но также и даосской. (Говоря о даосской философии, мы имеем в виду даосский постулат о том, что "девять — предел развития" /13, с. 44/.) Согласно философии буддизма, для достижения праведности и постижения истины необходимо пройти девятикратное число девяти испытаний, т.е. восемьдесят одно. Жизнь проверяет проницательность, стойкость, выдержку, терпение, целомудрие, эрудицию и другие качества человека. В определенных условиях происходит испытание его разума, чувств, образованности, учености и воли.

Большинство испытаний падает на разум человека. Проверяется способность отличать истинное от ложного, обдумываются возможности противостояния злу с тем, чтобы творить добро, восстанавливать справедливость. Эти испытания могут принимать различные формы. Отсюда и многочисленные вариации в приключениях — битвах героев с хитроумными демонами, где на первый план выступает Сунь Укун.

Проверка чувственного восприятия мира человеком не дает богатого разнообразия вариантов. Соблазны предстают перед путниками в образах прекрасных дам, пытающихся заманить праведного монаха в свои сети, выйти за него замуж, чтобы обрести бессмертие. В подобных сюжетных ситуациях на первый план выдвигается фигура Чжу Бацзе как символа чувственного начала.

На страницах романа мы часто становимся свидетелями столкновений между Сунь Укуном и Чжу Бацзе. Но это не антагонизм двух равновеликих фигур, а противоречие между теми началами, которые они олицетворяют. Сюань Цзан обычно сначала прислушивается к тому, что говорит Чжу Бацзе, т.е. следует велению чувств, а уже потом, анализируя происходящее, поддерживает Сунь Укуна — в действие вступает разум. Столкновения между кабаном и обезьяной можно трактовать и с точки зрения положения махаяны о том, что первая стадия приближения к истине — чувственное осознание мира, вторая — разумное его осмысление, третья — разумно-чувственная.

Дух-каноник Ша Сэн, как правило, держит нейтралитет среди своих партнеров, выступает как тень Сюань Цзана. Примечательно, что именно его оставляют охранять Сюань Цзана, когда Сунь Укун и Чжу Бацзе идут сражаться с демонами и чародейками. Видимо, автор рассматривает ученость как явление производное, добытое разумом и чувствами. Хотя образованность и присуща конкретному индивиду, она проявляется только в определенных, благоприятных для этого условиях. В романе можно найти лишь незначительное число эпизодов, рассказывающих об испытаниях, в которых проверяются ученость и эрудиция Сюань Цзана, устанавливается, насколько он сведущ в тех или иных вопросах, связанных с делом, которому монах посвятил свою жизнь. В таких эпизодах У Чэнъэнь устами своих героев повествует о тех доктринах буддизма, которым он придает важное значение. Цитируется сутра "Праджняпарамита" /6, т.1, с. 353-354/. Оценивая значение этой сутры для человека, автор

подчеркивает, как важно очистить свое сердце от скверны и забот, тогда страх сам собой исчезнет, а чтобы добиться истинного просветления, нужно испытать самые горчайшие страдания.

Многие серьезные испытания ждут странников в государствах, через которые пролегает их путь. Вымышленные страны с необычайными названиями — Государство драгоценного слона (Баосянго), Царство черного петуха (Уцзиго), Царство медленных колес (Чэчиго), Женское царство (Силян), Царство приносящих жертвы (Цзисай), Пурпурное царство (Чжуцзыго), Страна странствующих монахов (Бишюго), Страна искоренителей закона (Мефаго), Область бессмертного феникса (Фэнсяньцзюнь), Индийское царство (Тяньчжуго) с Уездом нефритовых цветов (Юйхуасянь) — живут примерно по одним и тем же законам, очень напоминающим законы Средней империи. Из их описаний, как из камешков мозаики, складывается картина жизни Китая XVI в. Но эти описания несут в себе и аллегорический смысл. Выбирая символическое число стран — десять, У Чэнъэнь снова подчеркивает свое стремление показать путь человека к истине. Ведь этот путь, согласно буддийской философии, состоит из десяти ступеней. Следовательно, основные идеи махаяны и здесь проглядывают сквозь фантастическую ткань романа.

