

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

И. С. УРБАНАЕВА

**СТАНОВЛЕНИЕ ТИБЕТСКОЙ И КИТАЙСКОЙ МАХАЯНЫ:
В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ АУТЕНТИЧНОГО БУДДИЗМА**

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

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2014

УДК 571.54
ББК 87+86
У 69

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *Л. Б. Четырова*
д-р филос. наук, проф. *Л. Г. Сандакова*
д-р ист. наук, проф. *Ц. П. Ванчикова*

Урбанаева И. С.

У 69 Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.

ISBN 978-5-7925-0409-7

В данной книге автор исследует важнейшие аспекты становления тибетского и китайского буддизма в сравнительном формате, в зависимости от ряда объективных и субъективных факторов и характеристик тибетской и китайской цивилизаций, с учетом различий в мировоззренческих паттернах и стратегиях восприятия буддизма. Сравнительный анализ двух традиций махаянского буддизма со стороны их истоков и связи с индийским буддизмом, а также особенностей формирования канона и т.д. осуществляется в контексте постановки проблемы аутентичного буддизма. Книга представит интерес для специалистов в области буддологии, философии, истории культуры, религиоведения, а также для широкого круга читателей, интересующихся буддизмом и его историей.

Urbanaeva I. S.

Formation of Tibetan and Chinese Mahayana: in the Context of Authentic Buddhism Problem. – Ulan-Ude: Buryat Science Center SD RAS Publishing, 2014. – 364 p.

The author examines the most important aspects of Tibetan and Chinese Buddhism formation in a comparative format depending on their objective and subjective factors and on characteristics of Tibetan and Chinese civilizations taking into account differences in mental patterns and strategies of Buddhism perception in Tibet and China. Comparative analysis of two Mahayana Buddhism traditions from their origins and in relation to Indian Buddhism, and also peculiarities of canon's formation, etc. is carried out in the context of the authentic Buddhism problem. The book might be useful for specialists in the field of Buddhist studies, philosophy, cultural history, religion studies, and also for a wide circle of readers interested in Buddhism and in its history.

УДК 571.54

ББК 87+86

© И.С. Урбанаева, 2014

© ИМБТ СО РАН, 2014

ISBN 978-5-7925-0409-7

© Изд-во БНЦ СО РАН, 2014

Оглавление

Предисловие	7
Введение	10
Аутентичный буддизм как проблема современного буддизма и буддологии	10
Глава 1. Различия в процессах распространения буддизма в Тибете и Китае в свете проблемы аутентичного буддизма	28
1.1. В чем актуальность сравнительного анализа тибетской и китайской традиций буддизма?	28
1.2. Как и почему Тибет стал «центральной страной» буддизма?	32
1.3. «Дебаты в Самье» как символическая веха установления в Тибете аутентичной формы буддизма	47
1.4. Феномен «китайского буддизма», или что случилось с буддизмом в Китае	66
1.4.1. Парадигмы объяснения трансформации буддизма в Китае : «сходство/синтез» и «конфронтация/адаптация» буддизма и китайской духовности	66
1.4.2. Адаптация буддизма в условиях «конфронтации культур»: специфика китайского менталитета как решающий фактор восприятия буддизма в Китае	81
1.4.3. «Синификация» буддизма в Китае и основания для сомнений в аутентичности махаянской традиции Китая	94
1.4.3.1. Факторы буддийской диверсификации в Китае и характерные моменты самоопределения китайского буддизма как направления махаяны	94
1.4.3.2. Лингвистический релятивизм как фактор «китаизации» буддийской философии и проблема аутентичности китайских переводов буддийских текстов	101
1.4.3.3. В. Либенталь об искажении буддийской философии в китайском буддизме	106
1.4.3.4. Была ли философия китайских мадхьямиков аутентичной учению Нагарджуны?	112
1.5. Формирование буддийского канона в Тибете и Китае	131
1.5.1. Критерии аутентичности буддийских учений в контексте становления канона Слова Будды в Индии: «четыре авторитета», «четыре опоры» и «четыре фактора»	131
1.5.2. Тибетский буддийский канон: стремление к аутентичности как важнейшая стратегия формирования	142
1.5.3. Китайский буддийский канон: специфика формирования	158
1.6. Проблема аутентичности дальневосточной традиции буддизма	171
Глава 2. Традиция ученых Наланды и рационалистические основания тибетского буддизма	189
2.1. Великий монастырский университет Наланда	189
2.2. Для кого и почему происхождение махаяны является проблемой?	201
2.3. Роль ученых Наланды в утверждении махаяны как подлинного учения Будды	221
2.3.1. Значение духовной биографии Арья Нагарджуны для понимания особенностей становления глубинной линии махаяны	221
2.3.2. Духовная биография Арья Асанги как фактор понимания истоков линии обширной практики махаяны	236
2.3.3. Значение нагарджуновского обоснования подлинности махаяны и классических критериев аутентичности, принятых в тибетской традиции	244

2.3.4. Обоснование аутентичности махаяны и ее достоинств в ‘Украшении махаянских сутр’ Майтреи/Асанги.....	259
2.3.5. Роль Шантидевы в обосновании махаяны как подлинного Учения Будды и системы махаянской философии и медитации.....	266
2.3.6. Критерии различения махаяны и хинаяны и отличительные характеристики махаяны в индо-тибетской традиции.....	275
2.3.7. Характерные особенности индо-тибетской традиции презентации махаяны....	286
2.3.7.1. Единство линий глубинного постижения (Нагарджуны) и обширной практики (Асанги): на основе устных тибетских комментариев к ‘Сутре сердца’.....	286
2.3.7.2. Логика и философский рационализм в основаниях индо-тибетской традиции постепенного пути Просветления.....	302
2.3.7.3. Ламрим – индо-тибетская система буддийской философии и медитации	316
Заключение	332
Сокращения	335
Библиография	340

CONTENTS

PREFACE	7
INTRODUCTION TO «AUTHENTIC BUDDHISM» AS A PROBLEM OF MODERN BUDDHISM AND BUDDHIST STUDIES	10
CH. 1. DIFFERENCES IN HISTORICAL SPREAD OF BUDDHISM IN TIBET AND IN CHINA IN THE LIGHT OF AUTHENTIC BUDDHISM PROBLEM	28
1.1. WHY THE COMPARATIVE ANALYSIS OF TIBETAN AND CHINESE TRADITIONS OF BUDDHISM IS CURRENT?.....	28
1.2. HOW AND WHY DID TIBET BECOME A “CENTRAL COUNTRY” OF THE BUDDHA’S TEACHINGS?.....	32
1.3. “THE DEBATE AT SAMYE” AS A SYMBOLIC LANDMARK OF ESTABLISHING AUTHENTIC BUDDHISM IN TIBET.....	47
1.4. “CHINESE BUDDHISM” OR WHAT HAPPENED TO BUDDHISM IN CHINA.....	66
1.4.1. PARADIGMS THAT EXPLAIN THE TRANSFORMATION OF BUDDHISM IN CHINA: “THE SIMILARITIES/SYNTHESIS” AND “CONFRONTATION/ADAPTATION” OF BUDDHISM AND CHINESE SPIRITUALITY.....	66
1.4.2. ADAPTATION OF BUDDHISM IN TERMS OF “CULTURAL CONFRONTATION”: A SPECIFICITY OF CHINESE MENTALITY AS A KEY FACTOR IN PERCEPTION OF BUDDHISM IN CHINA.....	81
1.4.3. “SINIZATION” OF BUDDHISM IN CHINA AND REASONS FOR DOUBTING THE AUTHENTICITY OF CHINESE MAHAYANA TRADITION	94
1.4.3.1. FACTORS OF BUDDHIST DIVERSIFICATION IN CHINA AND SPECIFIC MOMENTS OF SELF-IDENTIFICATION OF CHINESE BUDDHISM AS A DIVISION OF MAHAYANA	94
1.4.3.2. LINGUISTIC RELATIVISM AS A FACTOR OF SINIZATION OF BUDDHIST PHILOSOPHY AND THE PROBLEM OF THE AUTHENTICITY OF CHINESE TRANSLATIONS OF BUDDHIST TEXTS.....	101
1.4.3.3. W. LIBENTHAL ON THE DISTORTION OF BUDDHIST PHILOSOPHY IN CHINESE BUDDHISM.....	106
1.4.3.4. WAS THE PHILOSOPHY OF CHINESE MADHYAMIKA SCHOOL AUTHENTIC TO NAGARJUNA TEACHING?.....	112
1.5. FORMATION OF BUDDHIST CANON IN TIBET AND CHINA.....	131
1.5.1. CRITERIA OF AUTHENTICITY OF BUDDHIST TEACHINGS IN THE CONTEXT OF BUDDHA WORD’S CANON FORMATION IN INDIA: “THE FOUR AUTHORITIES”, “THE FOUR RELIANCES”, “THE FOUR FACTORS”.....	131
1.5.2. TIBETAN BUDDHIST CANON: ASPIRATION TO THE AUTHENTICITY AS A CRUCIAL STRATEGY OF FORMING	142
1.5.3. CHINESE BUDDHIST CANON: SPECIFICITY OF FORMATION.....	158
1.6. PROBLEM OF AUTHENTICITY OF THE FAR EASTERN BUDDHISM TRADITION	171
CH. 2. SCHOLARLY TRADITION OF NALANDA AND RATIONALIST FOUNDATION OF TIBETAN BUDDHISM	189
2.1. GREAT MONASTIC UNIVERSITY OF NALANDA.....	189
2.2. FOR WHOM AND WHY THE ORIGIN OF MAHAYANA IS A PROBLEM?.....	201

2.3. THE ROLE OF NALANDA SCHOLARS IN THE STATEMENT OF MAHAYANA AS THE AUTHENTIC DOCTRINE OF THE BUDDHA.....	221
2.3.1. MEANING OF ARYA NAGARJUNA’S SPIRITUAL BIOGRAPHY FOR UNDERSTANDING THE FORMATION OF MAHAYANA “DEEP LINEAGE”	221
2.3.2. ARYA ASANGA’S SPIRITUAL BIOGRAPHY AS A FACTOR FOR UNDERSTANDING THE ORIGIN OF MAHAYANA’S “LINEAGE OF EXTENSIVE PRACTICE”.....	236
2.3.3. MEANING OF NAGARJUNA’S VERIFICATION OF MAHAYANA AUTHENTICITY AND CLASSICAL CRITERIA OF AUTHENTICITY IN TIBETAN TRADITION.....	244
2.3.4. VERIFICATION OF AUTHENTICITY OF MAHAYANA AND ITS MERITS IN “THE ORNAMENT OF THE MAHAYANA SUTRAS’ BY ASANGA/MAITREYA.....	259
2.3.5. SHANTIDEVA’S ROLE IN VERIFICATION OF MAHAYANA AS THE AUTHENTIC DOCTRINE OF THE BUDDHA AND THE MAHAYANA SYSTEM OF PHILOSOPHY AND MEDITATION.....	266
2.3.6. CRITERIA FOR DISTINGUISHING MAHAYANA AND HINAYANA, AND SPECIFIC CHARACTERISTICS OF MAHAYANA IN THE INDO-TIBETAN TRADITION.....	275
2.3.7. SPECIFIC FEATURES OF THE INDO-TIBETAN TRADITION OF MAHAYANA PRESENTATION.....	286
2.3.7.1. UNITY OF THE DEEP LINEAGE BY NAGARJUNA AND THE EXTENSIVE LINEAGE BY ASANGA: ON THE BASIS OF ORAL TIBETAN COMMENTARIES TO “THE HEART SUTRA’.....	286
2.3.7.2. LOGIC AND PHILOSOPHICAL RATIONALISM IN THE FOUNDATIONS OF THE INDO-TIBETAN TRADITION OF GRADUAL PATH TO ENLIGHTENMENT.....	302
2.3.7.4. LAMRIM AS THE INDO-TIBETAN SYSTEM OF BUDDHIST PHILOSOPHY AND MEDITATION.....	316
CONCLUSION	302
LIST OF ABBREVIATIONS	335
BIBLIOGRAPHY	340

ПРЕДИСЛОВИЕ

Автор предлагаемой читателю книги «Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма» доктор философских наук И. С. Урбанаева уже многие годы занимается исследованием философских и социологических принципов буддизма по тибетским источникам. Она автор ряда монографий, посвященных философской культуре народов Центральной Азии. Большого внимания заслуживают ее переводы и комментарии к сочинениям буддийских мыслителей¹. В новой работе И. С. Урбанаева ставит проблему аутентичного буддизма в контексте сравнительного изучения тибетской (тибето-монгольской) и китайской (дальневосточной) традиций буддизма со стороны особенностей их исторического формирования и характера преемственности с индийской, «материнской», махаяной. Свое исследование Ирина Сафроновна проводит в русле компаративистского анализа истории формирования этих традиций, на основе письменных источников по истории распространения буддизма за пределами Индии. Тибетские источники рассматриваются автором на языке оригинала и в переводе на европейские языки, индийские – в переводе на тибетский и западные языки, китайские – в переводе на европейские языки. Автор также опирается на результаты фундаментальных трудов мирового уровня и новейшие исследования в области буддизма, истории его распространения из Индии в Тибет, Монголию, Китай.

По ее мнению, многообразие исторического процесса рецепции буддизма при его распространении из Индии на Дальний Восток и существование двух основных разновидностей махаянского буддизма – индо-тибетской и китайской/дальневосточной традиций не снимает, а заостряет проблему существования аутентичного буддизма и вопрос об аутентичности каждой из двух основных традиций махаяны. В результате исследования И. С. Урбанаева приходит к выводу о том, что в классических индийских текстах махаяны существует доказательство аутентичности махаяны, данное буддийскими учеными древнеиндийского монастырского университета Наланда (Майтрея/Асанга, Нагарджуна, Бхававивека, Шантидева). Эти критерии аутентичности буддийских письменных и устных учений, разработанные в традиции Наланды, были полностью восприняты в Тибете и продолжают действовать по сегодняшний день среди последователей тибетского буддизма. Здесь предложена авторская версия о некоторых отличительных особенностях

¹ См.: Намкха Пел. Лучи солнца: махаянская тренировка ума / пер. с тиб., предисл. и коммент. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006; Пабонгка Ринпоче. Ламрим «Освобождение в наших руках» (*Lamrim nam grol lag bcangs*) Т. I, кн. 1 / пер. с тиб. и исследование д-ра филос. наук И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008; Пабонгка Ринпоче. Ламрим «Освобождение в наших руках» (*Lamrim nam grol lag bcangs*) Т. I, кн. 2 / пер. с тиб. и исслед. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008; Дхармаракшита, Атиша. Колесо острых кинжалов / пер. с тиб. и коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ, 2005; Śāntideva. *Bodhicaryāvatāra*: Вступление в практику Бодхисаттв (тиб.: *byang-chub sems-dpa'i spyod-pa-la 'jug-pa zhes-bya-ba bzhugs-so*). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007.

стратегий формирования буддийского свода канонических текстов в Китае и Тибете и различия в том, как письменные традиции буддизма в этих странах формировались в зависимости от историко-культурных обстоятельств и особенностей традиционного мировоззрения и менталитета.

В монографии предложена авторская версия о том, что в Китае, в силу специфики китайской цивилизации, принципиальное значение имела письменная буддийская культура и книжная ученость, в то время как в Тибете решающее значение придавалось аутентичной устной трансмиссии буддизма и устной передаче (*lung, dbang*) буддийских текстов и практик по линиям преемственности. Поэтому для адекватного воспроизведения системы тибетского буддизма и понимания его специфики совершенно недостаточно ограничиться изучением лишь памятников буддийской письменности Тибета. В этой связи делается вывод о том, что текстологические, филологические и историко-философские подходы недостаточны, если не сочетаются с систематическим изучением устной традиции тибетского буддизма. Особого внимания со стороны буддологии заслуживает проблема устной трансляции буддизма и роли устной трансмиссии в локальных культурных средах буддизма.

Относительно распространения буддизма Махаяны в Китае автор дает собственное понимание этого сложнейшего процесса, растянувшегося на целые века. По ее мнению, хотя абсолютное большинство специалистов по истории буддизма в Китае признают, что буддизм в процессе распространения в Китае подвергся значительной трансформации, в сравнении с «материнским», индийским буддизмом, синологи расходятся в оценке степени этих трансформаций буддизма в Китае. Все многообразие мнений по данному вопросу делится на две группы, которые условно обозначаются как «парадигма синтеза/сходства» и «парадигма конфронтации/адаптации». На взгляд автора, более обоснованной является «парадигма конфронтации/адаптации», согласно которой буддизм и как философия, и как система созерцательных практик, и как религия настолько сильно отличался от традиционной китайской духовности, философии, этики, образа жизни, что мог «вписаться» в китайскую цивилизацию лишь на пути сильного искажения и адаптации к китайскому менталитету. Эта трансформация буддизма в Китае была настолько значительной, что он превратился там в *китайский буддизм*, т. е. стал феноменом китайской духовности, во многом перестав соответствовать классическим критериям аутентичности.

В монографии также затронут известный в мировой буддологии «диспут в Самье». Здесь автор утверждает, что тибетскими лидерами был сделан выбор в пользу индийской традиции «постепенного» пути при отказе от китайского «мгновенного» подхода не только в силу общественно-политических обстоятельств исторической эпохи и этнопсихологической совместимости тибетцев и индийцев, но также в силу особенностей исторического сознания тибетцев и особой духовной роли тибетских царей (*цэнпо*) в процессе сознательного строительства тибетской цивилизации. Подчеркивается, что этот исторический выбор не следует трактовать как предпочтение национального буддизма *Индии* в ситуации исторического и цивилизационного соперничества Индии и Китая. Сделан вывод о том, что «постепенная»

традиция буддизма, представленная во время исторического диспута в Самье индийским пандитой Камалашилой, затем – пандитой Атишей, великим Чже Цонкапой и традицией учений Ламрим и Нгагрим, являет собой универсальную систему презентации аутентичной сути Учения Будды – во взаимосвязи философии и медитации. По мнению автора, тибетские *цэнпо* благодаря историческому диспуту (серии диспутов) между китайскими и индийскими носителями буддизма смогли убедиться в том, что индийская традиция, сформировавшаяся в Наланде, теоретически превосходит китайскую традицию, и что система духовной практики, которой обучают индийские пандита, является обоснованной со стороны базовой буддийской философской теории – доктрины зависимого возникновения, в то время как «мгновенный» подход, проповедуемый адептами чань, противоречит этой фундаментальной философии буддизма. И. С. Урбанаева считает, что распространившееся на Западе мнение о теоретическом превосходстве аргументов Хэшана, берущее начало в китайских источниках, основано на непонимании тонкостей буддийской философии и характера ее связи с практикой медитации.

В заключение следует отметить, что выводы монографии – это авторская позиция ученого, работающего с тибетскими оригинальными источниками. С ее мнением можно соглашаться, а можно и спорить. Споры вызывает уже сама постановка проблемы аутентичного буддизма. Существует ли он, если учесть что сам Будда допускал множество путей к достижению конечной цели. Очевидно, некоторые возражения могут возникнуть у китаистов относительно авторских выводов об особенностях распространения буддизма в Китае, а также заключений о «парадигме синтеза/сходства» и «парадигме конфронтации/адаптации» и др. Но эти выводы, повторяю, сделаны ученым, работающим с тибетскими оригинальными источниками. Следует также отметить, что многие положения китайской и индо-тибетской традиций автор рассматривает исключительно в русле проблемы аутентичности буддизма. Вместе с тем, несмотря на дискуссионность ряда выводов И. С. Урбанаевой, хочу отметить, что монография в целом представляет весьма основательное исследование, затрагивающее множество острых и актуальных проблем буддологической науки. Она даст богатую пищу для ученых, работающих с оригинальными источниками, как на тибетском и китайском языках, так и на санскрите, пали и старописьменном монгольском. Книга написана на богатом и добротном материале, она, несомненно, может вызвать интерес не только буддологов, но и представителей различных гуманитарных наук.

*Л. Е. Янгутов, д-р филос. наук, профессор,
заведующий отделом философии,
культурологии и религиоведения
Института монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН*

Введение

Аутентичный буддизм как проблема современного буддизма и буддологии

В «Русском репортере» от 15 мая 2013 г. была опубликована статья Татьяны Плотниковой под названием «Как, разводя баранов, выйти из круга перерождений». Она основана на беседе с главой Буддийской традиционной сангхи России² Дамбой Аюшеевым и содержит ряд парадоксальных реплик, которые в масштабах всей страны представляют не только его личное понимание буддизма вообще и бурятского буддизма в особенности, но и его позицию в качестве Пандито Хамбо-ламы, который считается главой всех российских буддистов. Многие из тех, кто читал эту статью, не знают, как ее следует воспринимать – как неудачную шутку или как недоразумение. Но если вдуматься в слова Д. Аюшеева, то их смысл сводится к обоснованию специфической бурятской (русской) традиции буддизма: разведение бурятской породы баранов и буддизм, будучи соединены вместе, дали миру *бурятский буддизм*. Тогда возникает вопрос: что такое бурятский буддизм? На каком основании то духовное явление, которое получилось в результате проникновения буддизма в мир монгольских и бурятских кочевников, может считаться *буддизмом*? И что, если говорить серьезно, не сводя вопрос к разведению бурятской породы баранов, составляет специфику этого явления, что оно может считаться *бурятским буддизмом*?

Ответ на эти вопросы сопряжен с размышлениями о том, что такое буддизм в своей сущности и существует ли буддизм как аутентичная, восходящая к Будде Шакьямуни традиция Учения и практики, или он сводится к множеству региональных, национальных, локальных и даже индивидуальных форм? Если нет оснований говорить об аутентичном буддизме, то получается: сколько в мире имеется интерпретаций буддизма, порой своеобразных или странных, столько и существует буддизмов? И тогда заявление главы БТСР о том, что спасение бурят от сансары

² Буддийская традиционная сангха России (БТСР) – централизованная религиозная организация Бурятии, считающаяся правопреемником Центрального духовного управления буддистов (ЦДУБ) СССР, существовавшего с 1946 по 1997 г. БТСР фактически является детищем Д. Аюшеева, явившегося инициатором изменения названия организации, устава и учредительных документов. БТСР, в отличие от прежнего ЦДУБ, перестала включать в себя буддийские общины Калмыкии и Тывы. Но хотя она является в основном организацией буддистов Бурятии, Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев выступает для политической элиты России и массового сознания в качестве «главы буддистов России». Правда, это не соответствует действительности, поскольку на территории России, в том числе Бурятии, существует ряд других централизованных буддийских религиозных организаций. Однако данный официальный статус Д. Аюшеева поддерживается федеральными властями России. Для них фигура Д. Аюшеева является наиболее подходящей для роли главы буддийской «церкви» России, главным образом, по причине его подчеркнутой лояльности по отношению к федеральной власти и позиции в отношении Тибета и Далай-ламы, которая в высшей степени устраивает высшее руководство страны.

состоит в разведении бурятской породы баранов – это утверждение вполне легитимное с той особой точки зрения на мир, которую имеет типичный бурятский скотовод. Так ли это?

Какими бы парадоксальными до абсурда ни казались сказанные Д. Аюшеевым слова о необходимости возрождения бурятской породы баранов в сотериологических целях, они, на самом деле, относятся к тому же ряду представлений, в силу которых, например, такой своеобразный феномен дальневосточной культуры, как чань/дзэн, считается буддизмом. Ниже мы увидим, что вообще говоря китайский буддизм – это явление настолько характерное для китайской культуры и далекое от буддизма в том виде, в каком он сформировался в Индии и Тибете, что трудно сказать, на каком основании он является буддизмом. По крайней мере, это предмет далеко не очевидный.

Если признавать де-факто буддизмом все то, что имеет место быть в социологическом плане, во всем многообразии культурных и этнических «одежд», то тогда можно говорить о множестве «буддизмов», как это делают сегодня некоторые авторитетные западные буддологи [Williams 2008; Silk 1994], а буддисты – это все те, кто себя так называет. Тогда на вопрос, что такое буддизм, достаточно было бы ограничиться ответом: «Буддизм – это абстракция, как и любая религия». Именно так считают известные на Западе историки буддизма Энн Хайрман и Стефан П. Бумбахер, авторы введения и редакторы труда ‘The Spread of Buddhism’, являющегося амбициозным коллективным проектом, который исследует, как буддизм распространился из области своего возникновения на Дальний Восток, пересекая Центральную Азию, Китай, Тибет, Монголию, Корею и Японию [Heirman 2007, p. 1]. Поскольку с их точки зрения, буддизм – это абстракция, как и всякая религия, то и замысел данного коллективного проекта довольно прост. Это описание многообразия конкретных форм, которые принимал буддизм в каждой стране, под воздействием «географического, социального, политического, экономического, философского, религиозного и даже лингвистического окружения» [там же].

Но насколько правильно считать буддизм лишь абстракцией, отвлеченной от множества социологических феноменов, сформировавшихся в каждой из стран, где буддизм получил распространение? На мой взгляд, исследование конкретных региональных и национальных форм, которые обрел буддизм в процессе его продвижения за пределы своего «материнского» региона – Индии – это правомерный подход, позволяющий пролить свет на ряд особенностей становления буддийской традиции в разных странах и регионах в зависимости от множества факторов, специфических в каждом случае. Так, например, весьма существенны выводы вроде того, что отсутствие государственной поддержки в западных регионах экспансии буддизма не позволило там расти буддийским сообществам: «Несколько экономических кризисов, коллапс международной торговли и успех ислама привели к их исчезновению. А государственная поддержка в Китае, Тибете, Монголии и Корее привела к установлению тесной связи между буддийским сообществом и государственным аппаратом и способствовала укреплению веры в сангху» [там же]. Исследование того влияния, которое оказали на историю буддизма многообразные

факторы, варьирующиеся от страны к стране, является, безусловно, весьма полезным для воссоздания сложной исторической картины распространения буддизма. Но меня, поскольку я не историк, а философ, интересует нечто иное, а именно существует ли в Учении Будды нечто, что позволяет говорить об аутентичном буддизме и аутентичной традиции буддизма, и если это имеет место быть, тогда что это, и каким образом, когда буддизм «пробивал» себе путь сквозь многообразные местные факторы, ему удавалось сохранять свою идентичность в качестве буддизма? И насколько аутентичными являются буддийские традиции, сформировавшиеся в различных местных условиях?

Итак, что такое аутентичный буддизм? Это проблема, сегодня актуальная как для практикующих буддистов, так и для науки о буддизме, и она нуждается в правильной постановке. Правомерно ли ставить ее в форме поиска некоего «нормативного» буддизма, в сравнении с которым можно определить, является ли некая буддийская традиция аутентичной или искаженной? Или вообще является ли она буддизмом? И является ли субъект, следующий данной конкретной традиции, буддистом? На каком основании он является буддистом?

Сразу заметим, что с «внутренней» точки зрения последователей тибетского буддизма (nang-ra)³ вопрос о том, что отличает буддиста от не-буддиста, не является проблемой. В тибетской традиции есть восходящие к индийской буддийской классике ясные указания, позволяющие четко разграничивать буддизм, или «религиозную традицию, охватывающую внутренний круг» (nang-ra'i chos lugs), и то, что буддизмом не является. Решающим критерием, является ли некто буддистом, является принятие Прибежища (skyabs-'gro) в Трех Драгоценностях (dkon mchog gsum) – в Будде, Дхарме и Сангхе с определенной мотивацией. Именно мотивация, согласно разъяснению Его Святейшества Далай-ламы XIV, определяет, становится ли изучаемая или проповедуемая Дхарма буддийской Дхармой в потоке ума воспринимающего или проповедующего субъекта⁴. Указанные критерии, как и полный смысл принятия Прибежища, подробно объясняются в тибетских текстах категории Ламрим (Lam-rim), имеющих основополагающее значение для практики Дхармы в тибето-монгольском мире. Они, в свою очередь, опираются на классические индийские тексты, в которых объясняются достоинства объектов Прибежища, образующих *Поле заслуг* (tsogs-zhing) – буддийский пантеон. Это такие трактаты, как *‘Украшение ясно постижения’* (*‘Абхисамаяланкара’*)⁵; *‘Mngon par rtogs pa'i rgyan’*)⁶; *‘Уттаратантра-шастра’* (*‘Theg-pa-chen-po rgyud-bla ma'i bstan-bcos’*)⁷,

³ Здесь и далее в круглых скобках тибетские термины приводятся в транслитерации по системе Уайли, без курсива.

⁴ Сведения почерпнуты из лекции Его Святейшества Далай-ламы, прочитанной 21 декабря 2013 г. во время учения для российских буддистов (Дели, отель «Кемпински», 21–23 декабря 2013 г.).

⁵ Здесь и далее санскритские названия даются курсивом, тибетская транслитерация – без курсива.

⁶ Полное санскритское название: *‘Абхисамаяланкаранамопраджняпарамитопадешашастра’*. Полное тибетское название: *‘Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-ngag-gi bstan-*

‘Мадхьямака-аватара’⁸, ‘Махаянасутраланкара’, ‘Чатухшатака шастра карика нама’ (Bstan bcos bzhi brgya pa zhes bya ba’i tshig le’ur byas pa bzhugs so)⁹ Арьядевы и др.

Разница между аутентичным, чистым, буддизмом и его искаженными формами не является чем-то вполне очевидным даже в глазах носителей «внутренней» позиции. Именно поэтому Его Святейшество Далай-лама XIV, крупнейший духовный авторитет современности и носитель всех линий преемственности тибетского буддизма, непрерывных и восходящих к самому Будде Шакьямуни, снова и снова в своих устных учениях и книгах объясняет, почему буддисты должны знать труды буддийских ученых древнеиндийского монастырского университета Наланда¹⁰. Знание традиции Наланды необходимо как раз для понимания того, что делает то или иное учение аутентичным буддийским учением, а ту или иную практику – аутентичной буддийской практикой. Традиция 17 ученых Наланды принципиально важна для «внутренней» системы Учения Будды и освоения аутентичной традиции буддийской философии и практики.

Вообще проблема аутентичности в истории буддизма и его научного изучения ставилась, прежде всего, в связи с махаяной. Представители школ хинаянского направления, или тхеравады, как они предпочитают сегодня называть себя, уже через несколько веков после смерти Будды инициировали споры о подлинности махаянских сутр. Последние были неизвестны буддийскому сообществу до этого времени, но стали распространяться в эпоху Нагарджуны (kLu-grub – II–III вв.?), а особенно широко – во времена Асанги (Thogs-med – IV в. н. э.).

В тибетской историографии буддизма при опоре именно на трактаты ученых Наланды утверждается, что махаяна – это подлинное Учение Будды, составляющее самую суть буддизма, но из-за малочисленности первых людей, получивших махаяну, она в течение нескольких веков, прошедших со времени ухода Будды в нирвану, исчезла среди людей. Поэтому Нагарджуне и Асанге, основателям традиции Наланды и коренным наставникам махаянского буддизма, пришлось не только

bcos mngon-par rtogs-pa’i rgyan ces-bya-ba’. В переводе на русский: ‘Объяснение инструкций о совершенной мудрости, называемое «Украшение ясного постижения»’.

⁷ Другое санскритское название этого текста – ‘Ратнаготравибхага’.

⁸ На санскрите текст называется ‘Мадхьямакаватара бхасия нама’, на тибетском – ‘dBu-ma la ‘jug-pa’i bshad-pa ces-bya-ba’. В переводе на русский – ‘Введение в срединность’.

⁹ В литературе часто встречается под сокращенным названием ‘Четырехсотенная’ (‘Чатухшатака’).

¹⁰ Буддийский монастырский университет на севере Индии, существовал в V–XII вв. В 1193 г. был разрушен в ходе мусульманского вторжения. Это событие привело к упадку буддизма в Индии. В тибетской традиции особо почитаются 17 ученых Наланды: Нагарджуна, Арьядева, Буддапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантидева, Шантаракшита, Камалашила, Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Вимуктисена, Харибhadра, Гунапрабха, Шакьяпрабха, Атиша. Его Святейшество Далай-лама сочинил посвященную им молитву, которая исполняется во время его учений в знак неразрывной связи тибетской традиции буддизма с классической буддийской ученостью Индии [Pan grub 2012].

восстанавливать их для человечества, но и доказывать их аутентичность. В сочинениях Нагарджуны, в частности в *‘Драгоценной гирлянде (‘Ратнавали’; Rin-chen ‘phreng-ba)*, содержатся целые разделы, посвященные доказательству аутентичности махаянских сутр. Майтрея (Майтрея/Асанга) во вводной части трактата *‘Украшение махаянских сутр’ (‘Махаянасутраланкара’; Theg pa chen po mdo sde’i rgyan)* также приводит подробную аргументацию в пользу их подлинности как Слова Будды. Шантидева во *‘Вступлении в практику бодхисаттв’ (‘Бодхичарья-аватара’; Byang-chub sems-dpa’i spyod-pa la ‘jug-pa zhes-bya-ba bzhugs-so)* и Бхававивека в *‘Пламени обоснования’ (‘Таркаджвала’; rtog ge ‘bar-ba)*, автокомментарии к *‘Строфам о сущности мадхьямаки’ (‘Мадхьямака-хридая-карика’; dbu-ma spyung-po)* также дают доказательство подлинности махаяны как Учения Будды.

Как и Майтрея/Асанга в *‘Украшении махаянских сутр’*, автор *‘Бодхичарья-аватары’* указывает, что в основном тексты хинаяны совпадают с махаянскими и отрицание аутентичности всей махаяны на основании частичного несовпадения не является логичным. Шантидева подчеркивает, что учение махаяны является величественным и безмерно глубоким – настолько, что даже выдающимся архатам, таким как Махакашьяпа, не удавалось измерить его глубину (*‘Бодхичарья-аватара’*, гл. 9, шл. 51) [Śāntideva 2007, p. 261]. Даже для Шарипутры, от чьего имени во многих сутрах звучат вопросы, обращенные к Будде, практика бодхисаттв оказалась настолько трудной, что он отказался от нее. Однако то, что лучшие представители хинаяны и тем более хинаянисты более поздних времен не сумели умом объять учение махаяны и принять для себя путь бодхисаттв, отнюдь не означает, что махаяна не была проповедана Буддой. Махаяна безмерно глубока и непостижима для тех, кто придерживается дуалистической логики и субстанциалистских стереотипов. В этом Шантидева солидаризуется с автором *‘Украшения махаянских сутр’*.

Аргументы в доказательство аутентичности махаяны, ее величия и преимуществ в сравнении с хинаяной, изложенные Нагарджуной, Майтреей/Асангой, Шантидевой, а также Бхававивекой, послужили убедительным доказательством подлинности махаяны в глазах тибетских мастеров Дхармы. Они легли в основу выработки ими критериев различения махаяны и хинаяны, обоснования величия и преимуществ махаяны. Вместе с тем тибетские мастера подчеркивают единство махаяны и хинаяны на философском уровне, когда признают в качестве общего критерия различия буддийской и небуддийской философии *четыре философские печати буддизма (chos-kyi sdom bzhi или phyag-rgya bzhi)*¹¹. Они утверждают единство махаяны и хинаяны и на уровне духовной практики, когда в последовательных стадиях махаянского пути (Ламрим)¹² выделяют этапы пути, общие с хинаяной. Согласно наставлению Его Святейшества, прозвучавшему в первый день учения для российских буддистов в 2013 г. в Дели, все четыре философские школы буддизма не имеют между собой различий с точки зрения принятия Прибежища в

¹¹ Формулировка *четырёх философских печатей* будет дана ниже.

¹² Ламрим – это последовательность Пути с точки зрения учения сутр. Нгаgrim (Ngag-rim) – последовательность Пути с точки зрения ваджраяны.

Будде. Различия между ними обусловлены тем, что Будда объяснял Дхарму с учетом различий в склонностях учеников, особенностей их типа ментальности, места, времени, социальных условий, культурных традиций и т. д.

Его Святейшество Далай-лама, опираясь на философские и логические трактаты ученых Наланды, утверждает, что тибетская традиция буддизма является наиболее полной системой буддийской философии и практики, которая адекватно выражает совокупный смысл Учения Будды и представляет его как эффективное универсальное руководство для личной практики каждого, кто стремится к освобождению и высшему просветлению. В целях сохранения аутентичного буддизма, подчеркивает он, крайне важно, опираясь на собственные интеллектуальные способности, осуществлять логическую проверку буддийских учений и научиться воспринимать их не по отдельности, а в системе, которая позволяет усвоить полный смысл Учения на уровне не поверхностного, а глубинного понимания. В связи с этим он настаивает на том, что очень важно следовать общим, всеобъемлющим учениям, а не частным¹³. С точки зрения полной презентации Учения Будды трудно переоценить учения 17 ученых Наланды. Далай-лама XIV рекомендует все их тексты перевести на русский и изучать. Изучать не отдельные тексты, а тексты всех этих индийских мастеров, относящихся к славной традиции Наланды, в системе и в сравнении друг с другом. Так принято в тибетском буддизме, где аутентичность воспринимаемой и проповедуемой Дхармы обеспечивается тремя принципиальными моментами, воспринятыми из традиции Наланды:

- 1) логическим опровержением чужих философских воззрений;
- 2) обоснованием собственных воззрений;
- 3) критикой в отношении воззрений собственной школы¹⁴.

Традиционное для тибетских буддистов уважительное отношение к традиции Наланды объясняется главным образом тем, что эта традиция вобрала в себя в полноте все Учение Будды и все тексты, которые были написаны на санскрите, в том числе логические трактаты, служащие базой изучения сутр и обширных философских текстов. Кроме того, шастры, относящиеся к данной традиции, объясняют смысл Слова Будды, неуловимый для обычных людей, которые путаются при изучении сутр и часто принимают смысл сутр, нуждающихся в интерпретации, за конечный смысл Учения. И, наоборот, смысл сутр конечного смысла принимают за промежуточное учение¹⁵. Такое происходило в истории буддизма и происходит в наши дни.

В свою очередь, тибетская традиция буддизма, являющаяся продолжением традиции Наланды, оценивается Его Святейшеством Далай-ламой как являющаяся сегодня полной системой Учения Будды – в аспекте теоретической Дхармы и в ас-

¹³ В качестве примера частных, или специальных, учений Его Святейшество Далай-лама XIV называет учения Сарахи и Наропы.

¹⁴ Из учения Его Святейшества Далай-ламы XIV для российских буддистов (Дели, 21–23 декабря 2013 г.).

¹⁵ Подробнее о сутрах конечного смысла и о сутрах, нуждающихся в интерпретации, см.: [Далай-лама 1996, с. 59–63; Thurman 1978; Lopez 1993].

пекте практической реализации Учения, в аспекте обычных и необычных, внешних и внутренних, публичных и тайных учений, сутраяны и ваджраяны. Многие тексты, например, некоторые трактаты по логике, сохранились только на тибетском языке. Но чрезвычайно важно то, что только в тибетской традиции сохранилось полное Учение Будды – его теория и практика. По этой причине Далай-лама называет тибетский язык настоящим сокровищем этого мира.

Приведенные доводы такого бесспорного авторитета в духовной области, каким является Его Святейшество Далай-лама XIV, звучат убедительно для современных буддийских практиков, для которых тибетский буддизм является их собственной, «внутренней», традицией (*tang gi lugs*). Но, следуя самой же тибетской традиции, даже с «внутренней» точки зрения, мнение высшего авторитета должно подвергнуться тщательной критической проверке. И тем более с позиций академической науки аутентичность тибетского буддизма не должна быть вопросом доверия авторитету, это предмет специального исследования. Итак, исходный пункт и постоянный фокус данной работы – тибетский буддизм, рассматриваемый в свете проблемы аутентичного буддизма, в сравнении с китайским буддизмом.

В ходе исследования, которое будет развернуто в рамках этой монографии, по замыслу являющейся частью более масштабного компаративистского проекта, предстоит на основе индо-тибетских источников, тибетологических и буддологических данных установить принципиальные моменты, характеризующие становление тибетской традиции буддизма. В сравнении с процессами становления китайской махаяны, об особенностях коих мы можем судить на основе данных синологической буддологии, мы способны глубже понять отличительные особенности обеих махаянских традиций и беспристрастно оценить, почему тибетский буддизм – это бесценное достояние всего человечества, а тибетский язык – подлинное сокровище этого мира. Компаративное исследование обеих традиций махаяны, учитывающее характер их связи с «материнским» индийским буддизмом и классические критерии аутентичности буддийских учений и текстов, хочется думать, поможет разрешить проблему аутентичности применительно к каждой из этих традиций. Можно надеяться, что оно будет способствовать установлению тех исторически и научно обоснованных принципов, которые послужат надежным ориентиром для различения буддизма от псевдобуддизма в современном мире. Результаты такого рода исследования будут также небесполезны для тех, кто занят процессами возрождения утраченных или пришедших в упадок буддийских традиций, будь то Тибет, Китай, Монголия или буддийские регионы России. Ибо важно понять, что из традиции относится к универсальной сущности Учения и к аутентичной презентации буддизма в единстве философии и практики, а что – к второстепенным явлениям, связанным с преходящими факторами времени, места, общества, этничности, культуры и т. п. Уже за рамками данной монографии внимание будет уделено сравнительному исследованию индо-тибетской и дальневосточной системы буддизма со стороны взаимосвязи философии и медитативной практики. Компаративистский контекст исследования аутентичного буддизма «постепенного» пути будет обеспечен его сравнением со стороны философской основы и системы медита-

ции с «мгновенным» путем китайского буддизма, а также сравнением буддийской философии с онтологиями и гносеологиями западной философии. Но, повторяю, это выходит за рамки данной работы.

Поднимая вопрос об аутентичности двух махаянских традиций, замечу, что в отношении тибетского буддизма я принимаю как рабочую гипотезу вышеприведенное утверждение Его Святейшества Далай-ламы XIV об аутентичности и уникальности данной традиции. Моя задача в этой монографии заключается в том, чтобы научными средствами проверить ее достоверность и на историческом материале продемонстрировать аргументы, доказывающие обоснованность его точки зрения. Несколько иначе дело представляется в отношении китайской махаяны и всей дальневосточной традиции буддизма, которая происходит от китаизированных форм буддизма и ныне подвергается серьезной критике изнутри самой этой традиции. Критика в отношении китаизированных и японизированных форм буддизма и призыв к возвращению чистой индийской основы в дальневосточный буддизм, прозвучавшие в 80–90-х гг. XX в., вызвали заметный резонанс в мире буддизма и буддологии. Правда, «индийская» тенденция внутри китайского буддизма – это отнюдь не новое явление. Она возникла еще на раннем этапе распространения буддизма в Китае и была связана, главным образом, с именами великих переводчиков Дао Аня и Сюаньцзана. В новейшей истории дальневосточного буддизма «индийская» тенденция также дополняется «тибетской» тенденцией, ибо критики китаизированных форм буддизма считают тибетский буддизм аутентичным продолжением индийского буддизма.

В Японии в последнее десятилетие XX в. возникло и стало весьма активным направление буддийской философии, получившее название «критический буддизм». Известные санскритологи Хакамаэ Нориаки и Мацумото Широ из университета Комадзавы, являющиеся также дзэнскими монахами, провозгласили «подлинным» истоком буддизма именно индийский буддизм и дали своему направлению название «критический буддизм». Эта критика китайского и японского буддизма как неаутентичной формы буддизма, получившая большой резонанс в среде японских буддологов, также обратила на себя внимание ученых Запада. На основе их работ мы и имеем представление об идеях «критического буддизма», поскольку труды представителей этого направления, написанные на японском языке, недоступны нам [см.: Nakamaya 1989, 1990a, b; 1992; Hubbard, Swanson 1997; Heine 1994; O’Learly 2011; Stone 1992; Swanson 1991, 1993 и др.].

Итак, Хакамаэ утверждает: «Буддизм есть критицизм» или «Только то, что критично, есть буддизм» [Hubbard, Swanson 1997, p. 298–313]. Хакамаэ и Мацумото противопоставляют критический буддизм тому, что они называют *топическим*¹⁶, то есть *субстанциалистским, буддизмом*. С точки зрения критического буддизма, методичная, рациональная критика относится к подлинным основам собственно буддизма, тем самым они подчеркивают значение логики и интеллек-

¹⁶ Мацумото первым ввел термин «топос» (яп. *basho*) как обозначение субстанции, подразумеваемой в основе реальности, и всякую философию, ее признающую, по его мнению, следует называть «*дхату-вада*» [Swanson 1990, p. 90].

туализма в обосновании аутентичного буддизма, в то время как китайский и японский буддизм традиционно подчеркивают приоритет риторики над логическим размышлением, онтологии – над эпистемологией. Поль Свенсон выделяет три главных измерения в дискурсе «критического буддизма»: уровень буддологии, доктринальный уровень и уровень социального критицизма [Hubbard, Swanson 1997, p. 13].

Острые философской критики Хакаяма Нориаки и Мацумото Широ направлено против теории *hongaku shisō* (изначальная просветленность) дальневосточного буддизма, основанной на китайской интерпретации теории *tatthagatagarbhi*, в рамках которой признается, что не только все живые существа, но и вообще все феномены – горы, деревья, реки, камни наделены просветленной природой¹⁷. Хакаяма заявил, что *hongaku shisō* – это вообще не буддизм, что китайский и японский дзэн – это не буддизм, философская школа Киото¹⁸ – это не буддизм. Более того, учение о недualности, изложенное в ‘*Вималакирти-сутре*’, одной из самых известных в дальневосточной традиции махаянских сутр, по его мнению, тоже не является буддийским. И, как говорится в обзорной статье П. Л. Свенсона, Хакаяма, будучи специалистом в йогачаре, утверждает, что и йогачара тоже не является буддизмом! [Swanson 1990, p. 90].

Возникает закономерный вопрос: что же тогда есть буддизм? Хакаяма дает три парадигмальных признака, позволяющих отличить буддизм от не-буддизма [Nakamaуа 1989, p. 9–10; Hubbard, Swanson 1997].

Во-первых, базовое учение Будды – это доктрина зависимого возникновения (*пратитья-самутпада*). Идея изначальной природы Будды, согласно Хакаяме и Мацумото, подобно индуистской теории атмана, противоречит философской доктрине буддизма. Доктрина Будды, с точки зрения «критического буддизма», это *пратитья-самутпада*. Но не в смысле китайской хуаянь, которая толкует зависимое возникновение в том смысле, что все вещи одновременно дают начало всем другим вещам, а в смысле, что имеется линейная последовательность причины и следствия без какого-либо метафизического субстрата [Hubbard, Swanson 1997]. Философская доктрина пратитья-самутпады, согласно Хакаяме, противоречит понятиям «топического» буддизма, или «топической» философии об универсальной, невыразимой, доконцептуальной основе, или «топосе», откуда все вещи возникают и куда возвращаются после смерти. Характерное для подхода Хакаямаи противопоставление «критического» и «топического» происходит из различения понятий *critica* и *topica* в философии Декарта (1596–1650) и Вико (1668–1744)¹⁹. Что касает-

¹⁷ См. обзорную статью Поля Л. Свенсона [Swanson 1990, p. 89].

¹⁸ Философия школы Киото близка дзэн-буддизму, в особенности направления риндзай [см.: Inoue 2013].

¹⁹ Те, кого удивляет, какое отношение имеют эти новоевропейские мыслители к нормативным определениям буддизма, могут найти ответы на эти вопросы в эссе Джейми Хаббарда «*Torophobia*» [Hubbard, Swanson]. Хаббард разъясняет смысл категорий *topica* и *critica* у Декарта и Вико и их применение у Хакаямаи. Поль Гриффитс в этом же сборнике

ся Мацумото, то он изобрел «нео-санскритизм *dhātu-vāda*», буквально – учение о локусе, чтобы выразить тот же «критический» способ мышления, что и Хакамая, в отношении концепта универсальной природы Будды, *tatxagatagarbhi*, который они считают импортом в буддизм небуддийских понятий «атман» или субстанциальной основы, противоречащих доктрине зависимого возникновения [Накамая 1989, р. 9–10; Stone 1999, р. 161]. Понятия «топоса», по их мнению, являются особенными характеристиками «автохтонной мысли», будь то идея Брахмана в индийской философии, Дао в китайской мысли, а также шаманизм, анимизм, культ духов и т. д. Все это – «топические формы» мысли и это – «не буддизм». Таким образом, представители «критического буддизма» радикально расходятся во взглядах с теми, кто ассимилирует буддизм с понятиями традиционной китайской или японской духовности. Подлинный буддизм, по мнению Хакамаи, должен, наоборот, как иностранный, критический голос, быть вызовом удобным, эссенциализованным понятиями родовой или этнической идентичности [Stone 1999, р. 161].

Во-вторых, моральный императив буддизма – действовать без цепляния за «я» ради блага других. Идея *hongaku shisō* о том, что все неодушевленные феномены тоже «включены в субстанцию Будды», не оставляет места этике и махаянским ценностям. Доктрина «изначальной просветленности» ведет к утрате четких моральных ориентиров, присущих буддизму, и нравственному произволу. Это и наблюдается, с точки зрения «критического буддизма», в «юродстве» и «антиномизме» чаньских и дзэнских монахов. Кроме того, «топический буддизм», или «мысль об изначальной просветленности», по мнению Хакамаи и Мацумото, питает этнический национализм, милитаризм и социальную дискриминацию, а также японский культурный эссенциализм, выразителями которого являются Умехара Такэши, Кавабата Ясунари и др. «Этос гармонии», концепт японского буддизма, на самом деле далек от подлинного консенсуса или толерантности, по мнению критиков [Накамая 1989, р. 9–10; Stone 1999, р. 162].

В-третьих, согласно «критическому буддизму», буддизм – это не предмет невыразимого мистического переживания, его принятие означает необходимость веры, а также логики и использования языка для различения истинного и ложного и выбора истины пратитья-самутпады. Хакамая и Мацумото осуществляют ревалоризацию языка. По их мнению, дзэнская аллергия на использование слов – это скорее китайское, а не буддийское явление. Невыразимость «таковости», провозглашаемая теорией *hongaku shisō*, не оставляет места словам или вере. Это проповедуемое в дзэн отрицание опоры на язык, которое идеализирует довербальный и невыразимый в языке духовный опыт, относится к паттернам восточноазиатской религии, но не к подлинному буддизму. Тот подход к буддийской практике, который выдвигает неконцептуальный инсайт как цель саму по себе, не есть, собственно говоря, буддизм, – доказывают Хакамая и Мацумото [Hubbard, Swanson 1997, р. 68–69].

разъясняет разницу между «топическим» и «критическим» в свете различия между интерналистской и экстерналистской эпистемологиями [Hubbard, Swanson, р. 145–160].

Хотя в старых дальневосточных школах, таких как тяньтай/тэндай, встречались подходы, в рамках которых любая буддийская практика воспринималась как выражение единой колесницы (махаяны), позднее под влиянием основателя японской школы Чистая Земля Хонена (1133–1212) и основателя школы Нитирэн-сю Нитирэна (1222–1282) утвердился метод «одной практики» (*senju*). Практикующий выбирал лишь одну из практик, отвергая все другие. Иногда этот подход вызывал критику как «нетолерантный», в отличие от «всеохватывающего» подхода единой колесницы, выраженного в *‘Лотосовой сутре’*. Хакамаи и Мацумото считают, что подход «одной практики» должен заключаться, скорее, в правильном критическом различении истины, тогда как «всеохватывающий подход» – это некритическое принятие противоположной позиции. По их мнению, махаяна как единая колесница – это не аморфная истина, включающая в себя все другие (буддийские) учения, а колесница бодхисаттв, которую следует выбрать в сравнении с двумя другими колесницами – шраваков и пратьекабудд, которые следует отвергнуть.

Следует подчеркнуть правомерность и плодотворность критики «топического», китаизированного буддизма со стороны Хакамаи и Мацумото, прежде всего, в том отношении, что эта критика заострила актуальность темы аутентичности китайской традиции буддизма и заставила как буддологов, специализирующихся на изучении дальневосточного буддизма, так и буддистов дальневосточной традиции подойти в интересах восстановления аутентичности своей традиции к пониманию значения индо-тибетской системы буддизма как его аутентичной формы. Вместе с тем сами представители «критического буддизма» еще далеки от адекватного представления о системе Учения Будды и понимания его внутренней непротиворечивости. Поэтому они «принимают» праджняпарамиту и мадхьямику как истинный буддизм и отвергают хинаянские учения как неаутентичные. В отличие от них, тибетцы, с самого начала стремившиеся распространить в Стране снегов аутентичные буддийские учения, научились у своих индийских наставников понимать, что все разнообразные учения Будды предназначены для личной практики каждого – чтобы из обычного существа превратиться в просветленное существо – Будду. Но это понимание приходит вместе со знанием *системы* Дхармы как постепенного пути просветления, имеющего философскую основу и обоснованные методы достижения цели. Название тибетской школы *кадам* (bka' gdams), возникшей в результате прихода Атиши в Тибет как новый этап распространения буддизма в Тибете, означает «слово-инструкция»: все Слово Будды воспринималось мастерами старой традиции кадам как наставление для личной практики. Как объясняет во время устных учений досточтимый Геше Тинлей, те, кто ограничивается какой-нибудь одной практикой, обречены на неудачу, ибо любая конкретная практика – это часть системы духовного продвижения по пути просветления. Так же, как подлинный мастер, при объяснении Учения затрагивая какую-то конкретную тему, приводит в движение все «тело» Учения, так и хорошо подготовленный ученик, теоретически овладевший всей системой буддийской философии и медитации, способен выполнять системно, причем в рамках одной медитативной сессии, все практики сутры и тантры. Но такие мастера Дхармы и такие практики даже в

Индии и Тибете встречались редко, тем более это большая редкость в наши дни. В *‘Синей летописи’* Шоннупэла²⁰ приводится рассказ о встрече выдающегося тибетского ученого, Великого Переводчика (Lo chen), как называли его в Тибете, и мастера тантры Ринчена Сангпо с индийским мастером Атишей, с которым связано возрождение буддизма в Тибете после гонений Ландармы. Содержание их беседы раскрывает нам, в чем заключалась необходимость приглашения Атиши в Тибет, где в то время жили такие выдающиеся личности, как Ринчен Сангпо²¹. Вот что пишет Шоннупэл:

«В то время лоцава Ринчен Санпо подумал: «Его познания как ученого едва ли больше моих, но поскольку его пригласил Лха-лама, мне необходимо быть внимательным к нему».

Поэтому он пригласил его к себе в вихару Тодин. В этой вихаре божества высших и низших тантр были представлены согласно их статусу, и к каждому из них Учитель обратился с прославляющим стихом. Когда Учитель уселся на свое место, лоцава Ринчен Санпо спросил у него:

– Кто сочинил эти стихи?

– Я сочинил их прямо сейчас, – ответил Учитель, и лоцава преисполнился благоговения и изумления.

Затем Учитель спросил у лоцавы:

²⁰ Гой-лоцава Шоннупэл (1392–1481) – выдающийся тибетский историк, современник Цонкапы, свидетель расцвета буддизма и зарождения школы гелуг. Его *‘Синяя Летопись. Буддизм, проповедники и этапы его развития в Тибете’* (Bod-kyi yul-du chos-dang chos-smrta-ba ji-ltar byung-ba'i gim-pa Deb-ther sNgon-po) в позднейшей литературе постоянно цитируется под сокращенным названием *‘Летопись Гой-лоцавы’* (Gos-Io'i Deb-ther), или *‘Синяя летопись’* (Deb-sNgon). *‘Синяя летопись’* разделяет с *‘Историей буддизма’* Будона Ринпоче, составленной в 1322 г., славу основного источника сведений для всех позднейших исторических сочинений в Тибете. Большинство развернутых исторических сочинений, появившихся в XVIII – первой половине XIX в., обильно цитируют *‘Синюю летопись’* и часто включают в свои тексты целые страницы из нее.

²¹ Ринчен Сангпо был послан в Индию царем Еше Ве, получил всестороннее буддийское образование в Кашмире, стал знатоком философии и тантр, излагал все основные тексты праджняпарамиты и тантр. Шоннупэл пишет: «В молодости Великий Переводчик ездил в Кашмир и изучал там многие трактаты (шастры) мантраяны и труды, принадлежащие классу сутр. Известный ученый перевел многие тексты, сутры и мантры и написал обширные объяснения к праджняпарамите и тантрам, обучал обрядам посвящения (*абхшише-ка*, dbang bskur – посвящение, инициация) и выполнению садхан. Позднее распространение тантр в Тибете было более значительно, чем раннее, главным образом, благодаря Ринчену Сангпо. Он посетил 75 пандита (буддийских ученых) и выслушал от них изложение многочисленных трактатов Учения.

Лаченпо Лхадецен возвел его в сан главного священнослужителя и ваджрачарьи (rdo rje slob dpon – ваджрный наставник). Ему подарили имение Шэр в Пуране, и он построил храмы. Он воздвиг много храмов и святынь в Тацэ, Роне и других местах, а также многочисленные ступы. У него было много знающих учеников, таких как Гуршинг Цондю Гьялцен и другие, а также больше десяти переводчиков, которые могли исправлять переводы. Другие не могли соперничать с ним в его повседневных трудах, таких как создание изображений, переводы священных книг и прочее» [Шоннупэл 2001].

– Какое учение вы знаете?

Лоцава коротко рассказал ему о своих знаниях, и Учитель сказал:

– Если в Тибете есть люди, подобные вам, мне не нужно было приходить в Тибет!

Сказав так, он почтительно сложил руки у груди. И снова Учитель спросил у лоцавы:

– О великий лоцава! Когда человек практикует все учения тантр, сидя в уединении, как должен он поступать?

Лоцава ответил:

– Действительно, следует практиковать каждую тантру отдельно.

Учитель воскликнул:

– Никуда не годится, лоцава! Мне действительно нужно было прийти в Тибет! Все эти тантры следует практиковать вместе.

Учитель преподавал ему «Волшебное зеркало ваджраяны» (gSang-sngags 'phrul-gyi me-long), и, исполнившись глубокой веры, лоцава подумал: «Этот Учитель – величайший среди великих ученых!»

Он попросил Учителя исправить его прежние переводы «brGyad-stong-pa»²², «Nyi-khri snying-ba»²³ и великого комментария к «Аштасахасрике-праджняпара-мите» [Шоннупэл 2001, с. 122].

Шоннупэл пишет, что у великого лоцавы было 60 знающих учителей, но никто, кроме Атиши, не смог заставить лоцаву созерцать. Выслушав просьбу Атиши заняться созерцанием, Ринчен Сангпо построил дом с тремя дверьми. Над наружной дверью он написал такие слова: «Если за этой дверью мысль о привязанности к этому чувственному миру возникнет хоть на один-единственный момент, пусть Хранители Учения отрубят мне голову!» Над средней дверью он написал: «Если эгоистическая мысль возникнет хоть на один-единственный момент, пусть Хранители Учения отрубят мне голову!» Над внутренней дверью он написал: «Если обычная мысль возникнет хоть на один-единственный момент, пусть Хранители Учения отрубят мне голову!». Первая надпись соответствует стадии тхеравады, вторая – бодхисаттваяны, а третья – тантраяны.