Представляя читателю свое понимание человека — существа, наделенного разумом, чувствами, определенными знаниями и волей, и обращаясь к философским доктринам буддизма, У Чэнъэнь развивает и углубляет идею о том, что все сущее вокруг — неизбежный результат перерождений. Почти все персонажи, главные и второстепенные, прошли через этот сложный путь метаморфоз и заняли определенное судьбой место. Так, Сюань Цзан представлен не только как истинный приверженец буддизма, но и как бывший небожитель, поселенный на земле и не знавший, что он не простой смертный. Из реплик Сунь Укуна и некоторых других персонажей становится известно, что танский монах, которого когда-то звали Золотой шикадой (а это буддийский символ высокой нравственности), будучи одним из учеников Будды, невнимательно относился к проповедям и поучениям своего наставника, за что тот и наказал его, изгнав на землю, заставил идти на Запад за священными книгами, переживать различные испытания. Паломник искупает вину прежней жизни и получает возможность снова обрести статус небожителя и именоваться буддой Заслуженных добродетелей сандалового дерева.

Не избежал колеса перерождений и спутник Сюань Цзана кабан Чжу Бацзе. В одной из прежних жизней он был небесным полководцем на Млечном пути, но за недостойное поведение был изгнан на землю, а когда наступил срок его перерождения, очутился в утробе у свиньи и принял вид кабана. Поход за священными книгами не способствовал полному совершенствованию Чжу Бацзе, он так и не отказался от своих пороков. Поэтому, став посланцем-очистителем жертвенников, он не достиг возможности избавиться от дальнейших перерождений. Другой спутник Сюань Цзана, изгнанный с небес на землю Ша Сэн в конце пути стал Золотым архатом. Не сделав ничего особенно значительного, но и не нарушив никаких запретов, он

занял среднее положение между танским монахом и Чжу Бацзе. Заслуга белого коня заключалась только в том, что, везя на себе буддийские книги из Индии в Китай, он косвенно приобщился к великому учению. Конь только вступает на новый для себя путь, поэтому не может занять место в "табели о рангах" буддийских небожителей и получает титул Повелителя всех драконов.

Сунь Укун – главный помощник танского монаха, без которого цель паломничества вряд ли была бы достигнута, появляется на свет, миная колесо перерождений. Как известно, попытки обезьяны стать равной небу поначалу оканчиваются неудачно: Сунь Укуна заточают в горе Пяти элементов. Однако за ним оставляется возможность впоследствии достичь святости, если он согласится следовать законам Будды и охранять паломника на пути в Индию. Обезьяна настолько хорошо справляется с этой задачей, что получает звание Победоносного будды, избавляясь тем самым от колеса перерождений.

Заканчивая повествование вознесением героев на небо, наделяя их определенной степенью святости, У Чэнчэн подчеркивает, что будущее человека – в моральном совершенствовании, от степени которого зависит возможность или невозможность возвращения в земной мир для свершения нового витка жизни.

Мы коснулись лишь некоторых буддийских идей, априорных для китайского писателя XVI в. и соответствующих его представлениям о существующем миропорядке. В целом роман "Путешествие на Запад" характеризует его автора как человека эпохи, полной противоречий, стоящего на распутье и пытающегося найти выход из создавшегося в стране неблагоприятного положения в многовековых традициях философии. У Чэнчэн не является ярым приверженцем буддизма, его восприятие мира сложно и противоречиво, но идеи этого учения занимают важное место в его творчестве, отражающем жизнь в конце эпохи правления династии Мин.

Литература

1. Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь "Десять благих знамений" / Издание текста, предисловие, перевод и комментарии Л.Н. Меньшикова. М., 1963.
2. Бяньвэнь о воздаянии за милости / Факсимиле рукописи, исследование, перевод с китайского, комментарии и таблицы Л.Н. Меньшикова. М., 1972.
3. Вахтин Б.Б. Буддизм и китайская поэзия. – В кн.: Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
4. Баоцзюань о Пу-мине / Факсимиле. Перевод с китайского, исследование и комментарии Э.С. Стуловой. М., 1976.
5. У Чэнчэн, Си ю цзи. Пекин, 1954.
6. У Чэнчэн. Путешествие на Запад / Перевод с китайского А.П. Рогачева и В.С. Колоколова. М., 1959.
7. Неру Джавахарлал. Открытие Индии. М., 1955.