После отбытия Атиши он десять лет практиковал однонаправленное созерцание и имел видение мандалы Шри Самвары. Шоннупэл пишет, что когда он скончался в возрасте 97 лет, во время погребальных обрядов все селяне, включая детей, увидели в небе множество богов, совершающих поклонение и делающих подношения покойному лоцаве.

Разница между Великим Переводчиком, кем Ринчен Сангпо был к моменту встречи, и Учителем, кем был Атиша, заключалась не просто в объеме познаний. Дело было в том, что Ринчен Сангпо до встречи с Атишей был носителем буддийской *учености* и мастером переводческой науки. Атиша же был не только знатком Учения и носителем всех линий преемственности Дхармы, но и реализованным мастером, а потому настоящим Учителем. Он и научил тибетских практиков, как реализовать системно все Учение Будды – все сутры, а также все тантры, практикуя их одновременно²⁴.

²² Комментарий Харибхадры к ‘*Аштасахасрике*’.

²³ ‘*Вимшати-алока*’.

²⁴ Надо учитывать, что это наставление Атиши о том, что следует практиковать все тантры одновременно, предназначалось именно такому хорошо подготовленному знатоку

Возвращаясь к «критическому буддизму», замечу, что его представители фактически отвергли всю собственную буддийскую традицию, провозгласив принцип возвращения к индийским корням и к «подлинному» буддизму. Поскольку учение о *татхагатагарбхе* в китайской интерпретации является теоретической основой практически всей дальневосточной буддийской традиции, то «критический буддизм» отвергает, по существу, всю ее как неподлинную и еретическую. К «чистому» и «подлинному» буддизму он относит только учения тхеравады, праджняпарамиты, мадхьямаку Нагарджуны и некоторые тексты йогачары. «Критический буддизм» приобрел достаточно много последователей как в Японии, так и в других странах Дальнего Востока (Стивен Хайне, Кевин Шилбрек, Нара Ясуаки и др.).

В последние десятилетия идеи, сходные с «критическим буддизмом», распространились и среди той части китайских буддологов, которая признает адекватными только переводы Сюаньцзана и тибетских переводчиков, поскольку ими переводились только индийские тексты [см.: Zhihua 2009]. Российские синологи также обращают внимание на возросший интерес в Китае к наследию Сюаньцзана: в последнее десятилетие прошло несколько посвященных ему конференций, появились работы, исследующие его биографию, переводы, вклад в культуру Китая [см.: Янгутов, Хабдаева 2010, с. 125]. Одновременно с этим в Китае наблюдается большой интерес к тибетскому буддизму и высоко оцениваются переводы тибетских *лоцав* [Zhihua 2009, p. 281; Weirong 2007, p. 7].

Как восприняли в буддийской среде и в мире буддологии появление «критического» буддизма? В своем отзыве об изданной в 1989 г. книге Хакамаи Поль Л. Свенсон подчеркивает ее высоконаучный уровень, подробный текстуальный анализ источников и прочие достоинства, но считает, что, определенно, многие японские ученые с доводами Хакамаи не согласны. Да и сам Свенсон не согласен с ними: по его мнению, «в социологическом смысле является очевидным то, что японский буддизм – это буддизм: он является частью все время меняющегося и развивающегося феномена – восточноазиатского буддизма [Swanson 1990, p. 91]. Всю остроту дискуссий, вызванных заявлениями «критического» буддизма, отражает книга *'Pruning the Bodhi Tree: The Storm'*, опубликованная под редакцией Дж. Хаббарда и П. Л. Свенсона.

В связи с этой дискуссией следует признать, что с точки зрения социологии религии, да, действительно, китайский и японский буддизм в качестве сложившейся конфессии имеют право называться буддизмом и в будущем, коли за этими явлениями уже закрепились их названия. Это реально существующий феномен религиозного сознания и религии как социального института. Было бы неправомерно отказывать дальневосточным буддистам в их праве называть себя буддистами, тем более что их религиозная вера основана на более чем тысячелетней духовной тра-

Дхармы, как Ринчен Зангпо. Этот совет не предназначен для практики начинающих. Вначале следует теоретически освоить целостный подход к последовательной практике, и когда заложены все предпосылки эффективной практики тантры, по совету Атиши, следует одновременно заниматься всеми тантрами. Как это осуществлять – учат такие подлинные мастера, как Его Святейшество Далай-лама, чьи учеником является Геше Тинлей.

диции. Но что касается философской точки зрения, дело обстоит не так просто. На мой взгляд, представителям «критического» буддизма удалось привлечь внимание буддистов и исследователей буддизма к тому, что проблема аутентичного буддизма имеет глубокий смысл не только в плане сравнения махаяны и хинаяны и осознания их отличительных характеристик. Эта проблема имеет также смысл с точки зрения сравнения «материнской», индийской, махаяны и ее «дочерних» форм, распространившихся в Тибете (и в зоне распространения тибетской традиции буддизма) и Китае (на Дальнем Востоке), а также этих последних между собой.

Представители «критического буддизма» заострили значимость для мировой буддологии и современного буддизма определения, что на самом деле делает буддизм буддизмом. По их мнению, это глубинная философия, выраженная в сутрах праджняпарамиты, учении Нагарджуны, индийских и тибетских прасангиков. Именно эти учения, на их взгляд, выражают высшее воззрение буддизма. Согласимся: да, верно, что эти источники содержат конечное воззрение Будды. Но едва ли верно, что только высшая философия буддизма является аутентичной, в то время как философские воззрения низших школ не являются подлинно буддийскими. Проблема аутентичного буддизма – это не только и не столько вопрос о том, какая из философских школ и традиций выражает конечное воззрение Будды. Более актуален вопрос о том, какова система буддийской философии, не искаженной привнесенными из небуддийских культур и философий идеями. А также какова система основанной на ней буддийской практики, которая приводила в прошлом к высшим духовным реализациям и способна сегодня вести людей к освобождению и просветлению. Проблема аутентичного буддизма нас в особенности интересует с точки зрения той закономерной взаимосвязи, которая, по нашему убеждению, имеется между содержанием и качеством буддийской практики и тем уровнем философского воззрения, на котором основана эта практика. Буддийская философия, как уже говорилось выше, иерархизирована в виде четырех философских школ, с точки зрения *презентации* философской доктрины Будды и основанной на ней системы духовной практики для учеников, упорядоченной в зависимости от основных типов ментальности учеников и их интеллектуальных и духовных способностей. Каждая из этих школ является необходимой ступенью к постижению конечного воззрения Будды, и отбрасывать ее как неаутентичную было бы принципиальной теоретической ошибкой, а в духовном плане это также создает тяжелую негативную карму отказа от Дхармы, как объясняется в текстах Ламрим.

Таким образом, попытка установления «парадигмальных признаков» аутентичного буддизма, предпринятая представителями «критического буддизма», несмотря на некоторые рациональные моменты, о которых еще пойдет речь далее, не может быть признана вполне удовлетворительной. Недостатки данной позиции также будут еще рассмотрены несколько более подробно.

Далее – сводима ли проблема аутентичного буддизма к вопросу о существовании «нормативного» буддизма? На мой взгляд, представлять проблему аутентичного буддизма как выбор «нормативной» формы из множества национальных или региональных вариантов буддизма – это ошибка. Если подходить к проблеме толь-

ко с позиций сравнения между собой национальных и региональных форм, то закономерен вопрос: на каком основании те, кто предпочитает буддизм в версии тибетцев, считают его «правильным» буддизмом и отказываются считать подлинным буддизмом его китаизированные формы?

Как мне представляется, если буддизм оставался буддизмом, проходя через региональные и национальные границы, то местную форму должна была обрести только внешняя, культурная оболочка буддизма. Сущность же буддизма должна оставаться инвариантной, если речь идет именно о буддизме – той философии, созерцательной практике и образе жизни, которым учил Будда во время трех поворотов Колеса Дхармы. В этом я придерживаюсь позиции Его Святейшества Далай-ламы XIV. Правильная постановка проблемы аутентичного буддизма заключается не в том, чтобы определить «нормативный» буддизм на пути компаративистики. Компаративистика – в плане исторического и философского анализа – способна служить инструментом выявления аутентичной системы буддизма, если мы имеем обоснованную стратегию компаративного анализа и ключ к интерпретации и систематизации исторических фактов и философской коннотации буддизма.

Наиболее приемлемая стратегия и подходящий ключ к пониманию оснований аутентичного буддизма могут, на взгляд автора этих строк, быть найдены, если учесть, какую важную роль и по какой причине играла для экспликации смысла Слова Будды и становления индо-тибетского буддизма традиция 17 ученых Наланды. А также то, что для становления китайских школ буддизма эта традиция как таковая не только не имела значения, но даже была неизвестна в Китае, за исключением отдельных шастр.

Именно наследие 17 буддийских ученых Наланды стало ключом к пониманию Учения Будды как единого целого, имеющего определенный внутренний строй как в аспекте философии, так и в аспекте медитации (духовной практики). Оно обеспечило непрерывный и систематический характер трансмиссии Дхармы от Будды Шакьямуни к его тибетским, монгольским, российским, западным последователям. И благодаря интеллектуальным и духовным усилиям ученых Наланды тибетские буддисты смогли преуспеть в том, чтобы все Слово Будды было понято как полная система инструкций, предназначенных для того, чтобы отдельный человек прошел путь от обычного существа до Будды. В результате многолетнего изучения тибетского буддизма – не только письменных источников, но и устных комментариев – я прихожу к выводу, что именно тибетская традиция *кадам*, возникшая в результате прихода Атиши в Тибет, сознательно базирующаяся на текстуальном наследии и линиях преемственности великих ученых Наланды, дает такого рода универсальную презентацию Учения Будды. И поскольку от *кадам* произошли все школы тибетского буддизма второй волны распространения Дхармы в Тибете и на старую традицию *ньингма* она тоже оказала влияние, мы можем говорить о единой тибетской традиции, в основе которой лежит учение о *постепенном пути* Ламрим, продолжающее традицию Наланды. Эта традиция распространилась и в монгольском мире, так что нет оснований утверждать, что существует некий специфический феномен – «бурятский буддизм», как нечто отдельное и независимое от индо-ти-

бетской традиции, основанной на письменном наследии и устных линиях передачи, восходящих к мастерам Наланды.

Нет «буддизма вообще» как некоей абстракции, объединяющей все направления и школы, называющиеся буддийскими. Но есть аутентичный буддизм, представленный в Слове Будды и индийских шастрах, и в совокупности это множество учений образует единое Учение, служащее полным руководством в процессе преобразования ума и достижения состояния Будды. Это и есть собственно буддизм. Как подчеркивает во время своих учений Его Святейшество Далай-лама XIV, философская и духовная сущность буддизма должна быть инвариантной, хотя формы изложения могут варьироваться и сочетаться с различными культурными традициями. И в этом смысле не может быть «тибетского буддизма», «китайского буддизма», «бурятского буддизма», «западного буддизма». Правда, в социологическом смысле, сознавая условность такого словоупотребления, допустимо говорить о различных национальных формах буддизма. Но, однако, являются те или иные региональные и национальные формы буддизма на самом деле буддизмом или нет, зависит, главным образом, от того, была ли исторически аутентичной трансмиссия Учения (в устной и письменной передаче), а также от того, насколько аутентичной является презентация буддийской философии и системы духовной практики в этих формах. Если национальная, или региональная, традиция не обеспечивает этих главных требований аутентичности в том, что касается презентации сущности Учения Будды, то, строго говоря, ее нельзя считать аутентичным буддизмом. Вероятно, такого рода традиции, в соответствии с «внутренней» буддийской точкой зрения, с которой следует считаться исследователям буддизма, есть подобие Дхармы – феномен, характерный для времен *пяти видов упадка* (*sn'yigs-ma lnga*²⁵), в которые мы живем. Тогда будут понятными не раз звучавшие во время публичных учений слова Его Святейшества Далай-ламы о том, что в мире очень мало настоящих буддистов и буддийских философов.

Методологические позиции, с которых проводится сравнительное исследование процессов становления тибетской и китайской традиций буддизма в этой монографии, не являются предвзятыми установками автора. Они сформировались в результате длительного и системного изучения буддийской философии и духовной практики под наставничеством опытных буддийских мастеров. С другой стороны, в их основе лежат традиции западной науки и философии. Поэтому в рамках данного исследовательского проекта академический подход корректно дополняется принципами буддийской учености, когда требуется сделать более понятными для носителей научного менталитета некоторые буддийские аргументы, например в том, что касается особенностей тибетской историографии или некоторых моментов обоснования аутентичности махаяны как Учения Будды. Итак, данное исследование призвано проверить рабочую гипотезу о том, что тибетский буддизм явля-

²⁵ *sn'yigs-ma lnga* – пять видов вырождений, или скверн: 1) вырождение воззрений, утраты веры; 2) усиление пяти ментальных ядов; 3) вырождение живых существ, невосприимчивость к духовной жизни; 4) упадок времен; 5) сокращение продолжительности жизни.

ет собой аутентичную традицию буддийской философии и медитации, восходящую к Учению, проповеданному Буддой Шакьямуни, и по характеру преемственности с индийской традицией правомерно может считаться индо-тибетским буддизмом. Именно индо-тибетский буддизм является наиболее полной системой буддизма, адекватно представляющей Учение Будды для практиков любого уровня. Иначе говоря, то, что является, с «внутренней» точки зрения, известным фактом, не подлежащим сомнению, в данной работе должно получить научное объяснение.

Глава 1

Различия в процессах распространения буддизма в Тибете и Китае в свете проблемы аутентичного буддизма

1.1. В чем актуальность сравнительного анализа тибетской и китайской традиций буддизма?

Хотя аутентичность махаяны была доказана в прошлом великими умами Индии и Тибета, до сих пор представители тхеравады и принимающие их точку зрения ученые считают подлинным Учением Будды лишь учения сутр палийского канона. С «внутренних» позиций тибетского буддизма нет необходимости в том, чтобы заново доказывать подлинность махаянских учений, ибо это было сделано великими учеными Наланды и разъяснено тибетскими мастерами. Однако для обоснования валидности «внутренних» критериев аутентичности очень важна их научная презентация и экспликация, причем в контексте сравнительного анализа процессов становления махаяны в ее обеих дошедших до сегодняшних дней формах – тибетской и китайской. Необходимость компаративистского контекста для разрешения проблемы аутентичного буддизма обусловлена, главным образом, тем, что как с «внутренней» буддийской, так и с научной, академической точки зрения, быть может, даже большее, чем обоснование аутентичности махаянских сутр, значение имеет постановка проблемы аутентичности внутри самой махаяны, применительно к каждому из двух ее направлений. Ибо в современном мире широко распространились учения махаяны в ее обеих основных традициях – дальневосточной и тибетской, которые довольно значительно различаются между собой и, кроме того, имеется множество также сильно различающихся между собой национальных и нью-эйджерских форм буддизма. Свою позицию по вопросу об аутентичном буддизме я буду далее раскрывать в процессе сравнительного анализа тибетской (тибето-монгольской) и китайской (дальневосточной) традиций махаяны, обращаясь к историческим особенностям трансмиссии буддизма в Тибете и Китае и формирования буддийских традиций в этих странах. На основе изучения особенностей формирования систем буддизма в ведущих странах махаяны и выявления характера связи двух махаянских традиций с исходной индийской традицией, а также знания классических критериев аутентичности буддийских учений и трудов ученых Наланды и их тибетских преемников представляется возможным изложить собственную научную позицию по этой проблеме. Вывод о том, что тибетская система буддизма, сохранившаяся до наших дней, является наиболее адекватной Учению Будды формой презентации буддийской философии и медитации, в ходе дальнейшего изложения подкрепляется историческими данными и содержательными аргументами, относящимися к сущности сравниваемых традиций. Предлагаю рассмотреть, в силу каких причин и факторов, которые имелись в Тибете и отсутствовали в Китае, Тибет не только воспринял Учение Будды в его аутентичном виде, но, более того, стал «центральной страной» буддизма.

Понятие «центральная страна» (yul dbus) в тибетском буддизме означает местность, являющуюся истоком, или «материнским лоном», Дхармы Будды. В прошлом это было древнеиндийское царство Магадха или, еще более определенно – Бодхгайя (rdo gje gden), где Будда Шакьямуни достиг высшего просветления²⁶. Рождение в «центральной стране» (yul dbus su skyes) считается, согласно учению Ламрим, одним из восьми видов свобод, которые в сочетании с десятью благоприятными характеристиками (dal 'byor) придают человеческому рождению статус *драгоценного* рождения, ибо наделяют человека возможностью изучить и практиковать Дхарму Будды. Таким образом, в представлениях тибетских буддистов, не всякая человеческая жизнь является драгоценной, а лишь тех людей, которые наряду с прочими свободами и благоприятными условиями имели счастливый удел родиться в «центральной стране»²⁷. В устных учениях современных тибетских лам объясняется, что в результате исторических обстоятельств Индия утратила роль «центральной страны» буддизма и «материнским лоном» Дхармы стал Тибет. Одна из задач данного исследования заключается в том, чтобы посредством сравнения исторических процессов трансмиссии и распространения буддизма в Тибете и Китае объяснить, как и почему именно Тибет, а не Китай, стал «центральной страной» буддизма. Иначе говоря, предстоит рассмотреть, почему, хотя в дальневосточном регионе буддизм распространился из Китая и в этом смысле Китай послужил «материнским лоном» для буддизма в Японии и Корее, понятие «центральной страны» все же относится к Тибету, а не к Китаю.

Понимание причин той выдающейся роли, которую буддизм играл и играет в судьбе тибетской цивилизации, сопряжено с рассмотрением ряда особенностей его распространения в Тибете, исследованием истоков и сущности тибетской традиции буддизма, с использованием методологии компаративистского анализа процессов распространения буддизма в Тибете и Китае и самих буддийских традиций Тибета и Китая.

В мировой буддологии давно сформировалась традиция изучения индийского и тибетского буддизма в рамках Indo-Tibetan Buddhist Studies как магистрального научного направления: изучение тибетского буддизма развивается, главным образом, как продолжение индологии. Дуньхуанские открытия²⁸ буддийских текстов заставили буддологов начать пересмотр устоявшейся парадигмы индо-тибетской буддологии и прежних представлений о соотношении тибетского, китайского и индийского буддизма, в силу которых изучение китайского буддизма происходило отдельно от индо-тибетологических исследований и проводилось в основном японскими учеными. Дуньхуанские открытия обнаружили наличие серьезного предмета сравнительных сино-тибетских исследований буддизма. С появлением

²⁶ БТКС, с. 2591.

²⁷ См.: [Пабонгка 2008б, с 51–52; Намкха Пел 2006, с. 31; БТКС, с. 2591].

²⁸ Дуньхуан – оазис и город в китайской провинции Ганьсу, в древности служил воротами в Китай. В находящихся в 14 километрах от него пещерах Могао в начале XX в. была обнаружена библиотека, содержащая рукописи 406–995 гг.

работ Д. Туччи, представляющих собой такого рода сравнительное буддологическое исследование, в котором автор использует знание трех языков – санскрита, тибетского и китайского, сино-тибетское направление изучения буддизма обрело свою реальную перспективу. Ныне оно активно развивается авторами монографической серии *Sino-Tibetan Buddhist Studies*, которая возникла по инициативе буддийского мастера и ученого китайского происхождения Там Шек Вина и учреждена в Китае при сотрудничестве китайских и западных ученых [см.: Урбанаева, Петонова 2010].

Если в рамках индо-тибетской буддологии было само собой разумеющимся рассматривать тибетский буддизм как продолжение индийского буддизма, то развитие сино-тибетских буддийских исследований требует тщательного анализа истоков тибетского буддизма, важнейших характеристик распространения буддизма в Тибете и сравнительного анализа китайского материала. Без этого сегодня едва ли можно понять в полноте всю специфику тибетского буддизма и роль буддизма в судьбе Тибета.

Теперь, когда приступаем к рассмотрению исторических обстоятельств принятия тибетцами буддизма, прежде всего возникает вопрос, почему тибетцы выбрали в качестве духовного основания всей общественной и личной жизни буддизм? Вторых, почему это был именно индийский, а не китайский буддизм?

Процессам распространения буддизма в Тибете и Китае посвящена довольно обширная литература, в которой эта тема специально рассматривается или освещается в той или иной степени. Мы не ставим задачу специального исследования данной темы. Опираясь на устные и письменные тибетские источники (в оригинале и переводах) по индийскому и тибетскому буддизму, по истории и культуре Тибета, а также на синологические исследования и переводы и учитывая достижения зарубежной и российской буддологии, мы проведем анализ процессов распространения буддизма в Тибете и Китае с особой точки зрения – точки зрения обнаружения ответов на интересующие нас вопросы. В этой перспективе очень важна опора на доступные тибетские и западные переводы великих индийских мастеров Дхармы – Асанги, Васубандху, Нагарджуны, Дхармакирти, Чандракирти, Шантидевы, Атиши и других, чьи труды образуют канонический свод комментариев к Слову Будды (*bstan'gyur*) и опору махаянского буддизма. Из тибетских источников по истории Тибета, истории тибетского буддизма и философских школ буддизма здесь следует назвать труды Будона, Шоннупэла, Сумпа Кхенпо, Таранатхи, Каба Пальцега, Соднама Цэмо, Чже Цонкапы, Джамьяна Шепы, Конгтрула Ринпоче, Пабонгка Ринпоче и других тибетских авторов прошлого. Это также тексты и устные учения Его Святейшества Далай-ламы XIV и других выдающихся современных тибетских лам и ученых (Геше Нгаванг Даргье, Халха Ринпоче Джебзун Дамба IX, Геше Намгьял Вангчен, Геше Лхундруб Сопы, Цепон В.Д. Шакабпа и др.). Значение совершенного особого и принципиального источника для данной работы имеет устная традиция тибетского буддизма, представленная в России досточтимым Геше Джампа Тинлеем, который прибыл из Индии в 1993 г. в качестве духов-

ного представителя Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо и с тех пор живет здесь, передавая Учение.

Из работ в области тибетологии и буддологии наиболее значимыми для уяснения важнейших факторов становления тибетской традиции буддизма, а также определения ее базовых черт оказались труды авторов, которых без сомнения можно назвать наиболее компетентными представителями мировой науки о буддизме: Д. Туччи, Д. Снеллгроу, П. Демевия, Р. А. Стейна, Д. С. Рюегга, Р. Турмана, Дж. Хопкинса, Г. В. Гуэнтера, К. Т. Танаки, Р. Е. Робертсона, С. Д. Гудмана, Р. М. Дэвидсона, М. Капстейна и других зарубежных авторов. К ним примыкают работы российских тибетологов и буддологов Б. И. Кузнецова, А. И. Вострикова, Ю. Н. Рериха, Р. Е. Пубаева. Особо следует назвать переводы и исследования тибетских текстов А. М. Донца и Р. Н. Крапивиной. И, разумеется, автор опирался на собственные переводы тибетских текстов. Из работ, посвященных процессам распространения буддизма в Китае и формирования китайского буддизма, следует особо выделить в контексте данной работы исследования Э. Цурхера, В. Либенталя, П. Н. Грегори, Л. Гомеза, У. Лаи, Л. Р. Ланкастера, Э. Хайерман, С. П. Бумбахера, М. Ленерта, Р. М. Гимело, Р. Басвелла и других западных ученых. Из исследований российских синологов это, главным образом, работы В. П. Васильева, Н. В. Абаева, Л. С. Васильева, А. И. Кобзева, Е. А. Торчинова, Л. Е. Янгутова.

Можно считать очевидным, что сегодня по количеству буддологических публикаций российская наука значительно уступает не только западной буддологии, в особенности американской, но также китайской и японской. И в качественном отношении появляется все больше превосходных зарубежных исследований по буддизму, его истории, философии, религии. Вместе с тем ощущается дефицит компаративистских работ, которые становятся все более актуальными в ситуации дальнейшего распространения буддизма за пределами его традиционных ареалов и возникновения таких его нью-эйджерских форм, как «западный буддизм», «американский буддизм» и т. п.

Относительно процессов распространения буддизма в Тибете и Китае нас интересуют в источниках и исследованиях те данные, которые позволяют понять, в чем заключалось различие истоков, факторов и принципов формирования тибетской и китайской традиций буддизма. И то, каковы теоретические и практические различия между ними – в содержании философских доктрин и типе философствования, а также в понимании соотношения философии и медитации, в практике медитации. Но также необходимо иметь в виду и вопрос о том, что есть общего между двумя сравниваемыми традициями буддизма. Имеется ли в этих столь разных системах презентации буддийской философии и созерцательной практики нечто роднящее их и восходящее к аутентичной Дхарме Будды? Часть этих вопросов будет рассмотрена в этой книге, а философская компаративистика подробно будет освещена в другой монографии.

1.2. Как и почему Тибет стал «центральной страной» буддизма?

Почему буддизм, а не бон²⁹, ко времени возникновения Тибетского государства пустивший глубокие корни в тибетской среде, стал духовной основой интеграции Тибета? Почему это оказалась именно индийская традиция буддизма? Объяснение кроется не только в исторических обстоятельствах эпохи, но и в свойствах буддизма, благодаря которым он стал мировой религией, которой к тому времени отдали свое предпочтение многие народы Азии, а также в характеристиках индийской его традиции как «материнской». Кроме того, следует принимать во внимание также некоторые более скрытые причины, связанные с особенностями исторического сознания тибетцев и духовной стратегии тибетских царей (*цэнпо*).

Исторические обстоятельства были таковы, что возникшее в начале VII в. Тибетское государство быстро стало наиболее влиятельной силой в Центральной Азии. Оно вело успешные завоевательные войны, и даже великий сосед Китай был вынужден считаться с тибетским военным могуществом [Гумилев 1996; Шакабпа 2003; Кычанов Мельниченко 2005; Beckwith 1993; Sam van Schaik 2011; Snellgrove, Richardson 2003]. Поэтому исследователи ранней истории буддизма в Тибете принимают во внимание в первую очередь международный статус Тибета в пору его политического возвышения и цивилизационные амбиции. Также достоин особого внимания факт настолько широкого распространения буддизма по всей Азии, что тибетские цари не могли не оценить имеющийся в нем универсальный духовный и нравственный потенциал. Они понимали, что цивилизационная мощь буддизма настолько велика, что он оказался способным оказать заметное воздействие даже на такую старую цивилизацию, устойчивую к иноземным влияниям, как Китай. В свете этого представляется вполне закономерным, что тибетские лидеры обратили внимание именно на буддизм как главный цивилизационный фактор в процессе устройства Тибетского государства. Безусловно, давно устарели историко-материалистические представления вроде того, что причиной принятия буддизма был переход от родоплеменного к развитому классовому обществу [Богословский 1962, с. 23]. Скорее дело было в том, что в интересах государственного управления буддизм оказался, как обнаружилось к тому времени благодаря опыту буддийских государств, наиболее эффективным цивилизующим фактором. Ибо принятие буддизма, как доказывается в пятой главе исторического исследования выдающегося синолога Э. Цурхера, способствовало умиротворению населения и понижению

²⁹ Одни исследователи, в частности Х. Хоффманн, считают бон автохтонной тибетской религией сродни шаманским верованиям народов Центральной Азии. Другие (Э. Хаар, Р. Е. Пубаев, К. Колльмар-Пауленц), основываясь на ранней тибето-буддийской традиции, вслед за тибетским историком Сумпа Кхенпо (1704–1788) полагают, что существовала до-бонская религия тибетцев. Сторонники этой точки зрения считают, что бон, как и буддизм, пришел в Тибет с запада [см.: Кычанов, Савицкий 1975, с. 166; Пубаев 1981, с. 161–164; Гумилев 1996, с. 219, 283–287]. Ю. Н. Рерих писал о двух разновидностях бон: это «примитивное почитание природы, полное шаманских и некромантских ритуалов, а иногда кровавых жертвоприношений, и реформированный бон, или адаптированный к буддизму» [Рерих 1999, с. 266].

уровня общественной агрессии, что облегчало в целом управление [Zürcher 2007]. Дело было далеко не только в том, что тибетские цари рассчитывали с помощью буддизма укрепить свою верховную власть, как обычно полагают историки тибетского буддизма. Если буддизм вообще способен служить укреплению государственных и политических институтов, то почему в Китае государственная элита во главе с императором сопротивлялась распространению буддизма? Тот факт, что в буддийском мире даже царь должен был проявлять почтение к монаху, какого бы сословия он ни был – пусть даже самого низкого, хорошо известен из истории древней Индии. Об этом были хорошо осведомлены и китайские императоры, и тибетские короли – *цэнпо*. Так что едва ли тибетские государи способствовали распространению буддизма, исходя из стремления к усилению собственной власти с помощью буддизма. Л. Н. Гумилев и Б. И. Кузнецов определенно правы, когда пишут, что, хотя в Тибете в период раннего распространения буддизма (VII–XI вв.)³⁰ шла политическая борьба между монархом и аристократией, тем не менее это политическое противостояние не исчерпывает проблемы – почему в Тибете утвердился буддизм, а не бон [Гумилев, Кузнецов 1970].

Скорее, дело в том, что тибетские цэнпо увидели в буддизме большую, нежели в бон, способность к интеграции страны и единения населения на универсальной нравственной основе. Не только и не столько социально-политические функции буддизма оказались привлекательными для строителей тибетской государственности. В не меньшей, если не в большей, степени сыграли решающую роль именно духовный потенциал и нравственная практика буддизма. К тому времени в Тибете и сопредельных странах уже обнаружилось духовное превосходство буддизма над автохтонными религиями и даже бон с его развитой метафизической системой. Бон сегодня уже достаточно хорошо освещен в академической науке, как и история его взаимодействия с буддизмом, благодаря современным исследованиям [Гумилев, Кузнецов 1970; Кузнецов 1998; Baumer 2002; Hoffmann 1950; Jinpa 2005; Ermakov 2008; Norbu 1995; Martin 2010; Tenzin Wangyal Rinpoche 2002; Gelek 2002].

Известный российский буддолог В. П. Андросов в своей работе «Первые шаги индийского буддизма в Тибете» подчеркивает, что выбор культурной ориентации и буддизма в качестве религии страны был полностью *осознанным* со стороны тибетских лидеров. И этот выбор «последовательно воплощался центральной властью» [Андросов ПШИБТ]. Мы поддерживаем эту точку зрения.

Действительно, хотя в тибетской историографии и современной буддологии принято этот исторический выбор в пользу буддизма связывать с одним событием, известным под названием «великие дебаты в Самье», этот выбор, имевший цивилизационное значение для Тибета, на самом деле не был одномоментным: он начался задолго до знаменательного события в Самье. Тибетские лидеры сознательно и целенаправленно осуществляли цивилизационную стратегию превращения буд-

³⁰ Согласно традиционной тибетской историографии, период «раннего распространения» начинается с эпохи Сронцена Гампо (VII в.) и заканчивается гонениями Ландармы (IX в.).

дизма в духовный фундамент тибетской цивилизации. Дебаты в Самье были кульминацией и завершением исторического выбора, хотя окончательное установление индо-тибетской системы буддизма как основания тибетской цивилизации и превращение Тибета в «центральную страну» буддизма произошло позднее, во многом благодаря Атише и Цонкапе.

Сознательный характер строительства буддийского государства нашел отражение в тибетской историографии: исторический процесс принятия буддизма в качестве духовного фундамента государственной, общественной и частной жизни протекал при непосредственном покровительстве со стороны тибетских царей. Все они, начиная с «первого истинного царя учения», как называют в тибетских исторических сочинениях³¹ Сронцена Гампо³², сами были буддистами, судя по сообщениям тибетских исторических источников, таких как ‘Пагсам-джонсан’³³ [Пагсам-джонсан 1981, с. 18]. Первоначальное проникновение буддизма в Страну снегов тибетская историография относит к 304 г., ко времени правления царя Лха Тото-ри (244–364). Период «раннего распространения» (snga dor) отсчитывается со времени Сронцена Гампо и заканчивается в 842 г. из-за гонений Ландармы. Тибетцы почтительно называют своих царей *царями учения* (chos rgyal). Та классическая тибетская цивилизация Средневековья, которая была описана Р. А. Стейном [Stein 1972], сложилась при Сронцене Гампо. Стейн приводит слова Сронцена Гампо о том, что он заимствовал научные и технические знания у четырех великих стран Азии: на востоке, у Китая и Миньяга (Тангутия), – технические книги и математику, на юге, у Индии, – религию (буддизм), на западе, у Персии и Непала, – богатые кладовые пищи, на севере, у монголов и уйгур, – постановления о законах [Stein, p. 31]. Судя по этому высказыванию, тибетский король вполне сознательно, со знанием дела, занимался формированием своей цивилизации и строительством великого Тибетского государства.

³¹ Правда, по данным Сумпа Кхенпо (Sum-pa mkhanpo ye-shes dpal-'byor, 1704–1788), во время правления двадцать восьмого тибетского царя Лха Тото-ри Ньенцен (род. ок. 173 г.) тибетцы «приобщились, по-видимому, к пратитья-самутпаде, вобравшей в себя начало высшего учения» [Пубаев 1981, с. 18]. Если уже в эпоху царя Тото-ри тибетцы познакомились с центральной философской доктриной буддизма, то это дает основание с этого времени отсчитывать самый ранний этап распространения буддизма в Тибете. Этому не противоречит то, что сам царь, получивший священную буддийскую книгу, не смог ее прочитать и потому она стала храниться под названием ‘Тайна’ (nyen-po gsang ba)[Шакабпа, с. 39].

³² Сронцен Гампо – основатель тибетской империи в VII в. Тибетские историки называют две разные датировки его жизни: 617–698 гг. и 629–710 гг. Первой датировки придерживались Будон (1290–1364), Сакья Пагба-лама Лодой Гьялцен (1235–1280), Кункьен Джамьян Шепа Дордже (1648–1722) и Сумпа Кхенпо Еше Пэлджор (1704–1788). Второй датировки придерживались Гой-лоцава Шоннупэл (1392–1481), Пятый Далай-лама Нгаванг Лосанг Гьяцо (1617–1682), Десрид Сангье Гьяцо (1653–1705) [см.: Пагсам Джонсан, с. 159].

³³ ‘Пагсам-джонсан’ (drag-bsam ljong-bzang) – знаменитая книга из класса тибетских сочинений по истории буддизма (chos 'byung) под авторством Сумпа Кхенпо.

Ценпо играли ключевую роль и в ходе преодоления сопротивления бон, длившегося несколько столетий [Богословский 1962; Кузнецов 1998]. Источниками по наиболее раннему этапу взаимодействия буддизма с местными верованиями в Тибете и Центральной Азии служат дуньхуанские тексты. Судя по ним, в Тибете встреча буддизма и бон началась с IV в., когда в Тибет прибыли первые буддийские проповедники из восточного Туркестана [Кузнецов 1998]. Сведений о конфликтах, относящихся к раннему этапу их сосуществования, нет, но для бон стало драматичным завоевание бонского царства Шаншунг Сронценом Гампо в VII в. и фактическое его присоединение к Тибету. Взаимоотношения между бон и буддизмом в годы правления Тисрон Децена (755–797) приняли характер войны из-за того, что он приказал убить царя Шаншунга, являвшегося главой религии бон. При дворе самого Тисрон Децена осуществлению его буддийской стратегии препятствовал влиятельный министр Машанг, ревностный защитник бон. В то время когда царь был еще малолетним, Машанг даже издал указ, запрещающий исповедовать буддизм. Тисрон Децен положил конец деятельности Машанга и создал благоприятные условия для победы буддизма, пригласив Гуру Падмасамбхаву и Ачарью Шантаракшиту [Шакабпа, с. 49–51]. Он инициировал дебаты Падмасамбхавы и Шантаракшиты со жрецами бон, в результате которых бонцы потерпели поражение. Дальнейшая судьба бон сложилась, как описывают его исследователи, следующим образом. Постольку поскольку бон лоялен к буддизму, он сохраняется до сих пор в культуре Тибета как традиционное мировоззрение тибетцев, хотя не бесспорно то, что он является автохтонной тибетской религией³⁴. Часть бонцев, оставшихся на враждебных буддизму позициях, была вынуждена уйти в подполье: возник так называемый черный бон, или бон причины (*rgyu bon*). Другая часть провела реформу бон и образовала белый бон, или бон плода (*bre bu'i bon*) – это симбиоз бон и буддизма. Бон была придана каноническая форма, подобная буддизму. Ю. Н. Рерих во время Центральноазиатской экспедиции обнаружил в книгохранилище бонского монастыря Шаругон бонский Кангьюр в 140 и Тэнгьюр в 160 рукописных томах. Представленное в них учение обнаруживает такую близость буддизму, что только специалист может обнаружить различия. По мысли Б. И. Кузнецова, этот симбиоз бон с буддизмом стал возможен потому, что они уже встречались прежде, в Центральной Азии, и имели друг на друга влияние, что и отразилось в ряде сущностных параллелей в их текстах. О ряде параллелей между текстами бон и буддизма пишет также Дэн Мартин, специально исследовавший этот вопрос [Martin 2010]. Известный тибетолог Д. Снеллгроу говорит о синкретических традициях бон, включающих в себя дзогчен, которые сформировались под иранским и среднеазиатским влиянием [Snellgrove 1987, p. 399–407]. Некоторые исследователи утверждают, что одна из разновидностей среднеазиатского буддизма, включающая в себя тантру и дзогчен, пришла в Западный Тибет за несколько столетий до прихода индийского буддизма. Так, исследователь дзогчена Д. Рейнолдс в подтверждение этой точки зрения ссылается на факты, приводимые дру-

³⁴ Вопреки мнению Д. Туччи и Р. А. Стейна о том, что бон является автохтонной религией Тибета, Б. И. Кузнецов обосновал гипотезу об иранском происхождении бон.

гими исследователями бон (Per Kvaerne, Namkhai Norbu и др.) [Рейнолдс, с. 165]. Более того, Д. Рейнолдс делает радикальное заявление о том, что источник высшей формы бон, называемой *юндрун-бон*, Будда Тонпа Шенраб Миво, появился в Центральной Азии задолго до появления в VI в. до н. э. Будды Шакьямуни на севере Индии. Этот центральноазиатский Будда являлся, по этим данным, принцем и духовным учителем в царстве Тазиг. Его учение было переведено с языка царства Тазиг на язык Шаншунга а затем – на тибетский. «Это последнее событие началось во время второго исторического царя Тибета Мути-цэнпо за сотни лет до появления индийского буддизма в Центральном Тибете. Таким образом, в Тибете существовали письменные памятники целой цивилизации задолго до прихода индийского буддизма в VIII в. н.э., а тибетцы – наследники древней цивилизации, не менее блестящей, чем древние цивилизации Индии и Китая», – пишет Рейнолдс [1992, с. 48].

Эти данные дают основание полагать, что поскольку буддизм при своем проникновении в Тибет встретился не с примитивными верованиями, а со стройной религиозной системой, глубокой метафизикой и развитым пантеоном, он с легкостью смог адаптироваться в Тибете именно по этой причине. То есть буддизм был принят Тибетом и стал играть в его истории столь выдающуюся роль не вопреки существованию бон, а благодаря его наличию там к моменту прихода буддизма. Именно эту научную концепцию и отстаивает Д. Рейнолдс, когда утверждает, что Тибет мог стать преемником и хранителем индийского буддизма благодаря тому, что уже был наследником более древней духовной культуры [там же]. Не вдаваясь сейчас в вопрос о том месте, какое дзогчен, имевший не только буддийские, но и бонские истоки, занимает в системе буддийской цивилизации Тибета, заметим лишь, что изложенная версия помогает понять, почему индийский буддизм смог с относительной легкостью – в сравнении с его ситуацией в Китае – стать собственной тибетской традицией. Дело не столько в том, что *сходство* местной добуддийской и буддийской духовности стало важным фактором быстрого освоения тибетцами Учения Будды. *Сходство* бон (автохтонной тибетской духовности) и буддизма в аспекте философии, духовной практики и ритуальной стороны – это не изначальный факт истории их взаимодействия, а результат их сосуществования в культурном пространстве Тибета. Гораздо более правомерно считать, что добуддийские духовные традиции тибетцев, роднящие их с центральноазиатскими народами, и соответствующие философы, а в еще большей степени нравственные представления и нормы подготовили ментальную почву для усвоения буддизма тибетцами. Ведь и монгольский мир воспринял буддизм с такой удивительной легкостью, словно это было не чужеземное учение, а их собственная древняя традиция мировосприятия и жизни.

Во взаимодействии с бон и восприятии местных верований и культов ученые нередко усматривают специфику тибетского буддизма. По этой же причине российские историки буддизма (К. М. Герасимова, Г. Р. Галданова, Н. Я. Жуковская, Т. Д. Скрынникова и др.) долго называли тибетский (и монгольский) буддизм ламаизмом. Они полагали, что тем самым подчеркивается его глубокая специфика, в отличие от «материнского» индийского буддизма. К этому направлению примы-

кают и некоторые китайские ученые, также называющие тибетский буддизм «ламаизмом» [Gelek 2002].

Мое твердое убеждение, основанное на знании устной буддийской традиции Тибета и ряда важнейших индийских и тибетских буддийских источников, состоит в том, что специфика буддизма в Тибете, в сравнении, например, с буддизмом в Китае, Японии или Корее, такова, что в Тибете он как раз распространился в аутентичном виде. Буддизм в Тибете не допустил искажения своих важнейших доктрин и практик из-за местных культурных и духовных влияний, хотя последние, конечно, не могли не иметь места. Что касается бон, то он, несмотря на мимикрию под буддизм, полностью дискредитировал себя уже к тому времени, когда в результате гонений Ландармы буддизм почти полностью исчез в Центральном Тибете, и хотя ничто не мешало бон утвердиться в качестве государственной религии, его влияние сошло почти на нет. Если в книге «Древность и современный бон» известный российский тибетолог и исследователь бон Б. И. Кузнецов был склонен говорить о сходстве бон и буддизма, то под влиянием Л. Н. Гумилева в совместных с ним работах он полагает, что если, несмотря на имеющиеся сходства, не получилось слияния бон и буддизма, значит, между ними имеются принципиальные несходства. Они и не позволили произойти их синтезу. Согласимся, это были «элементы различия настолько существенные, что именно они определили ход истории культуры Тибета» [Гумилев, Кузнецов 1970]. Но чтобы понять суть этих важнейших различий, надо понимать специфику буддийской философии и духовных практик буддизма. К сожалению, Б. И. Кузнецов и Л. Н. Гумилев полагали, что им хорошо известно, что такое буддизм, но, конечно, ошибались в своей довольно поверхностной его интерпретации и потому не могли сполна понять подлинную специфику буддизма в сравнении с другими философскими и религиозными учениями. И, конечно же, они были далеки от понимания того, что базовые характерные черты индийского буддизма, те его черты, которые позволяют говорить об аутентичном буддизме, сохранились именно в его тибетской традиции.

При характеристике взаимодействия местной духовности в лице бон с буддизмом некоторые тибетологи, которые считают бон примитивной религией, сродни анимизму и шаманизму, утверждают, что буддизм возобладал в Тибете, пройдя через конфликт с религией бон. Так, например, современный китайский ученый тибетского происхождения Лобсанг Гелек пишет о «конфликте/интеграции» [Gelek 2002, p. 107]. В результате конфликта/интеграции бон потерпел поражение и был интегрирован буддизмом, но, тем не менее, как он утверждает, бон наряду с буддизмом оставался «одной из двух сил, которые сформировали культуру и религию современного Тибета, конституировали очень важные аспекты тибетской истории и религии» [Ibid.].

Да, буддизм утвердился в Тибете, пройдя через длительные испытания и борьбу с местными духовными силами, как это было и в Китае. Но подчеркнем еще раз, что в Тибете не буддизм адаптировался к местной духовной культуре, а местные религии приспособились к нему. Бон произвел реформу, чтобы соответствовать буддизму, и буддизм проявил терпимость к бон, когда при строительстве первого

буддийского монастыря Самье рядом с главным храмом были возведены также храмы Солнца и Луны, а статуи бонских божеств были рассеяны во множестве по отдельным храмам монастыря. Наиболее популярные бонские божества вошли в ритуальную систему буддизма в статусе мирских защитников. Например, божеству Пехар³⁵ в Самье был возведен отдельный храм. Здесь в качестве духа-защитника Дхармы была установлена статуя Пехара, ради возвращения которой от Бета-хора Тисрон Децен снарядил религиозную экспедицию [Шакабпа 2003, с. 57]. Однако в Тибете не возникло такого же синкретического соединения буддизма с местной духовностью, какое имело место в Китае. Да, появился белый бон, но это был результат бонской реформации и приспособления к буддизму³⁶. Сам буддизм, в том что касалось его философии и важнейших составляющих духовной системы, несколько не трансформировался в сравнении с индийской традицией. Были внесены новшества в ритуальную часть – лишь в этом проявились уступки бон и автохтонным верованиям. Но ритуалы в буддизме – это нечто вторичное, «как соль к еде», выражаясь словами современного тибетского мастера Геше Джампа Тинлея. Главное – это буддийская философия и система последовательной медитации. А это всегда хранилось и сохраняется до сих пор в чистоте, без примеси небуддийских элементов.

Но почему именно *индийский* буддизм стал в Тибете основой собственной традиции буддизма? Чтобы дать ответ на этот вопрос, следует принять во внимание особенности исторического сознания тибетцев и тибето-монгольской историографии. Согласно историческому мышлению тибетцев и монгольских народов, тибетские цэнпо были людьми не обычными, а эманациями высших существ, бодхисаттвами, которые *сознательно* превращали Тибет в «центральную страну» буддизма, после того как Индия, откуда буддизм распространился по миру, утратила роль «материнского лона» Дхармы Будды. Тибетские короли-бодхисаттвы сознательно утвердили в Тибете наиболее аутентичную форму буддизма, опираясь на традицию монастыря Наланда. Без учета роли 17 ученых Наланды трудно понять, почему тибетцы сделали выбор в пользу индийского, а не китайского буддизма.

Вопрос о том, почему Тибет выбрал индийский, а не китайский буддизм, относится как раз к решению проблемы аутентичного буддизма и к пониманию особой роли тибетских лидеров в историческом процессе и в межцивилизационных взаимодействиях Тибета с Центральной Азией, Индией, Китаем. Именно сознательная деятельность тибетских цэнпо по развитию нового «лона» Дхармы предопределила

³⁵ Б. И. Кузнецов доказывал, что образ дхармапалы Пехара восходит к персидскому Митре. Как бы то ни было, культ Пехара как защитника Дхармы (*chos skyong*) и покровителя монастыря Самье был разработан Падмасамбхавой, который, по преданию, и укротил это древнее тибетское божество. Он изображается в виде лучника на белом льве, три его головы покрыты шляпой, в руках он держит ваджрную секиру и два ножа [1998].

³⁶ Также и в монгольском мире с появлением буддизма появились черный и белый шаманизм. Если черный шаманизм представлял чисто шаманскую традицию *боо-мургэл* с присущими ей кровавыми жертвоприношениями, то белый шаманизм – это попытка адаптации *боо-мургэл* к буддизму, предполагающая отказ от кровавых жертвоприношений.

наряду с конкретным соединением исторических, культурных, духовных, мировоззренческих факторов превращение Тибета в буддийскую цивилизацию, тогда как в соседнем Китае судьба буддизма оказалась иной.

Тибетские короли в осуществлении этой цивилизационной миссии действовали в союзе с носителями индийского буддизма. Шантаракшита, которого в тибетских источниках часто называют просто Бодхисаттвой, принес в Тибет традицию монастыря Наланда и учредил институт монашества, тем самым положив начало буддийской сангхе. Однако, как говорится в тибетских письменных источниках и преданиях, передаваемых по устной линии, он встречал на своем пути препятствия со стороны враждебно настроенных местных тибетских хранителей местности и прочих нечеловеческих существ. И если бы не Падмасамбхава, усмиривший их силою буддийской тантры, едва ли буддизм с видимой легкостью стал бы господствующей формой тибетской духовности. Его Святейшество Далай-лама XIV, а до него Великий Пятый Далай-лама подчеркивают выдающуюся роль Падмасамбхавы в истории тибетской цивилизации³⁷. По причине этой решающей защитной функции, которую Падмасамбхава исторически выполнил по отношению к Тибету и продолжает в духовном смысле выполнять ее и сегодня, ритуальная система монастыря Намгъял, являющегося монастырем Далай-ламы, включает наряду с гелугпинскими ритуалами также и нигмапинские, связанные с культом Падмасамбхавы.

После того как благодаря Падмасамбхаве и Шантаракшите в Тибете появилась буддийская сангха и распространились учения сутр и тантр, на следующем этапе распространения буддизма начались продолжительные дискуссии между сторонниками индийских пандита и китайских хэшанов. Затем произошли драматические события, связанные с устранением Тисрон Децена от престола, и последующие, исполненные не меньшего драматизма события³⁸. И была трагическая ситуация почти полного искоренения буддизма в эпоху царя Ландармы (836–842) [Богословский 1962; Пубаев 1981; Будон 1999; Шоннупэл 2001; Шакабпа 2003]. В результате

³⁷ Есть и иная точка зрения на роль Падмасамбхавы, согласно которой он провел в Тибете совсем немного времени, а вовсе не много лет, как утверждает в традиции ньингма. В прошлом эта позиция отстаивалась учеными школы гелугпа, которые не признавали подлинности учений дзогчен, в частности Сумпа Кхенпо во второй части '*Пагсам Джонсан*' писал об этом. Он сообщает, что Падмасамбхава покинул Тибет через восемнадцать месяцев, а вскоре после этого там появился индийский садху в таких же одеждах и, заявив, что он Гуру Падма, стал учить тибетцев доктринам индуистской веданты, называя это дзогчен-ом (см также: [Рейнолдс, с. 159]).

³⁸ Мунэ Ценпо, сын Тисрон Децена, ставший после него правителем, инициировал земельную реформу, которая, по его замыслу, должна была уничтожить разрыв между богатыми и бедными. И хотя она не имела успеха – богатые стали еще богаче, а бедные – беднее, именно из-за этого, как сообщают историки, он был отравлен. Сообщают, что он был отравлен своей матерью [Пубаев 1981, с. 19; Шакабпа 2003, с. 60–61]. Сам факт проведения королем такой реформы свидетельствует об искренности его духовных стремлений и отеческой заботы о народе, хотя, как объяснил ему Падмасамбхава причины неудачи реформы, волевым решением правителя не изменить сложившееся положение вещей, ибо необходимо учитывать закон кармы.

дискуссий между носителями индийской и китайской традиций буддизма тибетцы сделали выбор в пользу индийского, а не китайского буддизма, и в эпоху возрождения Дхармы после упадка, наступившего после репрессий Ландармы, тибетцы призвали на помощь носителя аутентичной индийской традиции – великого Атишу.

Но все же почему тибетские цари сделали выбор не в пользу китайского буддизма? В. П. Андросов обращает внимание на то, что этот исторический выбор Тибета кажется *странным*. Говоря о «странности» этого важнейшего тибетского предпочтения, определившего духовную и культурную историю Тибета, российский буддолог исходит из того, что Тибет считается не только в языковом³⁹, но и в этнокультурном отношении родственным Китаю⁴⁰. В Китае уже существовала высокоразвитая цивилизация, а буддизм рано получил распространение в относительно простых, уже адаптированных формах. К тому же Тибет, начиная со Сронцена Гампо, заключал династические браки с китайскими принцессами, имевшие определенное значение с точки зрения распространения китайского буддизма в Тибете [Шакабпа, с. 40–47]. Тибет имел постоянные контакты с Китаем, находился в поле его влияния, однако не сделал выбор в пользу китайского буддизма. Тибет выбрал буддизм Индии. Индии, которая, как пишет В. П. Андросов, в этнокультурном отношении была чужда Тибету, а в VII – VIII вв. между Индией и Тибетом «не было вообще ничего общего – с любой точки зрения»⁴¹ [Андросов ПШИБТ]. Поэтому действительно «может показаться странным», что тибетцы, которые сами себя называли «дикими и необузданными» [Пабонгка 2008, с. 55], осознанно выбрали в качестве государственной религии форму мирового буддизма, которую исследователи считают «наисложнейшей», поскольку она представляет собой «северо-индийский синкретизм хинаяны, махаяны и ваджраяны» [Андросов ПШИБТ].

³⁹ Тибето-бирманская языковая группа входит в семью сино-тибетских языков.

⁴⁰ Ссылаясь на мнение Ю. Н. Рериха [1967, с. 19], В. П. Андросов пишет об этноязыковом родстве тибетцев и китайцев [Андросов ПШИБТ]. В связи с этим заметим, что едва ли Ю. Н. Рерих твердо придерживался гипотезы об этнокультурном родстве тибетцев и китайцев. В статье «Кочевые племена Тибета» он писал: «Проблема человека на Тибетском нагорье еще ждет своего исследователя» [1999, с. 88]. Теория этнокультурного родства тибетцев и китайцев, имевшего место с глубокой древности, развивается в современной китайской антропологии и истории культуры [см.: Gelek 2002, р. 3–49]. Но, заметим, наряду с версией об антропологическом и этнокультурном родстве тибетцев и китайцев сегодня имеются и такие антропологические теории по поводу тибетской древности, которые фактически очень далеко разводят друг от друга тибетцев и китайцев. Например, некоторые западные специалисты в сравнительном языкознании и религиоведении (Этель Стюарт, Эдвард Сапир, Джозеф А. П. Уилсон) усматривают родство между некоторыми группами индейцев (атабаски, навахо) и тибетцев, находя этому лингвистические доказательства и подтверждения в религиозной и материальной культуре [Wilson 2005].

⁴¹ К «странности» выбора индийского буддизма относится и приводимый Шакабпой факт, что книга ‘*Тайна*’ была получена царем Лха То-то-ри от «некоего пандита Лосемцо из Индии», но царь, не желая, чтобы его министры узнали о том, что книгу привезли из Индии, сказал им, что она послана с неба [Шакабпа 2003, с. 39].

Это была та форма буддизма, которая нашла выражение не только в светской и монастырской культуре раннесредневековой Индии, но и в ее государственной политике [Лепехов 1999]. И она же стала духовной основой всей государственной системы Тибета и частной жизни людей. Как часто подчеркивает Его Святейшество Далай-лама XIV во время своих публичных учений, тибетский буддизм полностью воспринял все буддийское наследие Индии и является аутентичным продолжением индийской традиции.

Научные исследования в области индийского и тибетского буддизма говорят об их типологическом и структурном тождестве. Более того, такой всемирно признанный авторитет современной буддологии, как Дэвид Сейфорт Руегг⁴², расширяет это понятие о типологической и структурной близости тибетского и индийского буддизма до признания цивилизационной идентичности Индии и Тибета в некоторых важнейших моментах. Хотя, по его мнению, цивилизацию Тибета «нельзя просто редуцировать к индийской [буддийской] цивилизации», «весьма значительный сектор тибетской цивилизации является *типологически* (и *структурно*) *индией* (*Indic*) во многих отношениях, представляющих очень большой интерес, даже несмотря на то, что, конечно, она развивала свою собственную специфику и очень характерные черты и содержала много того, что не было зафиксировано в Индии» [Ruegg 2010, p. 233]. С учетом этого феномена *индика* мы будем использовать термины «индо-тибетская традиция буддизма» и «индо-тибетский буддизм» как выражающие понятие типологического и структурного тождества буддизма в Индии и Тибете, которое отражает скорее историологический, нежели историографический факт. Этот факт имеет место, несмотря на глубокие культурные различия Индии и Тибета и многообразные исторические факторы, влиявшие на диверсификацию процессов распространения буддизма в Тибете. В числе этих факторов следует учитывать большую активность китайских проповедников. И все же буддизм в Тибете утвердился в формате индийского буддизма, в союзе хинаяны – в виде свода монашеской дисциплины *виная* – и махаяны – в виде учения мадхьямики, в единстве философии и медитации, сутраяны и ваджраяны. И концентрированным выражением этой целостности буддийской теории и практики буддизма в Тибете служит, по нашему заключению, система учения Ламрим (Lam gim) о стадийном процессе трансформации и просветления. Хотя термин Ламрим, обозначающий «этапы пути», и учение Ламрим, излагающее стадийность духовной практики,

⁴² Дэвид Сейфорт Руегг родился в 1931 г. в Нью-Йорке, изучал в Париже индологию под руководством Жана Филоза (Jean Fillozat) и Луи Рено (Lois Renou), тибетологию – у Марселя Лалу (Marcelle Lalou) и Рольфа Стейна (Rolf Stein). Он последователь французской традиции изучения мадхьямики, представленной именами Луиса де ла Валле Пуссена (Lois de la Vallée Poussin), Этьена Ламотта (Étienne Lamotte) и других выдающихся буддологов (J. W. de Jong, Jacques May). Он также тесно сотрудничает с высокообразованными тибетскими ламами, живущими в Европе и США, а также в Индии. Среди его консультантов был бурятский лама Геше Агван-Нима, ставший первым настоятелем возрожденного в Индии Гоман-дацана. Он преподавал буддизм в Лейдене в 1960 г., когда там жил и работал Руегг.

появились в Тибете после того, как Атиша сочинил по просьбе западнотибетского царя Чангчуба Ве знаменитый ‘Светоч пути просветления’ (*Bodhipathapradipa*; byang chub lam gyi sgron ma), Ламрим не является тибетским учением. Его Святейшество Далай-лама считает, что, вероятно, в древней Индии и до появления текста Атиши существовала традиция Ламрим⁴³. Как бы то ни было, оформившаяся в Тибете после появления ‘Светоча’ Атиши традиция Ламрим соединяет в себе основные линии передачи Учения, восходящие к самому Будде и систематизированные учеными монастыря Наланда. В Тибете Ламрим стал основанием буддийской духовности и, более того, самой тибетской цивилизации. Конечно, и после утверждения буддизма в качестве основы теократического государства в Тибете продолжали существовать и до сих пор существуют небуддийские религиозные традиции – бон и связанные с бон линии дзогчен. Более того, Его Святейшество Далай-лама XIV как духовный лидер тибетского народа сегодня придал религии бон статус, уравнивающий ее в правах со школами тибетского буддизма и включающий в наследие тибетской цивилизации, подлежащее сохранению и развитию. А некоторые тибетские ученые, в частности Лобсанг Гелек, чьи тибетологические исследования охотно публикуются не только в Пекине, но и на Западе, считают, что бон наряду с буддизмом «пропитал все аспекты тибетской национальной психологии» [Gelek 2002, p. 106]. Учитывая эту сохраняющуюся на протяжении истории Тибета роль бон в его культуре, конечно, следует учитывать его влияние на функционирование буддизма как религии в социологическом смысле, на уровне ритуальной обрядности и представлений массового сознания.