8. Никольская С.В. К вопросу о композиции романа У Чэнчэна "Путешествие на Запад". – В кн.: Проблемы восточной философии. М., 1979.
9. Dudbridge G. The Hsi-yu chi: A study of Antecedents of the 16-th Century Chinese Novel. Harvard Univ. Press, 1970.
10. Plaks A. Allegory in Hsi-yu chi and Hung-lou meng. – In: A Plaks ed. Chinese Narrative. Princeton. Univ. Press, 1967.
11. Сюй Дишань. Цзунцзяодэ фунэй гуань – и фоцзяо тайду вэй чжу (Взгляд на женщину с точки зрения религии, главным образом буддизма). – В кн.: Го суй юй го сюэ (Национальное наследие и национальная наука). Тайбэй, 1966.
12. Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм. М., 1975.
13. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая / Перевод и комментарии Л.Д. Позднеевой. М., 1967.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
В.В. Мантатов. К вопросу об изучении философии буддизма	4
В.И. Корнев. Сущность учения буддизма.	10
Л.Е. Янгутов. Категории китайского буддизма.	20
Д.Б. Дашиев. Буддийские категории в популярном вероучении ламаизма.	30
А.Н. Игнатович. Концепция бытия школы тяньтай в интерпретации Нитирэна.	38
Е.А. Торчинов. Опыт текстологического анализа китайских переводов "Ваджрачхедика-Праджняпарамита-сутры".	52
А.А. Терентьев. К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии	59
С.П. Нестеркин. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань.	72
Н.В. Абаев, Е.Б. Поршнева. О влиянии чань-буддизма на учение Ло Цина (XVI в.).	81
А.И. Кобзев. Ван Янмин и чань-буддизм.	89
Ю.А. Сорокин. Поэзия Ван Вэя (701-761) и чань-буддизм.	102
С.В. Никольская. Буддийские мотивы в романе У Чэн-эня "Путешествие на Запад" (XVI в.).	114

ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ БУДДИЗМА

Ответственный редактор
Вячеслав Владимирович Мантатов

Утверждено к печати
Бурятским институтом общественных наук
Бурятского филиала СО АН СССР

Редактор издательства Т.Б. Мелкозерова
Художник С.М. Кудрявцев
Технический редактор Л.Г. Филина
Корректоры Н.В. Лисина, Т.Ю. Нифантьева

ИБ № 23751

Сдано в набор 15.10.83. Подписано к печати 24.02.84.
МН-03509. Формат 60х90 1/16. Бумага тип № 3.
Офсетная печать. Усл. печ. л. 8. Усл. кр.-отт. 8,3. Уч.-изд. л. 10,1.
Тираж 14250 экз. Заказ № 84. Цена 60 коп.

Издательство "Наука", Сибирское отделение.
630099, Новосибирск, 99, Советская, 18.

4-я типография издательства "Наука".
630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.

СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

ИЗДАТЕЛЬСТВА "НАУКА"

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ:

Дагданов Г.Б. Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя.

В монографии на примере творчества одного из самых крупных китайских поэтов эпохи Тан (VII-IX вв.), патриарха чань-буддизма в поэзии и живописи Ван Вэя (701-761) исследуется влияние чань-буддизма — составной части литературы, искусства, всей системы верований и представлений китайского народа — на духовную жизнь страны. Исследование включают переводы буддийских текстов Ван Вэя.

Книга рассчитана на литературоведов, востоковедов.

Книги высылаются наложенным платежом.

Заказы направляйте по адресу:

630090, Новосибирск, 90, Морской проспект, 22,
магазин "Наука".

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу: 117192 Москва, Мичуринский проспект, 12, магазин "Книга — почтой" Центральной конторы "Академкнига"; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин "Книга — почтой" Северо-Западной конторы "Академкнига" или в ближайший магазин "Академкнига", имеющий отдел "Книга — почтой".

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 ("Книга — почтой");
370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13 ("Книга — почтой");
320093 Днепропетровск, проспект Гагарина, 24 ("Книга — почтой");
734001 Душанбе, проспект Ленина, 95 ("Книга — почтой");
375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 ("Книга — почтой");
420043 Казань, ул. Достоевского, 53;
252030 Киев, ул. Ленина, 42;
252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
252142 Киев, проспект Вернадского, 79;
252030 Киев, ул. Пирогова, 4 ("Книга — почтой");
277012 Кишинев, проспект Ленина, 148 ("Книга — почтой");
343900 Краматорск, Донецкой обл., ул. Марата, 1 ("Книга — почтой");
660049 Красноярск, проспект Мира, 84;
443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2 ("Книга — почтой");
191104 Ленинград, Литейный проспект, 57;
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
196034 Ленинград, В/О, 9 линия, 16;

220012 Минск, Ленинский проспект, 72 ("Книга - почтой");
103009 Москва, ул. Горького, 19а;
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный проспект, 51;
630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22
("Книга - почтой");
142284 Протвино, Московской обл., "Академкнига";
142292 Пушкино, Московской обл., МР, "В", 1;
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга - поч-
той");
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 ("Книга - почтой");
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 ("Книга - почтой");
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49;
720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42 ("Книга - почтой");
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 ("Книга - почтой").

193) НК 40-17

84-210) 7/192

60. 100.