Но буддизм и буддизм именно в индийской традиции стал служить со времен Тисрон Децена фундаментом духовной интеграции Тибета и основой ассимиляции и трансформации небуддийских традиций Тибета. Последние были вынуждены адаптироваться к буддизму и в трансформированном виде нашли место в рамках буддийской культуры. Однако тибетские мастера Дхармы всегда строго следили за чистотой буддийской духовной системы, не смешивая собственно буддийские концепты и практики с элементами небуддийской духовности. Прежде всего, это различие строго соблюдалось в системе *Цогцин* (tshogs zhing) – *Поля заслуг*, совокупного объекта религиозной веры, наглядно представляющего триединство Будды, Дхармы и Сангхи. Хотя при объяснении способов визуализации *Поля заслуг* имеются некоторые различия в разных линиях передачи, традициях и текстах [см.: Пабонгка 2008а, с. 116, 120], все они единодушны в том, что к объектам поклонения в поле заслуг относятся только те существа, которые считаются свободными, вышедшими за пределы сансары. Местные божества и всевозможные мирские защитники, культы которых восходят к добуддийскому периоду, не включаются в *Цогцин*. Также общим для всех способов визуализации *Цогцин* является размещение в его центре фигуры Учителя. Имеется в виду коренной духовный наставник, который ведет непосредственно по пути. Но при этом Учитель изображается в

⁴³ Информация извлечена из комментария Его Святейшества Далай-ламы к текстам Ламрим, данного 25 декабря во время учения в монастыре Сера Дже (25 декабря 2013 г. – 3 декабря 2014 г.).

форме Будды Шакьямуни. В этом есть глубокий символизм: тибетцы всегда помнят, что источником Учения является Будда Шакьямуни. Напротив, в Китае процесс китаизации буддизма был настолько сильным, что фигура Будды все более отходила на задний план как в религиозной догматике, так и в ритуальной практике [см.: Васильев 1989].

Буддизм стал в Тибете продолжением индо-буддийской цивилизации, а основанная на нем тибетская цивилизация в главном – в духовном и философском отношении – типологически идентична буддийской цивилизации Индии. Как известно, эта цивилизация помимо Гималаев охватывает также монгольский мир. Можно сказать, что это единое духовное пространство, охваченное философией мадхьямики и стадильной духовной системой «постепенного пути» Ламрим⁴⁴.

С точки зрения сравнительных философских и религиоведческих исследований, в этом процессе утверждения в Тибете индийского, а не китайского буддизма далеко не все является понятным, несмотря на наличие ряда авторитетных работ, освещающих процессы распространения буддизма в Тибете. Почему тибетцы, чья цивилизация исторически развивалась в непосредственной близости с Китаем и в поле влияния китайской цивилизации, восприняли буддизм именно в индийском, а не в китайском его формате? Почему в мире Тибета, а также в других регионах распространения индо-тибетской традиции буддизм стал играть столь выдающуюся роль? И в чем заключается различие между тибетским и китайским буддизмом? Какова может быть дальнейшая судьба тибетского буддизма в современном Китае и вообще в мире?

Если не принять во внимание тонкую причинность, играющую большую роль в историческом сознании тибетцев и монгольских народов, и ограничиться лишь историко-материалистическим видением истории, то складывается впечатление, что тибетские цэнпо выбрали индийский, а не китайский буддизм, руководствуясь в основном политическими интересами. Безусловно, исторические обстоятельства межкультурного и политического взаимодействия Индии, Китая и Центральной Азии не могли не сказаться на процессах распространения буддизма за пределами «материнского лона», или «центральной страны», каковой являлась Индия. В. П. Андросов, говоря о первых шагах индийского буддизма в Тибете, пишет: «Выдающуюся роль буддийской религии в тибетской культуре предопределило множество факторов; условия для их действия создавались в период межкультурного диалога Индии и Тибета с середины VII по середину XIII в.» [Андросов ПШИБТ]. Среди множества факторов он выделяет «стратегию носителей индийской культуры»: по его мнению, она оказала «решающее воздействие не только на распространение религии, но и на формирование механизмов трансляции культуры». Без этого, как ему кажется, не объяснить «странный» выбор Тибета не в пользу китайского буддизма.

⁴⁴ Нгагрим (ngag-rim – этапы тантры) – продолжение системы Ламрим на стадии последовательной практики Ваджраяны.

Конечно, стратегия носителей индийского буддизма в период, когда в самой Индии уже возникли симптомы грядущего упадка буддизма под натиском ислама, соответствовала их заинтересованности в сохранении «материнского лона» буддизма после его исчезновения в Индии. И Тибет как нельзя лучше выполнил эту свою историческую миссию, не только тем, что засеял свою духовную ниву семенами «генофонда» индийского буддизма, но и тем, что взял на себя ответственность за его сохранение в чистоте. Поэтому понятно, почему стратегические интересы индийских пандита были связаны с молодой и, можно сказать, «целинной» цивилизацией Тибета, а не с давно развитой цивилизацией Китая, чья духовная почва была уже возделана и плодоносила так, что буддизму пришлось выживать, теряя в своей идентичности и вступая в синкретизм с китайской духовностью.

Говоря о значении стратегии выживания буддизма для объяснения того, почему «центральная страна» переместилась из Индии в Тибет, следует учитывать не только соображения историко-материалистического характера, но и ряд более тонких факторов, объясняющих, почему имела место полная содержательная преемственность индийского и тибетского буддизма. К этим более тонким моментам относится, в частности, тибетский способ восприятия истории и детерминации исторических процессов, выражающийся в учении о коллективной карме. В Тибете времен исторического выбора, как и во всем сопредельном мире, уже хорошо было усвоено понятие о карме. Для исторического мышления тибетцев, а также монголов еще с добуддийских времен было характерно представление об особой роли лидеров. В Тибете правители – цари и впоследствии Далай-ламы – считаются эманациями Ченрезига (Авалокитешвары) и носителями миссии «северного» распространения Дхармы. Тибетские историки единодушны в том, что Тибет, согласно древнему пророчеству, сделанному Буддой, стал преемником буддийской цивилизации Индии. Сумпа Кхенпо Еше Пэлджор, автор труда *‘Пагсам-джонсан’*, пишет: «От Сронцзана до Одсруна все определено по предсказанию» и приводит слова этого предсказания согласно *Манчжуири-мула-тантре* [Пагсам-джонсан 1991, с. 32–33]. Тибетские лидеры, согласно этим представлениям, несли миссию сохранения чистоты Учения. Поэтому, по нашему мнению, стремление тибетских царей к распространению аутентичного буддизма, в цивилизующем потенциале которого они уже успели убедиться, имело решающее значение в выборе индийской, а не китайской линии преемственности Учения⁴⁵. Эта особая роль тибетских царей в сохранении преемственности индо-буддийской и тибетской цивилизаций получила отражение в тибетской историографической традиции в пророчестве из *‘Манджуири-мулатантры’* относительно периода от Сронцена до Ландармы, а также в выведении царской родословной Тибета от индийских царей. Ссылаясь на древние хроники, на слова Ачарьи Праджнявармана (Шераб Гоча) и другие источники, Шоннупэл пишет, что страна Пё была известна при жизни самого Будды Шакьямуни, что потомки бежавшего в снежные горы индийского царя Рупати, потер-

⁴⁵ Понятие чистоты линии преемственности в тибетском буддизме до сих пор имеет принципиальное значение.

певшего поражение в битве пяти братьев Пандавов, стали именоваться Пё. Он, как и другие тибетские историки, убежден, что Тибет пророчески связан с Индией⁴⁶. Более того, он пишет: «Не противореча Писанию и разуму, можно уверенно утверждать, что Тибет был подобен Индии в отношении страны, народа и прочего...» [Шоннупэл, с. 36].

В секции *Дхарани* сутры '*Махапраджняпарамита*' говорится: «В то время Шарипутра, обратившись к Будде, спросил: «После Твоего ухода в нирвану как будет развиваться и процветать этот очень глубинный текст – Prajñāpāramitā?» Будда сказал: «Шарипутра, после того как я уйду в нирвану, этот очень глубинный [текст], Prajñāpāramitā, будет распространяться все севернее и севернее, где он будет постепенно развиваться и процветать. В том месте будет много монахов, монахинь, практикующих мирян и мирянок, обретших основу в Великой Колеснице, которые будут способны опираться на этот очень глубинный текст, Prajñāpāramitā, и будут иметь глубокую веру и благоговейное отношение к нему» [цит. по: Adamek, 2007, p. 309].

При исследовании причин выбора в пользу индийского буддизма наряду с тонкой диалектикой истории Тибета и исторического мышления тибетцев следует также учитывать и особенности этнопсихологического и межцивилизационного взаимодействия Тибета и Китая. Несмотря на длительность контактов и культурного обмена с Китаем⁴⁷, сила влияния Китая на Тибет была в целом отрицательной [Андронов ПШИБТ]. Отрицательный характер этнопсихологического и межцивилизационного взаимодействия Китая и Тибета отразился в средневековой тибетской историографии ('*Светлое зеркало царских родословных*', '*Пагсам-джонсан*' и др.), в которой контакты Тибета с Китаем либо умалчиваются, либо характеризуются отрицательно, тогда как связям с Индией и монгольским миром придается важнейшее значение преемственной связи единой истории буддийской цивилизации. Показательно и то, что Будон (1290–1364) в своей '*Истории буддизма*' пишет только о буддизме в Индии и Тибете. А Сумпа Кхенпо (1704–1788) изложению истории буддизма в Китае уделяет всего 12 листов, тогда как буддизму в Индии – 95 листов, в Тибете – 192, в Монголии – 17.

⁴⁶ Пё (Pod) и есть самоназвание тибетцев. Согласно старым хроникам, древнее название Тибета было Пугьял (Pod-gyual), позднее страну называли Пё (Pod). По источнику '*Lung-pam-'byed*', на который также ссылается Шоннупэл, страну называли Пё еще при жизни Муни. Он указывает, что и в тексте '*Калачакра-тантры*' упоминается Пё. «Ныне, хотя и нет согласия в том, принадлежал ли Ньяти-ценпо к народу махашакьев, или «деревенских» шакьев, или шакья-личчавов, пророчество, содержащееся в '*Манджушри-мулатантре*', относительно периода от Сонцена до Дармы вполне ясно. В этой главе '*Манджушри-мулатантры*' сказано: «Он появился в народе личчавов. Поэтому правильно утверждение, что цари Тибета принадлежали к народу личчавов», – пишет Шоннупэл [Шоннупэл, с. 36].

⁴⁷ Если уж говорить о культурных заимствованиях у китайцев, то это, прежде всего, китайская кухня. Его Святейшество Далай-лама XIV часто подчеркивает этот факт, как и то, что стиль национальной одежды был заимствован у монголов.

Наиболее существенной для объяснения «странного» выбора Тибета является разница между индо-тибетским и китайским буддизмом, различие их духовных и интеллектуальных истоков, стратегии развития, философской сути и духовной методологии. Уяснение этих важных моментов позволит глубже понять смысл противопоставления «постепенного» и «мгновенного» пути, апогеем которого в Тибете стали «великие дебаты в Самье», после них тибетский король сделал исторический выбор в пользу индийского, а не китайского буддизма, оформившегося к тому времени в виде доминирующей школы чань. Буддизм именно в том виде, как его распространяли индийские пандита из монастырского университета Наланды, для тибетцев оказался, в результате философских дискуссий и длительной экспертизы, наиболее аутентичной его формой. Стремление к распространению в Тибете аутентичного буддизма проявилось, согласно тибетским историческим источникам [Будон, Шоннупэл] еще с тех пор, когда при царе Сронцен Гампо в 632 г. была направлена на северо-запад Индии, в Кашмир, для изучения санскрита и буддизма группа молодых тибетцев, в том числе Тхонми Самбхота. Из 17 человек в условиях непривычного для тибетцев климата выжил и вернулся один Тхонми Самбхота. Он и создал современную тибетскую письменность в обоих ее вариантах – *учен* (dbu can) и *уме* (dbu med). Причем письмо *учен* было смоделировано на основе индийской письменности *лантшиа*, а *уме* – на основе *урду*. Он создал также грамматику, организованную так, чтобы адекватно передавать содержание буддийских текстов на санскрите, написал несколько комментариев по грамматике (sum bcu pa, rtag 'jug pa и др.) и участвовал в переводе некоторых махаянских сутр [Geshe Lhundup Sopa 1983, с. 112, 127]⁴⁸. Тот факт, что царь инициировал создание письменности, предназначенной для адекватного перевода индийских текстов, хотя в древний период (до VII в.) тибетцы имели свою письменность, так называемое «персидское письмо», разновидность арамейского (сирийского) алфавита [Кузнецов 1998], говорит, что тибетские лидеры сознательно и целенаправленно придерживались стратегии распространения индийского буддизма и придавали первостепенное значение аутентичности буддийских переводов. Тибетская тенденция к сохранению аутентичного буддизма обнаруживается и в других явлениях, например в феномене «тибетской реформации», наиболее ярко представленном Чже Цонкапой, а также в системе буддийского образования, основанной на традиции древнеиндийского монастырского университета Наланда.

Именно из-за стремления тибетских лидеров к распространению аутентичного буддизма адаптация к культурным условиям Тибета и особенностям тибетского менталитета не привела к искажающей трансформации буддийского учения – его философии и созерцательных практик. Тибетцы стали восприимчивыми традицией монастырского университета Наланда, чья плеяда ученых монахов прославилась созданием философских трактатов, систематически объясняющих Учение Будды.

⁴⁸ Он участвовал также в переводе некоторых махаянских сутр, таких как '*Карандавья-юха-сутра*', '*Мегха-сутра*'. По сведениям Шакабпы, Тхонми Самбхота использовал письмо *брахми* и *гуптское* письмо для создания тибетской письменности, после этого он перевел книгу '*Тайна*', хранившуюся со времен То-го-ри Ньенцена [Шакабпа, с. 40].

1.3. «Дебаты в Самье» как символическая веха установления в Тибете аутентичной формы буддизма

Чтобы понять дух страны, называвшейся до 50-х гг. XX в. Тибетом, и ее цивилизационную уникальность, а также подлинный смысл ненасильственной борьбы, которую ведет Его Святейшество Далай-лама XIV, уже более полувека вынужденный жить вдали от родины, важно принимать во внимание следующее. Прежде всего, это роль буддизма в исторической действительности Тибета и повседневной жизни тибетцев, а также значение Тибета для всего мира как «центральной страны» буддизма. Необходимо учесть особенности его трансмиссии из Индии и понять, в силу каких причин сложилось различие между индо-тибетской и китайской традициями буддизма, как и то, что китайская традиция буддизма оказала определенное влияние на тибетцев. При рассмотрении этих вопросов в мировой буддологии, начиная с 1930-х гг. (Марсель Лалу, Джузеппе Туччи, Поль Демевилль, Рольф Стайн и др.) и по сегодняшний день, особенно среди американских и японских исследователей, большой интерес вызывает одно поистине драматическое, до сих пор дискутируемое событие в истории Тибета. Его интерпретация предполагает учет не только объективных геополитических и цивилизационных аспектов и субъективной составляющей процессов распространения буддизма в Тибете, но и способа существования и трансмиссии буддийской Дхармы. Тибетские источники сообщают, что это событие имело место в конце VIII в. н. э. в монастыре Самье⁴⁹.

Его называют в литературе «диспут в Самье», «Великие дебаты в Самье», «собор в Тибете» [см.: Будон, с. 253–256; Туччи 1997, 1958; Goodman and Davidson 1992, p. 154–163; Imaeda 1975]. Исследователи по-разному толкуют данное событие. Один из выдающихся европейских буддологов, Джузеппе Туччи, подробно исследовавший тибетскую историографию этого события, описывает его по тибетским источникам как философскую полемику между китайским проповедником Хэшаном (Махаянадева)⁵⁰ и учеником Шантаракшиты Камалашилой и называет *собором в Самье* [Tucci 1958, p. 285–287].

Здесь следует сказать, что бодхисаттва Шантаракшита (Zhi-ba-tsho, прибол. 705–765), настоятель монастыря Наланда, сыграл наряду с королем Тисрон Деценом (Khri Srong lde b(r)tsan, 755–794/9) и Гуру Падмасамбхавой (pad-ma 'byung-gnas, VIII в.) важнейшую роль в распространении индийского буддизма в Тибете.

⁴⁹ Первый буддийский монастырь Тибета, Самье (bSam yas), построен между 1765 и 1780 гг. при поддержке царя Тисрон Децена под руководством Падмасамбхавы и Шантаракшиты. Последний стал его первым настоятелем.

⁵⁰ Согласно тексту bKha'-thang sde-lnga, относящемуся к традиции дзогчен и излагающему учение чань, говорится, что Хэшан (Махаянадева), чьи взгляды здесь детально изложены, был седьмым в семизвенной линии преемственности китайских патриархов, начинающейся с Бодхидхарматалы. По замечанию Туччи, это «совпадает с утверждениями некоторых документов школы чань, обнаруженных в Центральной Азии. Это также означает, что после раскола, последовавшего после смерти Хуй-нэна в 713 г., Хэшан Махаяна (Махаянадева) считал себя и рассматривался последователями как несомненный преемник учения Бодхидхармы» [Туччи 1997, с. 46].

Он прибыл в Тибет в середине VIII в. по приглашению царя Тисрон Децена, проповедовал мадхьямику и йогачару, основал первые буддийские монастыри в Тибете, прежде всего Самье, где стал его первым настоятелем (mkhen po), ввел в Тибете институт буддийского монашества, опираясь на *Четыре агамы Виная* в традиции сарвастивады. По данным Шоннупэла, это была первая из трех линий передачи обетов Пратимокши в Тибете, восходящая к Нагарджуна: «Ачарья Нагарджуна, Бхавья, Шригупта (Пэлбэ), Джнянагарбха (Еше Ньинпо), Шантаракшита (Шивацо), а затем передано через Ба Ратну» [Шоннупэл 2001]. Следует подчеркнуть, что Шантаракшита и приглашенные им 12 монахов из Индии придерживались монашеских правил сарвастивады, но из-за этого считать Шантаракшиту сарвастивадином было бы ошибкой: он был носителем классической махаяны.

Ачарья Камалашила (ок. 700–750 или 713–794), ученик Шантаракшиты из монастыря Наланда, принадлежал к школе мадхьямика-сватантрика. Шантаракшита вызвал его в Тибет для проведения дебатов с китайскими чань-буддистами, которые вели все более активную пропаганду в Тибете, что вызывало серьезную озабоченность со стороны тибетского короля. Тибетская историография и большинство исследователей сходятся в том, что этот диспут между Хэшаном и Камалашилой выиграл Камалашила [Будон; Туччи 1958; Stein 1961] и впоследствии по просьбе царя Тисрон Децена Камалашила составил три текста ‘*Ступени медитации*’ (*Bhāvanākrama*’; bsgom pa’i gim pa)⁵¹. Последние сыграли очень важную роль в становлении буддийской традиции Тибета как традиции *постепенного пути*. «Позже четыре китайских убийцы, посланные Хэшаном, убили Учителя Камалашилу, отбив ему почки», – сообщает Будон [Будон 1999, с. 256]. По другим данным, это сделали последователи бон [Туччи 1997, с. 44].

Поль Демевилль, одним из первых акцентировавший политические составляющие «дебатов в Самье», считает, что это был «собор в Лхасе» [Demieville 1952], самим названием, ассоциирующимся с важнейшими христианскими собраниями в истории Европы, подчеркивая его религиозно-политическую значимость для Тибета. Во всяком случае, это было настолько важное для Тибета событие, связанное с официальным принятием буддизма в качестве базиса всей жизни тибетской нации, что в последующем буддологи стали называть его даже *собором Тибета* [Ruegg 2010, p. 255], очевидно, усиливая его религиозно-политическую коннотацию. Исход дебатов в Самье расценивается в тибетской историографии и мировой буддологии как имевший громадные последствия для Тибета выбор между индийской и китайской традициями буддизма в пользу индийской. Это событие «оказало продолжительное влияние на последующее религиозное и философское развитие в Тибете и очертило их важнейшие области» [Ruegg 2010, p. 253]. В результате этих дебатов начала формироваться та духовная система тибетской цивилизации, которая в последующем утвердилась благодаря созданию Атишей ‘*Светоча*’, где ясно и просто утверждается стадильность духовного пути, указанного

⁵¹ Это первый случай, когда буддийские тексты были сочинены в Тибете. Первый текст Камалашиллы назывался ‘*Пурва-бхаванакрама*’, второй – ‘*Мадхьяма-бхаванакрама*’ и третий – ‘*Антья-бхаванакрама*’ [Туччи 1997; Tucci 1958].

Буддой. Стратегия стадийности буддийского пути после появления ‘Светоца’ получила собственно тибетское название Lam gim и дальнейшее концептуальное обоснование в учении Lam gim, представленном в духовной традиции Тибета множеством текстов Ламрим.

В эпоху же противостояния Хэшана и Камалашилы *постепенный путь* обозначался другим, китайским по происхождению, понятием *цзинминна* (rtsen min pa). Д. С. Рюегг разъясняет, что термины rtsen-min-pa и ston-mun-pa, встречающиеся в тибетских источниках о диспуте в Самье, являются китайскими понятиями *тин* и *чиен*, соответственно обозначающими «постепенный путь» и «мгновенный путь». Собственно тибетские категории, относящиеся к различению постепенного пути и мгновенного пути, – это «gim gyis ‘jug pa» и «[g]cig c[h]ar gyis ‘jug pa» [Ruegg 2010, p. 259]. Согласно Дж. Туччи, rtsen-min-pa – это китайское название школы йогачаров в тибетской транскрипции, ston-mun-pa – это тибетская транскрипция китайского термина, соответствующего санскритскому понятию *яугопадьа*, или непосредственный, мгновенный путь [1997].

Окончательное обоснование тибетской системы постепенного пути в его закономерной связи с индийской классикой буддизма было дано Чже Цонкапой, среди собрания трудов которого три текста Ламрим – ‘*Большой Ламрим*’ (Lam gim chen mo), ‘*Средний Ламрим*’ (Lam gim ‘bring po) и ‘*Краткий Ламрим*’ (Lam gim bsdu don⁵²) имеют в особенности большое значение для тибетского буддизма и всей тибетской цивилизации.

Политические факторы имели немаловажное значение в утверждении духовной основы Тибета в формате индо-тибетской, а не китайской, традиции буддизма⁵³. Но гораздо большее значение для понимания причин утверждения в качестве основания тибетской цивилизации индийской традиции буддизма имеют внутренняя логика духовного развития Тибета, тонкие причинные связи и особенности национального менталитета тибетцев. С точки зрения особенностей тибетского сознания важно учитывать, какую большую роль для тибетского восприятия Учения Будды играли духовные, если не сказать мистические, механизмы трансмиссии Дхармы и ее сохранения в этом мире, а также представления о коллективной карме⁵⁴ Тибета. В совокупности эти факторы были таковы, что именно в принципиальной преемственности с индийским, «материнским лоном» Дхармы, обеспечивавшей аутентичную трансмиссию, заключались главные особенности ее усвоения тибетцами, но это происходило в зависимости от их менталитета, потребностей и общественной практики.

⁵² ‘*Краткий Ламрим*’ известен также под названием Lam gim nyams mgur («Песнь духовного опыта»).

⁵³ Тибетские историки пишут, что политические факторы способствовали выбору индийской традиции, но далеки от того, чтобы считать их главными причинами выбора [Шакаба 2003].

⁵⁴ Карма означает на санскрите «действие» и служит понятием закономерной связи поступков и их следствий.

Одной из главных отличительных особенностей тибетского восприятия буддизма, в отличие от китайского его восприятия, для которого было характерно отношение к Дхарме в китайской традиции книжной учености и интеллектуалистского истолкования и дальнейшего «развития», было то, что тибетцы не только с благоговейной верой восприняли Слово Будды. Для них чистая устная передача Учения Будды имела не меньшее, если не большее значение. Они всерьез относились к изреченным Буддой пророчествам относительно сроков существования Дхармы, лиц, содействовавших ее сохранению и распространению. Так, в *‘Винякишудраке’*, *‘Ланкаватара-сутре’*, *‘Махакаруна-пундарике’*, *‘Манджушри-мулатантре’*, *‘Махамегха-сутре’* и некоторых других текстах приводятся пророчества Будды о тех, кто станут хранителями Учения после его ухода. В особенности великая роль, согласно пророчествам, принадлежала Нагарджуне и Асанге [см.: Будон, с. 200–208, 212–213]. Историческое сознание тибетцев было таким, что в контексте этих пророчеств они понимали особую роль Тибета, как страны, которой Будда приписывает особую роль в сохранении и распространении аутентичного Учения.

Эта особая мистика трансмиссии, распространения и сохранения буддизма в мире отнюдь не противоречила тому, что тибетцы так же высоко, как их предшественники в Древней Индии, оценивали роль критического исследования и логико-философского дискурса. Как раз понимание мистических аспектов трансмиссии, в том числе особой роли Тибета как преемника Индии в деле распространения и сохранения буддизма, заставляло тибетцев очень серьезно относиться к обеспечению чистоты и аутентичности трансмиссии Дхармы в Тибете. Критицизм и логические диспуты были необходимым средством для этого. Так же, как в Древней Индии распространение буддизма в условиях противостояния индуизму происходило путем философских диспутов великих буддийских мастеров с иноверцами и одержания буддистами логической победы над ними, великий диспут в Самье имел место в ситуации, когда обнаружилось, что очень активно распространяющееся в Тибете учение чань противоречит учению индийских пандита. Конфликт между двумя традициями махаянского буддизма обострился настолько, что грозил обернуться насильственным противостоянием последователей «постепенного», индийского буддизма и «мгновенного», китайского чань-буддизма. Некоторые чаньские ученики наносили себе увечья и даже грозили покончить с собой [см.: van Schaik 2007]. В этой ситуации цэнпо Тисрон Децен созвал официальные дебаты. Как пишет один из самых авторитетных современных дуньхуановедов Сэм ван Шейк, «дебаты должны были определить, какая национальная традиция буддизма и метод какого учения должны получить поддержку монарха, а какой должен быть изгнан из Тибета» [там же]. Устройство монархом философских дебатов с целью утверждения одного из конкурирующих воззрений – это традиция, пришедшая из Индии. Вероятно, беспрецедентная толерантность к инакомыслию и веротерпимость, традиционная для Индии, во многом обязаны этой насчитывающей тысячи лет традиции цивилизованного решения идейных споров⁵⁵.

⁵⁵ Вопреки этой традиции в Индии поступили только, пожалуй, мусульманские завоеватели, решившие проблему борьбы с иноверцами и инакомыслящими очень просто –

В тибетском тексте *‘Драгоценная гирлянда буддийской истории’* (chos-‘byung zin-bris nor-bu ‘phreng-ba) приводятся биографии великих индийских мастеров и истории о диспутах между индуистами и буддистами. Как правило, арбитром выступал царь. Сторона, потерпевшая поражение, согласно закону, должна была обратиться в религию победителей. В частности, в таких дебатах с выдающимися индуистскими философами участвовали и становились победителями Дхармакирти и Шантидева, причем оба – в ситуациях, угрожавших существованию буддизма в конкретном регионе или даже в масштабе всей Индии [Indian Buddhist Pandits 2008, p. 52–59; 67–72]. Там же говорится и об одержанных Атишей победах над иноверцами [Ibid., p. 73–78]. Рассказывая биографию Атиши, Пабонгка Ринпоче упоминает, что в период своей деятельности в Индии Атиша трижды участвовал в диспутах с иноверцами и обращал их в буддизм [Пабонгка 2008а, с. 48]. По этим старым законам и состоялся диспут между чань-буддистами в лице китайского монаха, вошедшего в историю под именем Хэшан Махаянадева, и Камалашилой.

По тибетским источникам, китайская сторона в том знаменитом диспуте представлявшая группу «мгновенного пути» (ston mun pa), потерпела поражение от Камалашилы и его группы «постепенного пути просветления». Король Трисон Децен, являвшийся – в полном соответствии с классической традицией Индии – арбитром на дебатах, запретил распространение «взглядов *тонмунпа*» и отослал Хэшана, сокрыв его книги в хранилище. Этим же приказом царь повелел: «Впредь, что касается теории, то следует принять систему Нагарджуны. Относительно практики: следует тренироваться в десяти видах добродетельного поведения и в десяти трансцендентальных добродетелях» [Шоннупэл, с. 256]. Таким образом, индийская система постепенного пути просветления официально утвердилась в Тибете как определенная философская система – мадхьямака и как традиция практики Дхармы, основанная на нравственных заветах пратимокши и парамитаяны. И тот факт, что тибетский буддизм является аутентичным продолжением индийского буддизма, всегда подчеркиваемый Его Святейшеством Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо, казался до некоторых пор не только самим тибетцам, но и буддологам бесспорным. И так же естественным образом изучение тибетского буддизма развертывалось преимущественно в формате индо-тибетских исследований (*Indo-Tibetica*), а изучение китайского и японского буддизма происходило параллельно с этим.

Отказ на государственном уровне от распространения чаньской версии буддизма в пользу системы Шантаракшиты-Камалашилы и философии школы мадхьямика, как она представлена в традиции древнеиндийского монастырского университета Наланда, оказал масштабное цивилизационное воздействие на Тибет: «постепенный путь» благодаря Трисону Децену утвердился в качестве главной основы интеграции тибетского общества и его официальной религии. Огромной значимости символизм, заключенный в отказе Тибета от китайского буддизма, отразился в буддийской культуре Тибета и в массовом сознании в виде представления *цам (чам)* об изгнании Хэшана и его группы, изображаемых в этих танцах в гротескной

сравнивая с землей известные образовательные центры Индии, такие как Наланда и Викрамашила.

форме. Данные об этом содержатся в книге Вильгельма Флихнера ‘*Kumbum Dscham ba ling*’, а также в исследовании Альберта Грюнведеля о буддийской мифологии в Тибете и Монголии [см.: Flichner, S. 311; Grünwedel 1900, S. 169], об этом упоминает также Джон М. Рейнолдс [1999, с. 161]. Принципиальное понимание того, что буддизм в Тибете – это индо-тибетский буддизм, отражается, не говоря уже о системе философского образования, даже в том, например, что не только при переводе санскритских текстов, но часто и при написании собственных трудов тибетские ученые в начале текста приводили его название на санскрите. Ученые монастыря Наланда, чьи труды стали наряду со Словом Будды базовыми текстами Дхармы, являются для тибетских буддистов объектами глубокого почитания. Сегодня во время больших публичных учений Его Святейшества Далай-ламы XIV принято коллективно читать «Молитву к 17 ученым Наланды» [Pan grub 2012]. И Его Святейшество Далай-лама подчеркивает всякий раз во время учений, что нет никакого «тибетского буддизма» в смысле национального тибетского варианта, а есть аутентичное продолжение в Тибете буддийской традиции монастыря Наланда.

Взгляд ряда ученых на «диспут в Самье» изменился, когда, во-первых, были открыты буддийские тексты в Дуньхуане⁵⁶. Во-вторых, в 1970-е гг. в КНР возникло научное религиоведение и в его рамках – буддология, получившая в последние два десятилетия бурное развитие, в том числе в формате нового направления, инициированного китайским ученым и буддийским мастером Там Шек Вингом. Это китайский ученый, художник, поэт, писатель, социальный критик. Он родился в 1935 г. в Гуаньчжоу в Китае, получил классическое многостороннее образование и мог сделать научную карьеру в разных отраслях знания, но посвятил свою жизнь буддизму. Прошел систематическую подготовку по системе школы ньингма под руководством Дуджома Ринпоче и стал мастером Дхармы. В 1986 г. он эмигрировал из Гонконга на Гавайи, а затем в 1993 г. – в Канаду, в Торонто. Автор ряда книг по буддизму. Является основателем Ассоциации сино-тибетских исследований в Северной Америке, главным академическим консультантом монографической серии «*Sino-Tibetan Buddhist Studies*». Он и стал главным инициатором одноименного с этой серией буддологического направления⁵⁷, которое нацелено, главным образом,

⁵⁶ См. об открытиях в Дуньхуане и их исследованиях: [Дьяконова 1947; Demieville 1952; Pachow 1963; Gomez 1983; Eastman 1983; Dunhuang Studies 2012; Tanaka and Raymond 1992; Ueyama 1983; Lai and Lancaster 1983; van Schaik and Dalton 2004, 2006; van Schaik 2010; 2011; Жэнь Лань Синь 2007], а также: <http://dunhuangica.orientalstudies.ru/>; <http://earlytibet.com/2008/05/15/tibetan-chan-ii-the-teachings-of-heshang-moheyang/>.

⁵⁷ Учрежденное Там Шек Вингом направление *Sino-Tibetan Buddhist Studies* в буддологии пересекается с *Sino-Tibetan Studies* – более общим направлением в гуманитарной науке Китая, которое развивается в русле парадигмы единой культурной истории Тибета и Китая. Под грифом «*Sino-Tibetan Studies*» также имеются международные публикации в области изучения сино-тибетской языковой семьи – китайских языков и диалектов, а также тибето-бирманских языков и диалектов. Это направление филологии не следует смешивать с *Sino-Tibetan Studies* в смысле сино-тибетской компаративистики.

на изучение связей и взаимного влияния тибетского и китайского буддизма, а также их компаративистский анализ, проверку и новую редакцию текстов китайского буддийского канона [см.: Weirong and Shiu 2007]. Инициированные им сино-тибетские исследования буддизма лежат в русле пересмотра ряда важнейших положений классической буддологии *Indo-Tibetica*. Речь идет о переосмыслении истории становления буддизма в Тибете. Особое внимание уделяется связям между тибетской и китайской традициями буддизма, которые, как считают представители данного направления, с самого раннего этапа существенно повлияли на становление тибетского буддизма, который, по их мнению, всегда развивался в единстве с китайским буддизмом [Ibid.].

В свете открытий в Дуньхуане произошел пересмотр отношения буддологов к диспуту в Самье. То, что *постепенный путь* махаяны, являющийся на уровне философии – мадхьямакой⁵⁸, на уровне поведения – нравственностью пратимокши (в формате сарвастивады), на уровне обширной практики – парамитаяной, на уровне тайной практики – ваджраяной (в виде четырех классов тантр), был установлен в Тибете в результате философской победы Камалашилы над Хэшаном, перестало быть несомненным историческим фактом. Дело в том, что в пещерной библиотеке Дуньхуана обнаружился ряд тибетских и китайских манускриптов, отражающих китайскую сторону этого знаменитого диспута, которая радикально отличается от тибетской версии, а также тибетские тексты дзогчен, которые содержали сведения, совпадающие с китайскими источниками по вопросу об исходе диспута в Самье.

Согласно обнаруженному в Дуньхуане и переведенному Демевиллем китайскому досье, диспут в Самье выиграл Хэшан, и тибетский царь издал в 794 г. указ, утверждающий доктрину *дхьяны* [см.: Roccasalvo 1980, p. 506]. Некоторые исследователи – Имаеда в 1975 г., Гуентер в 1983 г., Туччи и Хайссиг в 1970 г., Гомез в 1983 г., Руетг в 1992 г. поставили под сомнение сам исторический факт поединка между Камалашилой и Хэшаном [см.: Lai and Lancaster 1983; Ruegg 2010, p. 254]. Также само место проведения диспута и его формат стали вызывать сомнение. Большинство тибетских источников, начиная с различных версий раннего тибетского текста '*Sba bzhed*' и текста '*Chos 'byung Me tog snying po*', принадлежащего перу Ньянг Нима Весера (Nyang Nyi ma 'od zer), сообщают, что дебаты между индийским пандитой и китайским монахом состоялись в Самье⁵⁹ в классическом формате философских диспутов (тиб. *rtsod pa*), с царем Тисрон Деценом в центре в

⁵⁸ В русскоязычной литературе санскритское название буддийской школы *срединного пути* приводится то как «мадхьямика», то как «мадхьямака». В связи с этим я обратилась за разъяснением к известному санскритологу из Центрального университета тибетологических исследований (CUTS) профессору Лобсангу Норбу Шастри, который дал исчерпывающий ответ: «мадхьямика» – это название философской школы *срединного пути*, ему соответствует тибетский термин «*dbu-ma-pa*», тогда как название философии *срединного пути* – это «мадхьямака» (*dbu-ma*).

⁵⁹ В тибетских источниках часто говорится, что великие дебаты состоялись в храме *Vyang chub gling* в Самье.

качестве арбитра, и теоретическую победу одержал Камалашила⁶⁰. Согласно китайскому досье по диспуту в Самье, обнаруженному в Дуньхуане и переведенному Демевиллем, тибетский царь решил предпочесть доктрину Хэшана и выпустил в 974 г. эдикт, утверждающий доктрину дхьяны, как ее проповедовал Хэшан [Demieville 1952, p. 42; Roccasalvo 1980, p. 506]. Туччи упоминает, что согласно 'bKha'-thang sde-lnga', одному из дзогченевских текстов, содержащих прямые заимствования из чань, в результате диспута царь, являвшийся арбитром (bTsad po), повелел своей сангхе, что она должна следовать в дисциплине – сарвастиваде, в средствах исследования ума – мадхьямика-йоге, в методе непосредственного (мгновенного) вступления – мадхьямике [1997, с. 46–47]. То, что он сделал выбор в пользу мадхьямики, казалось бы, соответствует официальной тибетской историографии. Но дело в том, что, согласно данному дзогченевскому источнику, метод мгновенного пути, отстаиваемый Хэшаном, и есть метод мадхьямики. Это свидетельствует о наличии в тибетской буддийской литературе некоторых весьма искаженных представлений о мадхьямике и методах просветления. С этой точки зрения трудно переоценить вклад Цонкапы и его учеников в дело «реформации» буддизма – восстановления аутентичной философской доктрины, теории и практики медитации.

П. Демевилль, чью книгу *'Le Concile de Lhasa'* Джузеппе Туччи назвал «одним из самых выдающихся научных вкладов в изучение истории культурных связей между Тибетом и Китаем» [Tucci 1958, p. 5], после изучения дуньхуанских текстов пришел к выводу, что диспута в Самье как такового не было, а состоялся собор в Лхасе. Впрочем, Демевилль и позднее Уеяма [Ueyama 1983] допускали, что могло быть так, что встречи между участниками диспута происходили более чем в одном месте [см.: Ruegg 2010, p. 255]. И хотя П. Демевилль назвал собор в Лхасе «великим поворотом в религиозной истории Тибета» [Demieville 1952, p. 183], по его мнению, в этом событии важна не теологическая, а политическая сторона. С его точки зрения, не было философско-логической дискуссии по классическим правилам дебатов. Смысл великих дебатов, как считал Демевилль, состоял в политической контроверзе: это была «сино-индийская» или «индо-китайская контроверза». То есть причина и смысл этих дебатов сводятся, с этой точки зрения, к противостоянию в Центральной Азии Индии и Китая как двух соперничающих сил. Дебаты, по мнению Демевилля, отразили противостояние прокитайской и проиндийской партий Тибета и стремление сделать выбор в пользу меньшей опасности между Индией и Китаем [Ibid., p. 182]. Вслед за Демевиллем политической интерпретации исхода «великих дебатов» или «собора в Тибете» придерживаются некоторые современные ученые [см.: Roccasalvo 1980; Рейнолдс 1999]. Стало довольно распространенным мнение, что в теоретическом отношении позиция Хэшана является более выигрышной. Так, например, американский буддолог Джозеф Ф. Рокассальво полагает, что аргументация Хэшана была более сильной и его шко-

⁶⁰ Подробнее об участниках и процедуре диспута в Самье, согласно тибетской версии этого диспута, см.: [Будон 1999, с. 254–256; Ruegg 2010, p. 254–255].

ла дхьяны накануне дебатов в Самье привлекала к себе намного больше сторонников, чем учение о постепенном пути накопления заслуг, проповедуемое индийскими пандита⁶¹. Как пишет Рейнолдс, в результате дискуссий, начавшихся в западной буддологии после открытия дуньхуанских текстов, «создается впечатление, что многие современные западные читатели отдадут предпочтение аргументам Хвашанга, а не позиции Камалашилы, изложенной в его *Bhavanakrama*»⁶² [Рейнолдс, 1999, с. 163]. Дэвид Сейфорт Рюегг упоминает также о существовании точки зрения, согласно которой дебаты в Самье как исторический диспут, в котором победила теория *постепенного пути*, есть фабрикация. Чья фабрикация? Представителей «нового перевода» (gsar ma pas), направленная против ньингма, которая, как полагали тибетцы, имела связи с чань [см.: Ruegg 2010, p. 259]. Встречаются даже сомнения в том, что эти дебаты вообще состоялись [см.: van Schaik 2011, p. 38–39].

Мы имеем возможность сравнить логико-философскую аргументацию Камалашилы и Хэшана на основе тибетского текста Камалашилы '*Bhavanakrama*' (bsGom-pa'i gim-pa), его английского перевода [The Dalai Lama 2001], комментария Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо ко II части '*Bhavanakrama*' [Ibid.], работ Туччи [Туччи 1997; Tucci 1958], русского перевода '*Bhavanakrama*', сделанного Д. Устьянцевым [Камалашила 2011], сведений, сообщаемых Будонм [Будон 1999], опубликованных Л. Гомезом фрагментов учения Хэшана (Мохеяны) [Gómez 1983], а также с учетом результатов современных научных исследований текста Камалашилы и учения Хэшана, в частности, известной статьи Роккасальво, посвященной анализу аргументации Хэшана и его апологии [Roccasalvo 1980], а также исследований Сэма ван Шейка [van Schaik 2007, 2008, 2010, 2011], Мартина Т. Адама [Adam 2006], работы Хоффманна [Hoffmann 1961, p. 76], Кеннета К. Танаки и Р. Е. Робертсона [Tanaka and Robertson 1992], Рюегга [Ruegg 2010, p. 261–263] и др. Такой сравнительный анализ очень важен для более глубокого понимания сущности великого выбора, сделанного Тибетом, и, главное, для уяснения места обоих видов медитации – однонаправленной концентрации и аналитической медитации, градуализма и «мгновенного» инсайта в достижении высшего просветления, путь к которому указан в Учении Будды. Поскольку я планирую изложить собственно философскую часть сравнения индо-тибетской и китайской систем буддизма в специальной монографии, здесь ограничусь выводом, сделанным на основе изучения множества источников и исследований, относящихся к проблеме «дебатов в Самье». А именно, что определенно победителем логико-философской

⁶¹ Туччи пишет, что, согласно тибетским источникам, Шантаракшита перед смертью успел предупредить об опасности для Тибета чань, которую он считал ересью: она получила настолько широкое признание, что «затмила даже истинное Учение», и тибетские ученики Шантаракшиты были не в состоянии противостоять аргументации Хэшана. Потому он рекомендовал царю пригласить Камалашилу для дебатов с Хэшаном [1997, с. 41].

⁶² Три части этого текста в тибетской версии (bsGom pa'i gim pa) содержатся в Тэнгьюре, каноническом своде классических комментариев, в разделе «Мадхьямака» (dbu-ma). Санскритский текст сохранился в виде неполной первой и третьей частей.

дискуссии был Камалашила, а не Хэшан. Аргументы чаньского мастера, как они приводятся Будоном, Роккасальво, ван Шейком и другими авторами, и их восприятие исследователями свидетельствуют о непонимании не только им, но и исследователями, усматривающими в этих доводах превосходство Хэшана над Камалашилой, тонких аспектов буддийской философии, принципиальной зависимости медитации от глубины философского воззрения. Мы можем также видеть недопонимание ими особенностей буддийской медитации и связи между собой двух ее разновидностей.

Правда, среди дуньхуанских текстов были найдены тибетские рукописи, во многих из которых содержится изложение чаньского учения. По мнению дуньхуановеда Сэма ван Шейка, эти чаньские рукописи на тибетском языке, частично являющиеся переводом с китайского, частично – сочиненные в Тибете, повествуют альтернативную историю. Она расходится с традиционной тибетской историографией в освещении событий в Самье. Ученый утверждает, что эти рукописи служат свидетельством того, что учение чань не прекратило своего существования в Тибете, а продолжало там существовать, по крайней мере, до X в. Некоторые из этих текстов были изучены Пелльо и другими современными учеными [см.: Ueyama 1983; Mair 1990].

Сэм ван Шейк первым исследовал манускрипт, представляющий коллекцию из девяти чаньских текстов [van Schaik 2007]. В ней вначале излагается учение Хэшана (Мохеяны), авторами остальных текстов являются другие чаньские мастера, в том числе некто с тибетским именем Джанчуб Луванг (byang chub klu dbang). Наибольший интерес исследователя вызвал самый последний текст из этой коллекции, называемый ‘bSam gtan gi yi ge’. Ван Шейк переводит это тибетское название на английский как ‘The Chan Document’. Причина, по которой этот текст вызывает особый интерес, заключается в том, что в его первой строке говорится, что этот текст «появился под шейной печатью божественного короля Трисон Децена» (lha btsan-po khri-sron lde-btsan-gi mgur-gi phyag-rgya ‘og-nas ‘byung-ba) [Ibid.]. Эта строка заставляет исследователя усомниться в том, что учение чань на самом деле было запрещено этим королем. Он объясняет, что «шейная печать» короля, являющаяся более сложной в сравнении с обычными печатями, – на ней были изображены горы, солнце и луна, океан, флаг и свастика, – могла использоваться только лично королем. Поэтому, по его предположению, сочинение ‘The Chan Document’ было санкционировано лично королем.

Далее, делая содержательный анализ учения Хэшана, изложенного в этом манускрипте, ван Шейк пишет: «Подобно другим тибетским чаньским текстам, ‘Документ чань’ называет содержащиеся в нем учения «великой йогой» или махайогой. Именно так назывался класс тантрических текстов и практик, которые были популярны в Дуньхуане» [Ibid.]. В работах, написанных им в соавторстве с Джейкобом Далтоном, утверждается, что некоторые практики в «сино-тибетских районах» сочетали техники тантрической махайоги и чань [van Schaik and Dalton 2004, 2006]. По крайней мере, эти исследователи не отождествляют чань с махайогой. Их позиция также отличается от позиции Кеннета Истмана, по мнению которого авто-

рами упомянутых текстов были мастера линии преемственности чань, которые пытались замаскировать чань под махайогу [Eastman 1983].

Таким образом, дуньхуанские открытия позволяют буддологам утверждать, что при становлении тибетского буддизма существовали регионы тесного сино-тибетского взаимодействия и что чань не исчезла из Тибета после дебатов в Самье и издания королевского эдикта. Но дело в том, что хотя упомянутые дуньхуанские тексты на тибетском языке буддологи называют чаньскими, в действительности это тексты по созерцанию (*bSam gtan*), и текст '*bSam gtan-gi yi-ge*' называется, если переводить с тибетского, 'Текст по медитации', а не 'Документ чань'. Наличие в Дуньхуане манускриптов, посвященных изложению учения о медитации, не доказывает того, что авторы этих текстов были последователями чаньского патриарха – того Хэшана Махаяны, который потерпел поражение от Камалашилы. Кстати сказать, и Сэм ван Шейк отмечает, что излагаемое в '*bSam gtan yi-ge*' и других тибетских манускриптах из Дуньхуана учение – это «совсем не тот вид чань, который был представлен Мохеяной в историях о дебатах в Самье» [van Schaik 2007]. Дуньхуанская разновидность учения о медитации является «открытой для восприятия буддийских практик, проповеданных другими школами, включая учения индийского схоластического буддизма» [Ibid.]. В конце концов, как признает и ван Шейк, не установлено, когда был написан текст '*bSam gtan-gi yi-ge*', в котором говорится, что он появился с санкции короля Тисрон Децена. Вполне возможно, еще до проведения дебатов в Самье.

Среди дуньхуанских текстов были обнаружены и другие неизвестные тибетские источники, в том числе утраченный текст XIV в. '*bKa'-thang sde-linga*' традиции нингма/дзогчен. Дж. Туччи, по чьему мнению между дзогчен и чань имелась некоторая историческая связь, на основе анализа дуньхуанских текстов дзогчен заявил: «Школа дзогчен, определенно, широко заимствовала и сохранила некоторые идеи школы чань» [Tucci 1958, p. 64]. Это утверждение Туччи, как обнаружено К. К. Танакой и Р. Е. Робертсоном, базируется, главным образом, на главах 12, 13 и 14 раздела '*bLon-po*' текста '*bKa'-thang sde-linga*'. Эти главы раздела '*bLon-po*' представлены как учения более чем тридцати чаньских мастеров, и их авторы настаивают на том, что постепенный подход Камалашилы является низшим в сравнении с мгновенным подходом Хвашанга Махаяны. В главе 14 утверждается, что мгновенный подход и был той школой, которая получила официальное одобрение в манифесте царя, изданном после собора (соборов) [Ibid., p. 101]. Туччи опирается на перевод фрагмента: «Тогда *цэнпо* (царь) Тибета провозгласил: / 'Все мои монахи, что касается воззрения, / должны [придерживаться] доктрины мадхьямика-йоги. /... Они должны практиковать принципы сарвастивады. / *sTon -mun-pa*, мгновенное вступление, есть мадхьямика». Далее Туччи, объясняя переведенный пассаж, говорит: «Тогда по окончании дебатов царь приказал, вполне в соответствии с ортодоксальной традицией, принять систему мадхьямики, но, в отличие от традиционной версии, добавил, что методом мгновенного вступления является мадхьямика... Итак, текст неявно согласуется с китайскими источниками, опубликованными проф. Демевиллем, в соответствии с которыми победителем был Хэшан, а не

Камалашила» [Tucci 1958, p. 65]. Но Танака и Робертсон, основываясь на собственных находках, считают, что нет оснований для того, чтобы поддерживать точку зрения Туччи. На самом деле, пишут они, опираясь на труд 'bSam-gtan' Нубчена Сангье Еше (gnubs-chen Sangs-rgyas ye-shes, 772–892), главной фигуры в дзогчене, «совершенно ясно, что чань и дзогчен должны считаться доктринально различными традициями». «Более того, 'bSam-gtan' показывает, что главы 'bLon-po', на которые опирается Туччи, являются сомнительными в качестве исторических документов» [Tanaka and Robertson, p. 72]. Что касается аутентичности этих глав 'bLon-po', то, как выявлено Танакой и Робертсоном в результате сравнения глав 12 и 13 'bLon-po' с текстом 'bSam-gtan', главы 'bLon-po' являются результатом перекройки текста 'bSam-gtan'. Они приводят таблицу перекраивания, которому подвергся текст 'bSam-gtan' авторами 'bKa'-thang sde-linga'. Таблица наглядно показывает, как путем искажений 'bSam-gtan' появился текст 'bLon-po' [Ibid., p. 73]. Весьма показательным является синопсис 'bLon-po', конспективно излагающий содержание текста 'bSam-gtan': если в последнем обсуждаются четыре подхода – не только постепенный и мгновенный, но и подходы школ махайога и дзогчен, то в синопсисе речь идет только о постепенном и мгновенном подходах, причем первый изображается как низший в сравнении с последним. Таким же искаженным заимствованием и перекройкой текста 'bSam-gtan', его пятой главы, является глава 13 раздела 'bLon-po', где речь идет о мгновенном пути.

Итак, Танака и Робертсон доказали, что рассмотренные ими главы раздела 'bLon-po' ньингмапинско-дзогченевского текста 'bKa'-thang sde-linga' являются плодом фабрикации, сделанной с целью доказать, что чань на самом деле была выше, чем индийская мадхьямика. Они подчеркивают: «В сущности, этот поздний ньингмапинский автор 'bLon-po' проигнорировал сделанную в 'bSam-gtan' ясную презентацию (как будет показано далее), что чань и дзогчен являются разными традициями... И далее он приписывает победу на соборе школе чань, о чем в 'bSam-gtan' ничего вообще не сказано» [Ibid.]. Иначе говоря, нет оснований утверждать, что тибетский дзогчен является продолжением китайской школы чань или сохраняет в Тибете идеи последней. Танака и Робертсон в своей позиции солидарны с современным тибетским ученым Самтенем Кармаем. Последний в работе 'The Great Perfection', также указывая на то, что 'bLon-po' является искажающей перекройкой содержания 'bSam-gtan', пишет о несостоятельности мнения Туччи о связях между чань и дзогчен, а также опровергает его попытку доказать зависимость дзогчен от учения Хэшана [Karmau 1988, p. 90–99].

Из российских исследователей темой диспута в Самье занималась И. Р. Гарри в кандидатской диссертации «Диспут в Самье и его последствия для культуры Тибета». Анализируя причины победы Камалашилы, она тоже, как многие западные буддологи, видит их не в философском превосходстве Камалашилы. По ее мнению, правда, не подкрепленному сравнительным анализом учений Камалашилы и Хэшана, позиция Хэшана «была во многих аспектах сильнее точки зрения Камалашилы». Как она считает, причина выбора в пользу *постепенного пути* была в том, что «именно постепенный путь спасения мог обеспечить правителью поддерж-

ку мирян» [Гарри 1999]. Но, заметим, для мирян как раз более предпочтительным был *мгновенный*, а не *постепенный путь*, хотя бы по причине меньших для них «издержек», прежде всего материальных. Именно по этой причине *мгновенный путь* и находил себе сторонников в Китае.

Наиболее близкой мне в спорах по поводу диспута в Самье представляется позиция Д. С. Руегга, выдающегося исследователя тибетского и индийского буддизма. Проанализировав тибетские источники и более позднюю тибетскую литературу, касающуюся интерпретации «великих дебатов в Самье», он приходит к выводу, что сугубо политическая интерпретация этого события была бы явным анахронизмом. Ученый допускает, что оно может ассоциироваться скорее с борьбой тибетских кланов и регионов, с которыми кланы были связаны, нежели с конфликтом между китайцами и индийцами [Ruegg 2010, p. 257]. Но более правильным, по мысли Руегга, было бы проанализировать смысл «великих дебатов» в их *деисторизованной форме* – как *деисторизованный топос*. Ибо, как показывает его опыт изучения тибетских исторических и доксографических источников, было бы нереалистично ожидать, что они «дадут нам полную, совершенно точную и сбалансированную картину того, что на самом деле произошло в «великих дебатах» в Самье». А что касается дуньхуанских документов на тибетском языке, то «они хотя и довольно многочисленны, являются фрагментарными и эпизодическими» [Ibid., p. 258]. С этим мнением согласуется и позиция Танаки и Робертсона, когда они подчеркивают, что «дуньхуанские тексты не содержат надежных свидетельств для понимания того, что на самом деле имело место в Тибете» [Tanaka and Robertson 1992; Goodman 1992, p. 161].

Если учесть, что после падения Ярлунгской династии и гонений Ландармы буддизм в Тибете пришел к почти полному упадку и что тибетским историкам пришлось реконструировать свою древнюю историю, то, действительно, «диспут в Самье» стоит рассматривать не как исторический факт, а как одну из важных символических вех исторического самосознания тибетцев. Это историософский конструкт, и он утверждал в качестве основы буддийской цивилизации Тибета «постепенный путь» в формате индийского буддизма. По выражению Руегга, диспут в Самье в тибетской литературе выступает «не столько как историческое событие, сколько как *полуисторический топос*. А Хэшан (Хвашан) Мохеяна – как более или менее деисторизованная и символическая фигура, выступающая как бы определенным типологическим вариантом буддизма», а сам диспут в Самье «стал, так сказать, “локусом памяти”» [Ruegg 2010, p. 259].

Говоря о том, что Тибет сделал исторический выбор, определивший духовную основу его буддийской цивилизации, в пользу *постепенного*, индийского пути, следует отметить ошибочность до сих пор распространенного представления о том, что *постепенный путь* – это путь сутр, парамитаяны, представленный, главным образом, школой гелуг. В то время как школы тантрического буддизма – ньингма, дзогчен близки, по этим представлениям, к китайской школе чань и олицетворяют *мгновенный путь*. Иногда даже подразумевается, что традиции ньингма и дзогчен подвергались гонениям со стороны властей и официальной гелугпинской

традиции именно за эту их близость к китайскому буддизму⁶³. В качестве одного из оснований для утверждений о родстве с чань ньингмапинских и дзогченских учений приводится факт, что Вайрочана учился у Хэшана⁶⁴. Здесь имеется в виду Вайрочана (rNam par snags mdzad) – один из трех выдающихся учеников Падмасамбхавы, в числе первых семи монахов получивший посвящение от Шантаркшиты. Он был послан королем Тисрон Деценом в Индию, где стал воспреемником учений сутраяны, парамитаяны и ваджраяны. В Тибете он наряду с Падмасамбхавой, а также Вималамитрой считается одним из тех, кто принес дзогчен [Рейнолдс 1999, с. 21, 159].

В действительности чань – это школа, представляющая парадигму китайского буддизма, сформировавшуюся в Китае в результате восприятия буддизма китайским сознанием, архетипы которого относятся к даосизму и конфуцианству, составляющим основание китайской цивилизации. Что касается ньингма и дзогчен, они имеют аутентичные истоки в индийском буддизме и по своей концептуальной основе и методологии просветления исторически развивались в Тибете в общем русле «постепенного пути», который представляет собой единую систему сутраяны и тантраяны. Ньингма и дзогчен никоим образом не относятся к традиции «мгновенного пути», проповедником которого был Хэшан⁶⁵, хотя не исключены исторические контакты и моменты взаимного влияния чань и этих школ, как и отдельные элементы типологического сходства их учений и практик. Последнее относится к предмету компаративных философских исследований тибетского и китайского буддизма, актуальность которых сегодня осознается не только представителями Sino-Tibetan Buddhist Studies. Необходимость сино-тибетской компаративистики в изучении буддизма осознавалась и осознается более широким кругом исследователей, начиная с тех, чьи труды стали классикой мировой буддологии [см.: Tucci 1956, 1958; Ruegg 1992, 2010 и др.].

Настоящее исследование выполняется в компаративистском ключе в надежде, что путем сравнения причин и обстоятельств становления двух главных традиций махаяны – тибетской (тибето-монгольской) и китайской (дальневосточной) удастся обосновать, что со времен Будды по сегодняшний день в нашем мире все еще сохраняется аутентичное Учение Будды и именно в лице индо-тибетского буддизма. В сравнительном контексте можно увидеть, что установившаяся в результате

⁶³ Вообще говоря, тибето-монгольская историография упоминает случаи негативного отношения тибетцев и монголов к китайским учениям. Например, регент Тибета Ромбадже преследовал буддизм по той причине, что ошибочно принял его «за учение, созданное по образцу китайского учения» [Балданжапов 1970].

⁶⁴ В частности, Джон М. Рейнолдс говорит о влиянии чань-буддизма на дзогчен, ссылаясь на авторитет Туччи и на его *Minor Buddhist Texts, part I*, как источник сведений о том, что Вайрочана учился у Хэшана [1999, с. 161]. Однако в названном труде Туччи мы не нашли никаких упоминаний об этом.

⁶⁵ Кстати сказать, и в рамках чань доктрина *мгновенного пути* разделяется не всеми школами, а в основном – представителями северной чань. В рамках чань исторически также шли дискуссии о *постепенном* и *мгновенном* просветлении [Gomez 1983].

принципиального исторического выбора, совершенного тибетским *цэнпо* Тисрон Деценом, система буддийской философии и созерцательной практики является наиболее адекватной содержанию этого Учения. Эта система является индо-тибетской по происхождению, характеру преемственной связи тибетского буддизма с индийской традицией Наланды и через нее – с ранним индийским буддизмом и Словом Будды.

В контексте данной работы, говоря об отличии индо-тибетской традиции буддизма от китайской, важно учитывать, что *постепенный путь* не являлся национальной индийской версией буддизма. А исторический выбор Тибета не был выбором между индийским и китайским буддизмом как национальными формами. Этот выбор также не был выбором из двух альтернатив – *мгновенного* и *постепенного пути*. Соотношение *мгновенного* и *постепенного пути* в литературе часто ошибочно трактуют как дихотомию. Именно такую ошибку допускают апологеты *мгновенного пути*, а также некоторые историки и современные исследователи. Можно сказать, что ошибка, допущенная фабрикатом вышеупомянутого раздела ‘bLon-po’ дзогченского текста ‘bKa’-thang sde-lnga’, который представил «мгновенный» и «постепенный» подходы как две взаимоисключающие альтернативы буддийской практики [см.: Tanaka and Robertson 1992, p. 73], является типичной при попытках осмысления сущности исторического выбора, сделанного Тибетом. Дело в том, что на самом деле *постепенный путь* духовного совершенствования, который был представлен Камалашилой и другими индийскими ачарьями, отнюдь не исключает «мгновенного» просветления, ибо конечная духовная реализация – это «мгновенный» инсайт. Но он достижим только в том случае, если создана полная совокупность его причин, – так объясняется в устной тибетской традиции, представителем которой является Геше Тинлей, более двадцати лет преподающий буддийскую философию и методы медитации российским буддистам. В связи со сказанным следует заметить, что дзогчен (rdzogs-pa chen-po) также не исключает *постепенный путь*, который некоторые его представители ошибочно считают более низким учением. Дзогчен, как и махамудра (phyag-rgya chen-po), относится к высшему этапу *постепенного пути*, которому индийские ачарьи обучили тибетцев. Иначе говоря, он является частью системы *постепенного пути*, утвердившегося в Тибете и со временем получившего название Ламрим, а в части этапов ваджраяны называемого *Нгагрим* (ngags-rim).

Политические причины исторического выбора, как уже говорилось, многие буддологи и историки Тибета подчеркивают как главные. В частности, В.П. Андросов пишет: «... Одной из причин объединения тибетских племен явилось вынужденное сопротивление захвату китайцами исторической родины тибетцев в Амдо и Кхаме. Аналогичное положение сложилось в культуре Тибета, в которой явно просматривается ее сознательная антивосточная, антикитайская ориентация и, напротив, готовность к восприятию западных веяний в религии и идеологии, в словесности и искусстве» [Андросов ПШИБТ]. Правда, Е. И. Кычанов и Б. И. Мельниченко считают, что помимо того, что на момент того исторического выбора Тибет и Китай уже много лет вели войны, индийский буддизм «больше подходил к условиям Тибета» [2005].

На мой взгляд, хотя тибето-монгольский мир на протяжении многих веков до этих событий настроенно относился к китайскому духовному и политическому влиянию, и это было одной из причин исторического выбора в пользу индийской традиции буддизма, все же именно аутентичность индийской традиции имела решающее значение для тибетцев. Подлинность буддийской трансмиссии и системы философии и медитации стояла для буддийских лидеров Тибета на первом месте, поскольку распространение буддизма в Тибете расценивалось ими не просто как политический фактор и элемент государственного строительства, но и как важнейший – духовный аспект становления тибетской цивилизации и интеграции нации. Победа Камалашилы над Хэшаном отнюдь не означала отказ от китайского буддизма вообще или антикитайскую тенденцию. Напомню, что в тибетский буддийский канон, Кангьюр (Bka' 'gyur) входит ряд переводов сутр, сделанных с китайского языка, например '*Суварнабхаша*' и '*Махапаринирвана*'. Также в Тэнгьюр (Bstan 'gyur) был включен оригинальный китайский комментарий на сутру '*Самдхинирмочана*', автором которого был Вонхё или Вонч'ук (Wōnch'uk), в переводе Чодрупа (Chos grub)/Фа-ченга (Fa-ch'eng) [Ruegg 2010, p. 262]. На этапе раннего распространения буддизма в Тибете, как сообщает Гой-лоцава Шоннупэл в '*Синей летописи*' (Deb ther sngon po), китайские хэшаны принимали в этом самое активное участие. Именно один из них, говорится в главе «Установление Учения праведным царем, дядей и племянником (Сонцэном, Тисондэцэном и Ралпачаном)», рекомендовал тибетским министрам Сэнши и Сэлнангу, когда они прибыли в Китай за помощью в деле распространения буддизма, пригласить Шантаракшиту в Тибет. Он сказал им: «Поскольку Тибет – это особая область проповеди Учения индийским упадхьяей Шантаракшитой, то кроме него никто другой не сможет помочь вам!» [Шоннупэл 2001].

Вообще не только в самый начальный период, но и позднее, в эпоху Тисрон Децена, по данным Сэма ван Шейка, король «смотрел и в сторону Индии, и в сторону Китая» [van Schaik 2011, p. 37]. Упомянутый тибетский аристократ Ба Сэлнанг был специально направлен Тисрон Деценом в Китай, для того чтобы получить советы у китайских учителей. Хроники рода Ба подробно повествуют о путешествии Сэлнанга в Китай и о том, как он встретился там с буддийским монахом из Кореи. Им оказался знаменитый мастер чань досточтимый Ким. Он посоветовал тибетцу медитировать с применением методов чань [Ibid.]. Во время этого визита в Китай Сэлнанг даже встретился с императором. Одним из результатов его поездки стало приглашение в Тибет чаньских проповедников, другим – решение Тисрон Децена пригласить Шантаракшиту. Это дело было поручено тому же Сэлнангу.

Самым знаменитым из чаньских проповедников стал мастер, обосновавшийся в Дуньхуане и вошедший в историю под именем Махаяна (Мохеяна), о котором шла речь выше. Настоятель Наланды Шантаракшита и другие индийские пандита, развернувшие в Тибете активную деятельность по обучению тибетцев традиции, сочетающей медитацию с рационально-логическим анализом и с базовыми принципами нравственного поведения, столкнулись с сопротивлением со стороны чаньских проповедников и их последователей. Противостояние приняло характер

«полномасштабной религиозной контрверзы», «индийские учителя начали жаловаться королю, что китайские буддисты не учат тибетцев подлинному буддизму» [van Schaik 2011, p. 37]. Король был склонен принять сторону индийских пандита. Китайцы стали выражать протесты в экстремистских формах. Поэтому король и решил устроить официальный диспут – «великие дебаты в Самье». Вопреки сомнениям историков и буддологов относительно исторической реальности данного события, нет сомнения в его достоверности как «деисторизованного топоса» и как одного из самых важных локусов исторического сознания тибетского народа.

И с точки зрения теории, и с точки зрения практического преобразования, доктрина «постепенности» является выражением основополагающей философской доктрины буддизма – теории зависимого возникновения. Ошибочность *мгновенного пути*, как его проповедовал Хэшан, была далеко не очевидна в древнем Тибете, не очевидна она и сегодня. Поэтому в Тибете его взгляды были весьма популярны как на этапе раннего распространения буддизма, так и в более позднюю эпоху. Ибо привлекательна была идея достижения просветления без долгих усилий по очищению и накоплению заслуг и мудрости, без длительной и многотрудной работы по укрощению своего сознания, без основательного знакомства с буддийской философией и поэтапной медитации. Принципиальная ясность в теоретическое содержание дискуссий о разнице между *мгновенным* и *постепенным* путями была внесена значительно позже, также далеко не сразу была осознана необоснованность попыток достижения быстрых духовных реализаций посредством одной лишь *дхьяны*.

Внесению ясности в вопрос об аутентичном буддизме препятствовали также исторические фабрикация, авторами которых были чаньские адепты. И такого рода фабрикаций было значительное число [McRae 1986, p. 11]. «Современные ученые в Азии и на Западе предпринимают много усилий, чтобы отделить факты от вымыслов в истории чаньских школ эпохи Тан», – пишет В. Ададек [Adamek 2007, p. 3]. В качестве примера такого рода искаженного представления истории чань и буддизма в целом она приводит текст, являющийся, по мнению другого исследователя чань, наиболее грубой из всех фабрикаций, – текст ‘*Lidao fabao ji*’. Его название переводится на английский как ‘*Record of the Dharma Jewel Through the Generations*’ (‘*Записи Трех Драгоценностей, передаваемые сквозь поколения*’) [Ibid.]. Этот текст, считавшийся долгое время утерянным, был обнаружен в 1900 г. в тайной библиотеке в пещере Могао (Дуньхуан). В. Ададек в своей диссертации доказывает, что фабрикация, обнаруженные в ‘*Lidao fabao ji*’, не были простой неточностью в изложении истории чань. Поэтому, говоря о значении дуньхуанских текстов в деле пересмотра «великих дебатов в Самье», следует считаться с этими данными, которые говорят о том, что «альтернативная» история дискуссий индийских пандита с чаньскими проповедниками во многом является результатом фабрикаций со стороны последователей чань.

В отношении устранения ошибочных представлений о соотношении философии и медитации, *мгновенного* и *постепенного* путей особое значение для тибетцев имели приход Атиши (980–1053) в Тибет и появление трудов Цонкапы (1357–1419), а также личный пример их духовной практики. Тибетцы с помощью этих

великих личностей смогли упорядочить для себя философскую теорию и практику медитации как некую целостную систему Учения Будды, во-первых, основанную на подлинных Словах Будды и классических индийских текстах. Во-вторых, они смогли осознать, что все Слово Будды предназначено в правильной последовательности для индивидуальной практики каждого. Учение Lam rim выстраивает практику Дхармы так, что учитывает потенциал каждого практикующего и особенности его менталитета. Атиша и Цонкапа помогли тибетцам понять значение логического анализа и аналитической медитации, а также практики однонаправленной концентрации, довели до их сознания необходимость союза этих двух видов медитации – шаматхи (gzi gnas) и випашьяны (lhag mthong).

Шаматха – общая для буддистов и небуддистов практика умиротворения ума, имеет девять стадий, последовательная реализация которых дает практику полный контроль над собственным умом и возможность удерживать внимание произвольно долго на объекте сосредоточения. В индо-тибетском буддизме метод шаматхи используется с целью развития высшей мудрости прямого постижения пустоты, которая служит радикальным противоядием от неведения, корня сансары [см.: Геше Тинлей 2013б; Камалашила 2011; Adam 2006; The Dalai Lama 2001 и др.]. Реализация шаматхи служит основой обретения ясновидения и других общих (не собственно буддийских) духовных качеств, а также служит предпосылкой собственно буддийских достижений. Строго говоря, без достижения шаматхи, умиротворения ума не достичь реализаций и в базисных практиках Ламрима. В свою очередь, реализация шаматхи опирается на практику накопления заслуг и нравственную дисциплину. Что касается теории и методов шаматхи, то в тибетской устной традиции принято обучать слушателей на основе общей теории шаматхи, разделяемой с небуддистами, но, вместе с тем, в буддизме шаматха может выполняться как буддийская практика, если практикующий имеет соответствующую мотивацию. В техническом отношении шаматха, выполняемая как буддийская практика, опирается на ряд тонких в теоретическом отношении инструкций и опыт практической реализации, передаваемый по линии преемственности от Учителя ученикам.

Випашьяна – «сверхвидение», инсайт, прозрение в природу реальности, это второй вид медитации (первый – шаматха), а именно, тонкая аналитическая медитация, выполняемая на основе умиротворения ума. Випашьяна применяется во всех буддийских школах тхеравады и махаяны. В тибетском буддизме випашьяна практикуется с целью прямого постижения пустоты – абсолютной природы всех феноменов, их бессамостности.

Подходящим для Тибета оказалось индийское учение о *постепенном пути* просветления, сочетающем оба вида медитации. Учение, изложенное после диспута в Самье Камалашилой в '*Стадиях медитации*', оказалось, будучи организовано посредством системы Lam rim (и Ngags-rim), наиболее эффективным и безопасным путем буддизма. И обнаружилось, что «буддизм наилучшим образом соответствует психологии и мировосприятию тибетцев» [Кузьмин 2010, с. 134].

Диспут в Самье символизировал выбор Тибета в пользу связи тибетского буддизма с аутентичным буддизмом Индии, являющимся философски (с помощью доктрины мадхьямики) обоснованной системой поэтапного преобразования обыч-

ного существа в Будду. И в этом качестве *постепенный путь*, т. е. путь закономерной последовательной эволюции в направлении высшего просветления, превратился, особенно благодаря Атише и Цонкапе, в духовное основание и главное достояние тибетской цивилизации. Сознывая, что эта индийская по истокам аутентичная традиция презентации и практики Учения Будды стала решающим цивилизационным компонентом Тибета, буддийские иерархи Тибета проявляли иногда критический настрой в отношении тех учений, которые подозревались в китайском происхождении или влиянии. Так, известно, что Сакья Пандита (1181–1251) обвинял последователей дзогчен и махамудры за близость к учению Хэшана и даже написал большой критический текст под названием ‘*sDom gsum rab dbye*’ [Ruegg 2010, p. 263]. Но, очевидно, эта критика не была направлена против дзогчена и махамудры, в аутентичности коих в качестве буддийских учений нет сомнений, на взгляд великих тибетских мастеров прошлого и настоящего. Например, автор упоминавшегося выше дзогченевского трактата ‘*bSam gtan*’ однозначно пишет, что дзогчен и чань – это разные учения. Ведя критику «дзогчена китайского толка» (*rgya nag lugs kyis rdzog chen*) и «неомахамудры» (*da lta’i phyag chen*)⁶⁶, Сакья Пандита в действительности критиковал ошибочные интерпретации этих буддийских учений в духе китайских учений о «мгновенном» просветлении. Это не исключает, как говорилось выше, наличия в тибетском корпусе Дхармы Будды учений о «мгновенном» инсайте в абсолютную природу вещей, имеющем под собой прочный фундамент правильного философского воззрения и систематически осуществляемой медитации о пустоте.

Тибетские школы ньингма и дзогчен относятся к системам «быстрого» пути тантры, который сам является частью *постепенного пути*, но отличается от метода сутраяны. Верно, что метод сутраяны – это практики отречения и бодхичитты. Но отличие пути сутр от пути тантр заключается не в них. Отречение и бодхичитта и постижение пустоты – это базис ваджраяны. Главное отличие – в том, что на пути сутр метод и мудрость практикуются параллельно, а не в союзе: метод поддерживается и дополняется мудростью, а мудрость поддерживается и дополняется методом. В одном и том же сознании нет места одновременному присутствию метода и мудрости. Тантра использует практики тончайшего сознания – ясного света (*‘od gsal*) и тонкой энергии – иллюзорного тела (*sgyu-lus*) как неразрывный союз метода и мудрости в одном и том же сознании. За счет этого происходит ускоренное прохождение этапов пути и быстрое – даже в течение одной жизни или 12 лет интенсивной практики – «созревание» ментального потока и собирание причин, необходимых и достаточных для достижения состояния Будды.

Тем, кто не разбирается в доктринальных и технических тонкостях буддийской философии и тантры, тем более в философии мадхьямики-прасангики, трудно уловить отличие тибетского дзогчена и махамудры от учения Хэшана о *мгновен-*

⁶⁶ Критика Сакья Пандиты в отношении махамудры была направлена против учений Гампопы (1079–1153), касающихся формулировок махамудры в смысле, сближающем махамудру с учением Хэшана.

ном просветлении⁶⁷. Ибо для этого необходимо помимо адекватного понимания природы ума и теории пустоты преодолеть ошибочное – в абсолютистском и субстанциалистском смысле – понимание теории *татхагатаграбхи*, служащее доктринальной основой *мгновенного пути*. Философский смысл этой теории, ее различные интерпретации, а также ошибочные толкования я собираюсь подробно изложить в специальной монографии, посвященной философской компаративистике.

Диспуты в Самье, а также фигуры Атиши и Цонкапы связаны с той духовной особенностью Тибета, своеобразным консерватизмом, характерным для тибетцев стремлением к сохранению чистоты Учения, которую Ю. Н. Рерих назвал «тибетской реформацией» [1999, с. 112]. Еще в период раннего распространения, в 826 г., царем Ралпаченом была учреждена специальная Коллегия буддийского учения (bGom-ldan-'das-kyi 'dup-sa), которая занималась проверкой переводов буддийских текстов на тибетский язык и кодификацией языка Дхармы. То есть с самого проникновения буддизма в Тибет его лидеры «стремились построить Учение на прочном фундаменте» [там же]. Поэтому можно утверждать, что не столько политические соображения геополитического расположения Тибета между Индией и Китаем, сколько внутренняя духовная потребность в аутентичном буддизме, испытываемая тибетскими лидерами в пору активного укрепления основ своей цивилизации, привела к тому, что благодаря принципиальному духовному выбору, называемому «дебатами в Самье», в конечном счете именно традиция Lam rim стала базовой системой тибетского буддизма и всей культурной и социальной жизни Тибета. Будучи квинтэссенцией всего Учения Будды, она объединяет две восходящие к Будде линии преемственности Учения, проходящие через Асангу и Нагарджуна, и представляет собой союз философии и духовной практики, сутраяны и ваджраяны.

1.4. Феномен «китайского буддизма», или что случилось с буддизмом в Китае

1.4.1. Парадигмы объяснения трансформации буддизма в Китае: «сходство/синтез» и «конфронтация/адаптация» буддизма и китайской духовности

Что касается процессов рецепции буддизма в Китае вообще, существует обширная литература как в Китае, так и за его пределами⁶⁸, причем, по мнению некоторых российских синологов, китайские исследования количественно и качественно превосходят исследования, выполненные зарубежными учеными [Чебунин

⁶⁷ Для учения Хэшана было характерно отрицание любых концептов как препятствий к обнаружению природы Будды в себе, а также необходимости очистительных и накопительных практик сутраяны и парамитаяны.

⁶⁸ Библиографию работ, посвященных обсуждению темы «Как буддизм стал китайским» см.: [Pachow 1980; Tan 2008]. Более полный список работ см. на сайте: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-FOCR/jc26894.htm>. Электронная база источников для изучения китайских религий: <http://international.uiowa.edu/centers/caps/documents/SchutterSecularsources.pdf>.

2009, с. 5]. Не будучи синологом, я ни в коей мере не претендую сказать новое слово в изучении истории буддизма в Китае. Моя задача заключается в том, чтобы, опираясь на переводы китайских источников и авторитетные синологические исследования, выявить те моменты китайской адаптации буддизма, которые в главном принципиально отличают процессы усвоения буддизма тибетцами от того, как он был воспринят китайцами. Напомню, что я стремлюсь объяснить, по каким причинам тибетские лидеры отвергли китайский буддизм как стратегию духовного развития. Важно на исторических фактах увидеть и объяснить дивергентность индийского и китайского путей буддизма. Таким образом, будучи подчинен указанным задачам, представленный в данном разделе анализ ассимиляции буддизма в Китае не рассчитан на изображение целостной и всесторонней картины усвоения буддизма китайцами. Это не историко-философский и не историко-культурный анализ – такого рода исследование предполагало бы изучение всего многообразия историко-культурных деталей проникновения буддизма в Китай, всех уровней его диффузии в китайское общественное сознание и особенностей рецепции индийского буддизма в рамках каждой китайской школы, их доктринальных различий, взаимодействия и эволюции в направлении чань. Это, безусловно, было бы весьма полезно для сравнительного философского исследования тибетского и китайского буддизма. Однако в рамках данной части монографии главный интерес сравнительного анализа относится к пониманию специфики тех главных цивилизационных и духовных, объективных и субъективных факторов, которые определили расхождение тибетской и китайской традиций буддизма и обусловили их различия в презентации буддийской философии, теоретическом содержании Дхармы и созерцательной практике. Поэтому, обращаясь к процессам проникновения буддизма из Индии в Китай и дальнейшего формирования китайского буддизма, я буду использовать историческую конкретику не во всей полноте исторического многообразия и диверсификации, а в той мере, в какой это необходимо в целях собственного исследования. Я вынуждена отвлечься от рассмотрения разнообразных моментов влияния буддизма на китайскую цивилизацию, форм его диффузии и инкорпорирования в китайскую религию и философию.

Диффузия буддизма в Китае носила многоуровневый характер, хотя в целом была бессистемной, как подчеркивает во *‘Введении в буддологию’* известный российский синолог и исследователь китайского буддизма Е. А. Торчинов [2000, с. 178]. Однако, по данным синологии, можно выделить низший уровень буддийской диффузии в китайскую цивилизацию и уровни более высокие. На низшем уровне это было проникновение элементов буддизма в китайскую народную религию и культуру [Ермаков 1994]. Формирование даосско-буддийского культа началось при королевском дворе в эпоху Поздняя Хань [Zürcher 2010]. Примерно в это же время наблюдается превращение буддийских тем в часть китайского религиозного учения [Liebenthal 1952; Zürcher 2010]. Говоря о более высоких уровнях диффузии буддизма, синологи имеют в виду появление китайской буддийской литературы и философии. Однако здесь также различаются уровни «субэлитной» и «элитной» литературы.

На самом раннем этапе проникновения буддизма в Китай появилось огромное количество анонимной буддийской литературы, которая квалифицируется как «суб-элитная», поскольку большей частью это очень короткие тексты, предназначенные для публики, у которой нет интереса к схоластическим спекуляциям или выработке классификаций феноменов, как в литературе ‘*Праджняпарамиты*’. Большинство этих текстов представляли собой сильно укороченные и вольно изложенные сутры, взятые из ‘*Агам*’⁶⁹, или истории типа ‘*Джатака*’⁷⁰ или ‘*Авадана*’⁷¹, дидактические повествования, рассказы о буддийских реликвиях и чудесах, демонологии и пророческих снах. Когда знаменитый Дао Ань (314–385) составил в 374 г. свой ‘*Zongli zhongjin mulu*’ (самую раннюю дошедшую до нас библиографию китайских буддийских текстов), общее число описанных в ней анонимных текстов вдвое превышало численность авторских переводов. Более 90 % этих анонимных текстов было утеряно. Около сотни анонимных переводов включено в китайский буддийский канон. Примечательно, что хинаянские тексты в библиографии Дао Аня абсолютно перевешивали над махаянскими [Zürcher 2010, p. 9].

Из множества исторических деталей предстоит выделить те главные моменты, в силу которых буддизм, после того как пришел в Китай, сделался здесь *китайским* буддизмом. И здесь интерес представляют факторы, которые определили специфику китайского буддизма в том виде, в каком он сложился к VIII–IX вв., то есть ко времени, когда его представители стали вести активную деятельность в Тибете. Не имея возможности ознакомиться со всеми из обширного множества посвященных изучению китайского буддизма работ, я буду опираться на синологические исследования наиболее репрезентативные и авторитетные, которые способствуют нашему пониманию ранней истории китайского буддизма и его специфики. Это работы, отражающие общий уровень мировой и российской синологии в области изучения истории буддизма. При этом важно, что эти базовые для нас синологические труды имеют в то же время большое источниковедческое значение. Помимо работ Т. Д. Судзуки, большей частью имеющих спекулятивно-философский характер, но впервые привлечших внимание Запада к дальневосточному буддизму, принципиальное значение в названных целях имеют труды зарубежных и российских сиологов Э. Цурхера, П. Демевилля, Р. Х. Робинсона, В. Либенталя, Г. Дюмулена, К. Чена, В. Лай, А. Райта, Д. Рейнолдса, Э. Бревстера, Дж. Ф. Роккасальво, Дж. Силка, Р. Шарфа, В. П. Васильева, Н. В. Абаева, Л.С. Васильева, М. Е. Ермакова, Е. А. Торчинова, Л. Е. Янгутова и др. На содержащийся в них конкретный исторический материал, проливающий свет на специфику китайской ас-

⁶⁹ Агамы в буддизме – это коллекции раннебуддийских текстов. Пять *агам* вместе образуют *Сутра-питаку* ранних школ буддизма. Наиболее полная коллекция *агам* сохранилась в китайских переводах, частично *агамы* сохранились на санскрите и тибетском. В Палийском каноне вместо термина *агама* используется термин *никая*.

⁷⁰ *Джатака* – это жанр древнеиндийской литературы, в котором излагались истории о перерождениях Будды.

⁷¹ Один из жанров буддийской художественной литературы, представляющий собой повесть нравоучительного содержания.

симиляции буддизма, а также на их обоснованные выводы об особенностях китайского «принятия» буддизма я и буду главным образом ниже ссылаться, пытаюсь разобраться, чем было обусловлено дивергентное развитие тибетского и китайского буддизма и в чем содержательно это проявлялось.

Ученые, изучавшие процессы распространения буддизма в Китае, сходятся во мнении о том, что буддизм здесь получил сильное видоизменение в сравнении с оригинальным индийским вариантом из-за того, что встретился с огромными духовными и культурными препятствиями. Вообще буддизм, пересекая государственные и культурные границы в пространстве межкультурных взаимодействий Индии, Китая и Центральной Азии, в каждом новом регионе не мог не видоизменяться в той или иной степени. Адаптация буддизма к местным условиям в разных регионах за пределами Индии получила отражение в научной литературе [Жуковская 1977; Галданова 1983; Герасимова 1989; Gombrich 1996, 2006; McRae 1999, 2010, 2012; Neirman 2007; Robinson 1967; Zürcher 1959, 2012 и др.]. Но в Китае эти изменения были беспрецедентно велики. По мнению Э. Цурхера, автора до сих пор не утратившего своего научного значения фундаментального исследования о буддийском «завоевании» Китая, тема распространения буддизма через границы применительно к Китаю должна формулироваться как вопрос «Что случилось с буддизмом в Китае, после того как он проник сюда?» [Zürcher 2012, p. 1].

Мнения синологов относительно процессов адаптации буддизма в Китае можно свести к единодушному признанию того, что буддизм в условиях Китая очень сильно изменился в сравнении с «материнской» традицией. В целом правомерно говорить о «китаизации» буддизма в Восточной Азии. Но проблема заключается в том, чтобы объяснить характер «китаизации» и степень отличия буддизма в Китае от индийского буддизма. А это поможет нам понять также масштабы различий между тибетским и китайским буддизмом.

Что касается китайских исследователей буддизма, то точка зрения Ху Ши, чья полемика с Судзуки имела большой резонанс в мире, является, по-видимому, симптоматичной для общей тенденции китайской историографии рассматривать историю буддизма как органическую часть всеобщей китайской истории и культуры. Для них, похоже, не было проблемы аутентичности китайского буддизма. В силу традиционного китайского менталитета им представляется вполне естественным, что это был *китайский* буддизм. Но сегодня китайские и западные ученые нового поколения инициируют и углубляют осознание проблематичности трансмиссии буддизма в Китае и ставят вопросы о характере межкультурных контактов в раннесредневековом Китае [Chan 1958, 1964; Holt 1995; Weirong 2007; McRae 1999, 2010, 2012; Neirman 2007; Zhihua 2009; Bumbacher 2007; Tan 2008]⁷².

Если обратиться к российским работам в области китайского буддизма (В. П. Васильев, Л. С. Васильев, М. Е. Ермаков, А. С. Мартынов, В. В. Малявин, Е. А. Торчинов, Л. Е. Янгутов, А. В. Чебунин и др.), то позиции ученых относительно специфики распространения буддизма в Китае можно свести к общему

⁷² С зарубежными публикациями по теме адаптации и трансформации буддизма можно ознакомиться по: [Tan 2008].

мнению, что здесь произошел синтез буддизма и китайской духовности. Эту позицию я условно называю парадигмой «сходства/синтеза». Конечно, тем самым подходы российских синологов, свойственная им аналитическая диалектика в значительной степени схематизируются и упрощаются. В данном случае для меня имеет значение, что хотя синологи обращают внимание на то, что буддийские идеи очень сильно отличались от традиционных китайских представлений – как философских, так и религиозных, вместе с тем в большинстве своем они акцентируют культурный синтез – индийской и китайской культур, который произошел в результате усвоения китайцами буддизма. Так, Е. А. Торчинов писал, что китайский буддизм сформировался как «своеобразный продукт синтеза китайской и индийской культур (последнюю и представлял буддизм в Китае)» [2000, с. 169]. Л. Е. Янгутов также считает, что школы китайского буддизма «представляют собой своеобразный синтез индийских и традиционно китайских взглядов на мир» [1982, с. 5]. Правда, следовало бы уточнить, что на самом деле речь идет о синтезе не индийской и китайской культур, а именно буддизма и древней китайской культуры. Ибо, во-первых, Учение Будды не является национальным индийским учением, а имеет универсальный – планетарный и даже вселенский характер; во-вторых, в процессе распространения буддизма в Китае приняли участие буддийские проповедники из многих регионов, не только Индии. Поэтому трудно согласиться с тем, что специфика феномена «китайский буддизм» была детерминирована, главным образом, синтезом культур Индии и Китая. То, что произошло с буддизмом в Китае, не сводится также к межкультурному взаимодействию Китая и тех пятнадцати регионов, из которых прибывали в раннесредневековый Китай буддийские миссионеры. Хотя, безусловно, для понимания всей сложной картины формирования китайского буддизма все эти исторические контакты очень важны.

Российские синологи, отмечая всю сложность взаимодействия буддизма с китайской традицией, при объяснении истоков китайского буддизма выдвигают на первый план идею адаптации буддизма через культурный синтез. При этом никто не отрицает факт «китаизации» буддизма в Среднем государстве. Да и китайские исследователи тоже говорят о «китаизации» буддизма в Китае (*чжунгохуа*) [см.: Тан 2008].

Говоря о «китаизации», российские ученые подчеркивают очень умелое усвоение буддизма китайцами через использование традиционных китайских паттернов в целях адаптации буддизма к китайскому менталитету. Более того, они признают в определенном смысле сходство буддизма и традиционной китайской духовности. Так, Л. Е. Янгутов считает, что «необходимо говорить не столько о схожести двух учений, обнаруженной в момент их первых непосредственных контактов, сколько о схожести мировосприятия китайцев, воспитанных на древних трактатах, с мировосприятием буддийского миссионера, хорошо знакомого с истинным содержанием индийских сутр» [2007, с. 75]. Именно эта «схожесть мировосприятий» и позволила, по мнению российского синоведа, первым переводчикам буддийской литературы обратиться к даосским понятиям и терминологии для перевода буддийских текстов на китайский язык.

В зарубежной синологии, обсуждая, что «случилось» с буддизмом в Китае, пишут о «синификации», или «синизации» – «китаизации» буддизма, подчеркивая его сильную трансформацию. Более того, сравнительно недавно Роберт Шарф поднял вопрос об уместности применения понятия «синификация» («sinification») в связи с обсуждением китайских интерпретаций буддийских текстов в Восточной Азии. Дело в том, что, согласно Шарфу, трансмиссия буддизма в средневековом Китае уже в момент встречи с китайским сознанием была «синифицированной» традицией, поскольку передача шла через китайский язык. Он категорически не согласен, что имел место какой-то реальный диалог между Индией и Китаем как «дискретными культурными традициями», и доказывает, что из-за лингвистического релятивизма китайские буддисты никогда не были способны понять индийский контекст буддийских трудов через китайские переводы [Sharf 2002, p. 18, 21]. Но, надо полагать, дело было не только в лингвистическом релятивизме.

Буддологи, которые пишут о «китаизации» буддизма, подчеркивают чужеродность буддизма древней китайской цивилизации и факт конфронтации культур при проникновении буддизма в Китай. Многие ученые отмечают факт чуждости буддизма китайскому мировосприятию на богатом конкретно-историческом материале. Поэтому наряду с парадигмой «сходства/синтеза» можно выделить среди синологических подходов также представление о «конфронтации/адаптации» в качестве парадигмы объяснения «китаизации» буддизма. Этой объяснительной схемы интерпретации того, что случилось с буддизмом в Китае, придерживались, в частности, Э. Цурхер, В. Либенталь, Д. Т. Судзуки. О конфликте, имевшемся между буддизмом и автохтонными китайскими идеологиями, писал Р. Мэтью [Mather 1955–1956; 1973].

Парадигма «конфликт/адаптация», думается, способна лучше объяснить, почему и как буддизм настолько сильно трансформировался в Китае, что стал очень сильно отличаться как от индийской его традиции, так и от тибетской. Дело в том, что традиционная китайская духовность, прежде всего даосизм и конфуцианство, а также народные верования и сам китайский менталитет и картина мира, устоявшиеся культурные стереотипы китайской цивилизации – многое в Китае *воспринимало* усвоению буддизма, принесенного индийскими пандитами и миссионерами со всего буддийского мира. Буддизм был философским мировоззрением, типом духовности, моралью и образом жизни, совершенно чуждым китайской культуре. В ходе описания процессов адаптации буддизма к культурным условиям Китая большинство сиологов подчеркивают в качестве главной особенности этих процессов то, что буддизм очень сильно отличался от китайской духовной культуры. Одним из первых языком современной философии о чань/дзэн и общих особенностях китайского менталитета, повлиявших на восприятие буддизма китайцами, писал известный японский философ и буддолог Д. Т. Судзуки. В частности, он был первым, кто подчеркнул, что индийский буддизм с характерным для него развитым логико-философским дискурсом был чужд китайскому сознанию и противоречил китайскому практицизму. Буддизм «в индийских одеждах» не воспринимался китайским сознанием в силу специфических особенностей китайского мен-

талитета. Он смог адаптироваться к китайской цивилизации только в форме чань⁷³. Последний, «без сомнения, является оригинальным продуктом китайского ума», – писал Судзуки. Он считал, что уже учение Хуйнэна (638–713)⁷⁴ «было не индийским, но полностью китайским» [Судзуки 2002, с. 49]. То же самое было отмечено российскими синологами Н. В. Абаевым и Е. А. Торчиновым. Хотя в своей общей позиции по вопросу о характере адаптации буддизма к китайским реалиям Е. А. Торчинов сближается со сторонниками парадигмы «сходства/синтеза», он признает, что в лице буддизма Китай впервые столкнулся с мировоззрением, «принципиально чуждым ему по своим основным характеристикам и ценностным ориентациям» [Торчинов 2000]. Как и Судзуки, Е. А. Торчинов с достаточным основанием утверждает, что по мере проникновения в Китай буддизм, все больше адаптируясь к китайской цивилизации, превращался здесь в китайский буддизм. То, что буддизм в Китае и китайский буддизм – это далеко не одно и то же, признает и другой отечественный исследователь истории китайского буддизма Л. Е. Янгутов. В том, что китайский буддизм – это буддизм, сильно модифицированный в условиях Китая и отличающийся от индийского буддизма, – у сиологов нет сомнений. Для моего исследования существенно то, что буддизм оказался, по словам Е. А. Торчинова, настолько чужд Китаю, что китайскому буддизму пришлось «нести в себе» и те аспекты китайской культуры», которые «к собственно буддизму непосредственного отношения не имели» [там же]. Поэтому процессы культурного обмена и синтеза, естественные на всем пространстве межкультурных контактов и взаимодействия разных цивилизаций, в случае проникновения буддизма в Китай имели гораздо более сложную и противоречивую природу.

Судя по историческим данным, действительно есть основания для того, чтобы говорить об этом взаимодействии в ряде аспектов как о конфликте. В предисловии к третьему изданию книги Э. Цурхера Стивен Ф. Тайзер употребляет выражение «конфронтация культур» применительно к процессам адаптации буддизма в Китае [Zurcher 2007, р. xiii]. Понятие С. Хантингтона о конфликте цивилизаций, введенное им для анализа современной ситуации в мире [Huntington 1993, 1996], можно, по-видимому, отнести к тому древнему и раннесредневековому периоду мировой истории, когда буддизм стал распространяться в Китае. Возможно, не сходство буддийской и традиционной китайской духовности и межкультурный синтез, а скорее их исходная несовместимость, сознание чужеродности буддизма и его конфликт с традиционной китайской духовностью определяли особенности исторической адаптации буддизма к условиям Китая.

Иначе говоря, предпринимаемое в рамках парадигмы «сходства/синтеза» объяснение того, что случилось с буддизмом в Китае, – феномена «китаизации» буддизма, – не позволяет, на наш взгляд, увидеть в полной мере противоречивость процессов распространения буддизма в Китае и становления китайского буддизма.

⁷³ Кит. *чань* (яп. *дзэн*), сокращение от *чань-на*, транслитерации санскритского термина *дхьяна*, или палийского *дхьяна*, означающего «медитация».

⁷⁴ Хуэйцзэн (Хойнэн) – шестой общий патриарх школы чань и основатель южной школы чань, проповедовавшей теорию *внезапного* просветления.

Впрочем, и парадигма «синтеза», и парадигма «конфронтации» признают сильную китаизацию буддизма. Но, в отличие от первой, вторая позволяет заострить проблему аутентичности китайского буддизма. В рамках первой парадигмы принято считать, что для передачи новых философских идей и практик, какими явились для китайцев буддийские концепции и методы поведения и созерцания, китайцы использовали «старые формы, «втискивая» в традиционные понятия и категории новое содержание». Л. Е. Янгутов считает это «тонкими приемами и методами» китайской философии, «одной из самых характерных особенностей» которой он называет ее консервативность и традиционность, обеспечивающие «высокую степень преемственности: обсуждение одних и тех же проблем, использование одних и тех же категорий на протяжении многих веков» [2007, с. 69].

Как уже было сказано, схема «конфронтация/адаптация» применительно к содержанию буддийской философии позволяет объяснить, почему в процессе распространения из Индии в Китай она подверглась очень значительной трансформации. Например, в статье Линды Б. Холт [Holt 1995] причины изменений в буддийской философии, сделанных китайцами, усматриваются в ряде различий, имеющих между индийской и китайской культурой, а также в самих способах мышления. Эти глубокие различия, по мысли исследовательницы, обусловили то, что китайцы по-своему интерпретировали буддийские идеи и символы – так, что их интерпретация изменила некоторые базовые концепции буддизма.

С моей точки зрения, столь значительная трансформация буддизма в Китае коренилась не только и даже не столько в различиях национальных типов мышления индийцев и китайцев, сколько в том глубоком противоречии, в которое вступила буддийская философия с традиционным китайским мировоззрением и основными чертами китайской ментальности, которое свидетельствует о межцивилизационном конфликте, разрешением которого и стало появление *китайского* буддизма. Таких конфликтных противоречий не было в Тибете и монгольском мире в ходе проникновения туда буддизма. В отличие от современных, этот конфликт проявился не столько в социально-политической, сколько в мировоззренческой, философской и культурной сфере.

Китайский буддизм – это феномен китайской духовности и культуры, очень сильно отличающийся от буддизма в его «материнской» форме и в формате тибетской традиции. В связи с конфликтом цивилизаций нас интересует, какова была трансформация, происшедшая в Китае с буддизмом в ситуации конфликта и необходимости его адаптации. В этой ретроспективе трудно удовлетвориться подчеркиваемой российскими синологами констатацией, что китайский буддизм является результатом межкультурного взаимодействия и синтеза. Ведь важно понять, что же случилось с буддизмом в Китае и почему китайский вариант буддизма оказался отвергнутым тибетцами. Понятно, что иноземное учение в условиях высокой степени развития китайской цивилизации, устойчивости традиционного мировоззрения и культуры Китая не могло прижиться без его сильной модификации. Однако в процессе «прививания» буддизма к дереву китайского мировоззрения не столько буддизм повлиял на него, сколько последнее – на буддизм.

Всестороннее фундаментальное исследование, выполненное Э. Цурхером в отношении исторических фактов и деталей проникновения буддизма в Китай, позволяет ему заключить, что «культурная трансплантация» буддизма на китайскую духовную почву ни в коей степени не повлияла на «официальную» китайскую картину мира [Zürcher 2007, p. xi]. Как тогда возникла «китайская буддийская субкультура», которая начала формироваться с начала IV в.? Как это стало возможным, и какова была степень модификации буддизма в формате «китайского буддизма»? Каковы были те трансформации, благодаря которым буддизм в Китае обрел свою нишу и смог оказывать влияние на общественную жизнь в качестве органического элемента китайской цивилизации, взаимодействуя в некоем духовном синкретизме с даосизмом и конфуцианством? Вопрос о степени трансформации буддизма в Китае в особенности актуален с точки зрения понимания причин, по которым тибетские лидеры сделали выбор не в пользу китайского буддизма. Ибо, на наш взгляд, именно эти изменения в буддийской доктрине и созерцательной практике сыграли решающую роль в их восприятии китайского буддизма как искажения «материнского» буддизма. Ответ на него важен и для понимания степени отличия индо-тибетской (тибето-монгольской) традиции буддизма от его китайской (дальневосточной) версии, а также для понимания сущности буддизма и особенностей его распространения в современном мире.

Итак, в чем проявилась конфронтация буддийской и китайской культур, и что произошло с буддизмом в этой ситуации? Ведь то, что случилось с буддизмом, и привело к появлению «китайского буддизма». Для понимания природы этого феномена отнюдь не достаточно простой ссылки на утверждения синологов о смешении буддизма с традиционной китайской культурой. Необходимо внимательно изучить, в чем именно заключалась чуждость буддизма китайской духовности и китайскому менталитету и, прежде всего, в чем сами китайцы усматривали чуждость буддизма. Иначе говоря, в чем заключалась «конфронтация культур», ставшая одним из важнейших факторов значительного изменения содержания буддийского учения и методов религиозной практики в Китае.

С этой позиции особый интерес представляет уже упомянутая выше точка зрения Д. Т. Судзуки. В своих *‘Очерках о дзэн-буддизме’* Судзуки пишет о тех особенностях китайской ассимиляции буддизма, которые были обусловлены спецификой китайского менталитета. По его мнению, «китайское сознание не дотягивало до уровня индийского» [2002, с. 124]. До встречи с буддизмом китайцы «не имели никакой интеллектуальной системы, достойной внимания, за исключением этики» [там же]. Здесь китайцы ничего не могли почерпнуть для себя из Индии. В этике они чувствовали свое превосходство. По словам Судзуки, смелость и тонкость махаянской философии ошеломили китайцев. Китайцы испытали культурный шок. Правда, Судзуки не объясняет, почему все же китайцы в этой ситуации проявили большой интерес к буддизму, и по какой причине, когда появились первые переводы махаянских текстов, выполненные индийскими и китайскими учеными, «китайский ум был вовлечен в исследование области, куда он доселе не углублялся» [там же, с. 125].

Именно в силу названных паттернов китайского менталитета едва ли не главным препятствием на пути усвоения буддизма китайцами стала философская глубина махаяны. Поэтому процесс распространения буддизма в Китае протекал во многом как попытка интеллектуальной ассимиляции махаянской философии. При этом ранние китайские буддисты встретились с рядом доктринальных сложностей, которые, вообще говоря, с трудом поддаются (или, скорее, не поддаются) пониманию начинающих буддистов. Тем более что учения, излагаемые в переведенных текстах, были не только глубокими и сложными, но и, по видимости, даже противоречили друг другу. Для того чтобы разобраться в путанице, ученые должны были, как справедливо полагает Судзуки, погрузиться в глубины буддийской философии и провести критический анализ, чего не приходится ожидать от начинающих буддистов с присущим им благоговейным энтузиазмом веры неопитов. Поэтому, не будучи в состоянии выполнить критическую работу, которая необходима для аутентичного восприятия буддизма, китайские буддисты, по словам Судзуки, «должны были выработать систему примирения разных доктрин, излагавшихся в писаниях», и эти усилия «привели к появлению того, что носит имя китайского буддизма» [Судзуки 2002, с. 125]. А это и есть, согласно Судзуки, чань /дзэн. Здесь форма выражения буддизма стала «целиком китайской». Для этой традиции характерно полное пренебрежение к интеллектуальной стороне буддизма и одностороннее увлечение дхьяной. Правда, справедливости ради следует заметить, что полное пренебрежение философской, рационально-логической стороной буддизма и одностороннее увлечение безобъектной медитацией как методом достижения просветления стало характерным для чаньской традиции со времени южной школы чань, основанной Хуэйцзэном [см.: Маслов 2004; Дюмулен 1994, 2003; Торчинов 2002].

О том, что, несмотря на принятие махаянского учения о глубинной мудрости, философская систематизация школы мадхьямиков оставалась чуждой китайскому сознанию, писал и Г. Дюмулен в своих работах, богатых источниковедческим материалом по ранней истории буддизма в Китае [Дюмулен 1994, с. 77; 2003]. С «материнским», индийским буддизмом оставалась еще связь по линии традиционной буддийской метафизики у Бодхидхармы (умер в 528 г.), который посеял семена чань /дзэн в духовную почву Китая. Но уже у Хуэйцзэна (637–713), шестого патриарха после Бодхидхармы, который считается подлинным основателем чань /дзэн, общим с индийским буддизмом оставался, по выражению Судзуки, лишь «дух дзэн». Дух дзэн, или опыт просветления, по мнению японского ученого, был передан в неприкосновенности от Будды. Именно благодаря этому, как он утверждает, чань/дзэн является продолжением индийского буддизма [Судзуки 2002, с. 127]. Чань, по его мнению, есть такая форма выражения буддизма, в которой китайцы усвоили опыт просветления тем единственным путем, который был доступен их практическому уму – «в китайском облачении, которое подходило бы к их способу чувствования и мышления» [там же, с. 124]. «Китайское облачение» – это, прежде всего, использование даосских понятий, таких как «недеяние», и придание особого значения молчанию Будды.

Согласно «Очеркам...» Судзуки, складывается впечатление, что китайцы, потерпев неудачу в попытках интеллектуального освоения буддизма, были просто вынуждены принять теорию *мгновенного* просветления, чтобы обосновать и использовать практическую сторону буддизма, привлекательную для них идею сознания Будды, присутствующего во всех существах⁷⁵. А для передачи «опыта просветления» они, за неспособностью к усвоению философского инструментария буддизма, прибегли к помощи даосской философии.

Однако, несмотря на некоторые очень точные попадания в специфику китайского буддизма в его отличии от оригинала, в позиции Судзуки имеются и серьезные неувязки. Сама его мысль о том, что китайский буддизм получил непосредственно от Будды подлинный опыт просветления, который продолжает даосскими средствами передаваться адептам чань, представляется весьма спорной и едва ли приемлемой с позиций академической науки. Здесь напрашивается некоторая аналогия с неоднократно прозвучавшим в публичных речах и отраженным в печати утверждением нынешнего главы Буддийской традиционной сангхи России Пандито Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева о том, что бурятские буддисты «напрямую» получили линию передачи Учения со времен самого Будды Шакьямуни, минуя исторические линии преемственности, включающие тибетских и монгольских мастеров. Такого рода утверждение служит главным аргументом его обоснования автономного «бурятского буддизма». Очевидно, Судзуки, возводя истоки трансмиссии чань к опыту просветления самого Будды, тоже вольно или невольно пытался доказать, что чань как выражение *китайского буддизма*, будучи национальной китайской формой буддизма, независим от индийской традиции, в которой философский дискурс имеет решающее значение для созерцательной практики.

Судзуки выводит феномен чань за пределы пространства и времени, а его научный анализ переходит без какого-либо рационального обоснования в область мистических объяснений, безусловно, в этом виде неприемлемых для современной науки. Согласно Судзуки, чань как китайская форма буддизма является, тем не менее, продолжением индийского буддизма в весьма специфическом смысле. Основанием преемственности объявляется мистическая трансмиссия опыта просветления Будды. В действительности вопрос об опыте просветления и характере его трансмиссии, как и значении мистических – на самом деле, очень тонких причинных – механизмов этой передачи есть весьма серьезный предмет, еще не получивший освещения в академической науке, за исключением недавней серьезной работы Венди Л. Ададек '*Мистика трансмиссии: о ранней истории чань и ее контексте*' [Adamek 2007]. Исследования Ададек и МакРае, обнаружившие факт существ-

⁷⁵ Судзуки не объясняет, почему эта идея оказалась привлекательной для китайцев, к тому времени имевших даосизм, успевший превратиться в их национальную религию [Торчинов 1993]. Возможно, в сравнении с даосской идеей спасения, которое не гарантировано для всех, буддийская сотериология действительно была более привлекательной. К тому же, как считают синологи, именно махаянская сотериология оказалась более предпочтительной, нежели хинаянская, представляющая более узкий путь спасения [Торчинов 2002; Янгутов 2007].

вования исторических фабрикаций, созданных адептами чань в целях обоснования аутентичной трансмиссии Учения Будды в Китае, говорят о том, что духовная трансмиссия чань является большой проблемой, дошедшей до сегодняшних дней и превратившейся для последователей дальневосточного буддизма в кризис смысла духовной трансмиссии.

Здесь следует заметить, что, вообще говоря, далеко не все в процессах передачи Дхармы Будды человечеству объяснимо теми рационально-логическими средствами, которыми располагает современная наука, выросшая в лоне западной ментальности и имеющая соответствующие границы в понимании природы реальности и механизмов причинности. Как будет показано далее, обоснование аутентичности махаяны и непрерывности линии передачи Дхармы в махаянской традиции предполагает расширение пространственно-временных представлений в сравнении с классическими и обыденными. Так что сам по себе факт наличия временного разрыва между Буддой и чаньскими патриархами не доказывает ничего в том, что касается подлинности или неподлинности китайской традиции буддизма. Аналогичным образом можно сказать в отношении парадоксального заявления Пандито Хамбо-ламы Д. Аюшеева о том, что бурятские буддисты получили передачу Учения Будды непосредственно от одного из архатов Будды⁷⁶. Утверждая, что Дамба-Доржи Заяев (1711–1776), основоположник бурятской традиции буддизма и I Пандито Хамбо-лама России (1764–1776), в своем втором воплощении получил передачу Учения лично от Будды Шакьямуни, Д. Аюшеев отказывается, в сущности, признавать решающую роль Тибета в трансмиссии буддизма в России. Что касается мистического способа обоснования непрерывной передачи Учения от Будды бурятским буддистам, он был провозглашен Хамбо-ламой Д. Аюшеевым ради утверждения автокефального статуса буддизма в России. Связанный с этим способом обоснования самостоятельности буддийской «церкви» временной разрыв, имеющийся между тем архатом, чьим воплощением является, согласно представлениям бурятских буддистов, Дамба-Доржи Заяев, и самим I Пандито Хамбо-ламой, еще не является доказательством отсутствия непрерывной линии передачи от самого Будды. В этом смысле мистика трансмиссии, характерная для китайской традиции чань, в принципе не отличается от мистики трансмиссии «бурятского буддизма», о которой только что шла речь. Там и тут – временной разрыв между Буддой и патриархами чань и бурятскими Пандито Хамбо-ламами.

Как уже говорилось, сам по себе временной разрыв, имеющийся между Буддой и позднейшими носителями Дхармы, еще ничего не доказывает. Между Буддой и основоположниками махаяны, Асангой и Нагарджуной, тоже имелся временной разрыв. Но есть нечто, что принципиально отличает ситуацию с махаяной

⁷⁶ На сайте www.savetibet.ru см. интервью Пандито Хамбо-ламы Д. Аюшеева, размещенное 26 марта 2008 под названием «Буряты получили буддизм не из Тибета – хамбо-лама Бурятии Дамба Аюшеев», где он, в частности, сказал: «Буряты получили буддизм от Дамба-Доржи Заяева, а он, в свою очередь, получил его в первом своем рождении от Будды Кашьяпы, а во втором – от Будды Шакьямуни! Запомните это». – <http://savetibet.ru/2008/03/26/ayusheev.html>.

от ситуации китайской чань и «бурятского буддизма». В случае махаяны на самом деле временной разрыв был только с ограниченной точки зрения, характерной для обыденных понятий о пространстве и времени. С точки же зрения буддийской философии⁷⁷ такого разрыва не было, и трансмиссия махаяны происходила на самом деле по линии непрерывной линии преемственности Асанге и Нагарджуне от Будды *при посредничестве великих бодхисаттв Майтреи и Манджушри* [см.: Dalai Lama 2005]. Поэтому с философских позиций высших буддийских школ нет сомнений в непрерывности и аутентичности трансмиссии махаяны. В отношении махаяны в Индии и Тибете верно, что и в историческом, и в метафизическом смысле она транслировалась по непрерывным линиям передачи. И это доказывается рационально-логическими средствами, принятыми в буддийской философии и не противоречащими научной рациональности, что трансмиссия махаяны в Индии и Тибете происходила из подлинного источника – самого Будды.

Но этого нельзя установить рационально-логическими средствами науки и буддийской философии в отношении чань и «бурятского буддизма»⁷⁸. Что касается чаньской трансмиссии, то здесь показательна полемика, имевшая место в среде исследователей истории чань между Судзуки и китайским историком и философом Ху Ши (1891–1962), который был резко не согласен с идеями Судзуки о принципиальной несводимости дзэн к философской системе, о внеисторичности и невыразимости «духа дзэн». Ху Ши рассматривал чань как часть истории китайского буддизма, а сам китайский буддизм, в свою очередь, как составную часть общей религиозной истории Китая. По его мнению, чань необходимо понимать лишь в контексте исторических корней и предпосылок. Судзуки в ответ подчеркивал, что учение не вписывается в рамки пространственно-временных понятий и поэтому не может быть предметом исторического исследования. Г. Дюмулен, оценивая значение этой дискуссии для буддологии, пишет, что положение Судзуки о внеисторичности дзэн не получило в научной среде полного признания. Историческое исследование для изучения дзэн все же играет важную роль. Но многие ученые сошлись во мнении, что религиозный опыт, особенно «когда речь идет о более возвышенных, трансцендентных сферах, лежит за пределами метафизических понятий, и его невозможно полностью выявить из исторической перспективы» [Дюмулен 1994, с. 8].

Согласившись с тем, что религиозный опыт вообще и в том числе опыт буддийской духовности невозможно уложить полностью в рационализованные схемы и понятия, вместе с тем следует заметить, что передача Дхармы, безусловно имеющая свои аспекты, не вполне поддающиеся рационально-логическому объяснению, тем не менее обязательно происходит по линии непосредственной связи учитель – ученик. Так что одним из критериев аутентичности буддийских учений, принятых в буддийской классике Индии и Тибета, является наличие принципиальной возможности проследить преемственность учителей и учеников Дхармы

⁷⁷ Подразумевается махаянская философия.

⁷⁸ Здесь речь идет о «бурятском буддизме» в том смысле, какой вкладывает в это понятие Д. Аюшеев, настаивающий на том, что бурятские буддисты получили Учение Будды непосредственно от самого Будды, а не при посредничестве Тибета.

вплоть до самого Будды Шакьямуни. Ибо трансмиссия Дхармы – это передача от учителя ученику не только теории буддизма, но и правомочности изучать и практиковать Учение (*lung; dbang*). Это также передача той особой благодати (*byin glabs*), духовной энергии, которая транслируется от самого Будды к последующим поколениям его последователей по линиям связи учителей, являющихся, с буддийской точки зрения, воплощением Будды, с учениками, которые тоже должны обладать необходимыми качествами.

Поэтому наличие реальной исторической связи поколений, не имеющей разрыва звеньев, есть необходимое условие существования Дхармы в том или ином месте. Начиная свою миссию в России в качестве духовного представителя Его Святейшества Далай-ламы XIV, досточтимый Геше Тинлей сказал много лет назад: «Если бы в нашем мире сохранилось полностью все собрание Слова Будды и канонические комментарии к нему, но не осталось бы ни одного человека, реализовавшего Учение Будды в потоке собственного ума, это означало бы, что Дхарма исчезла».

В свете осознания принципиально важной роли чистой линии преемственности буддийских учений становится также понятным, почему тибетские буддисты вслед за древними индийскими собратьями признают приоритет устной передачи, трансмиссии Дхармы в сравнении с усвоением письменной традиции. Ведь не случайно древнеиндийская буддийская культура была, как подчеркивается индологами, культурой устной [McMahan1998, p. 253; Collins 1992]. Буддийские сутры в начальный период их истории не были письменными текстами – они заучивались монахами наизусть и транслировались в устной форме, а записываться стали лишь в эпоху Ашоки. И дело было вовсе не в недостатке письменной культуры, а в том, что относится к механизму трансмиссии Учения Будды. Исследователь раннеиндийского буддизма Д. Макмэхан пишет:

«Сохранявшиеся в устной форме учения были не просто заменителями в действительности прозвучавших проповедей Будды; они были не просто словами учителя, но, после его смерти, они и были самим учителем. Будда сказал в *‘Махапариниббанасутте’*: «Ананда, может быть, некоторые из вас думают: “Слово учителя осталось в прошлом; у нас нет учителя”. Но, Ананда, это неправильный взгляд. Ананда, доктрина, которой я учил, и дисциплина, которую предписал вам, должны стать вашим учителем, когда я уйду»... Слушание и произнесение Слова были, таким образом, неразрывно связаны с авторитетом в раннем буддизме. Шраваки заявляли, что непосредственно слышали и пересказывали слова Будды, когда он проповедовал в Индии, и тщательно разработали институциональные меры для того, чтобы сангха сохранила эти слова живыми. Источником авторитета этих учений был тот факт, что они были услышаны в самоудостоверяющем присутствии Будды. Повторение этих слов было самой Дхармой, являлось звеном живого присутствия Гаутамы, который теперь навсегда ушел» [McMahan 1998, p. 254].

Поэтому отнюдь не случайно в тибетской традиции тоже принято заучивать наизусть классические тексты буддизма и декламировать их. Тем самым сохраняется живое Слово Будды, которое, по словам самого Будды, зафиксированным в сутрах, обладает особой силой духовного воздействия на того, кто декламирует, тех, кто слушает, и на все окружение. Изначально не тексты, а живое Слово Будды

было Дхармой, а также стало Учителем буддистов после ухода Будды Шакьямуни в паринирвану. Другой западный индолог, Стивен Коллинз, в статье о значении устной передачи в литературе пали отмечает, что монастырская буддийская традиция оставалась, даже после того как сутры стали записывать, большей частью устной или основанной на слуховом восприятии [Collins 1992]. Традиционный метод обучения монахов и монахинь основан на *слушании* и запоминании наставлений учителя. Так было в Древней Индии. Так обстояло и до сих пор обстоит в тибетской традиции буддизма, распространившейся сегодня по всему миру. Д. Макмэхан подчеркивает, что «монументальная задача передавать воспринятые слова основателя по памяти и регулярно их декламировать проистекала из необходимости сохранить Дхарму и защитить ее от искажений и инноваций, а также на предписании тренировать учеников и сохранять внимательность в отношении учений» [Mctahan, p. 255]. Важны были аспект сохранения Учения и аспект его живого переживания. Устная передача *из уст в ухо* обеспечивала механизм аутентичной трансляции Учения Будды и помогала сохранить контроль над процессом распространения буддизма. Тогда как утверждение письменной традиции было сопряжено, в представлении ранних буддистов Индии и последователей тибетской традиции, с опасностью искажения Слов Будды отдельными переписчиками или комментаторами.

Вышесказанное подводит нас к пониманию наставлений тибетских лам, когда они говорят, что нельзя считать ту или иную традицию буддизма аутентичной, если в ней отсутствует непрерывная линия живой преемственности Дхармы, восходящая к Будде Шакьямуни. Так что обоснование аутентичности чань или «бурятского буддизма» ссылками на мистическую передачу от самого Будды Шакьямуни патриархам чань или бурятским Пандито-Хамбо-ламам является несостоятельным с точки зрения этого древнего критерия аутентичности буддийских учений и практик, передаваемого по линии устных учений.

В соответствии с этим критерием аутентичности любая традиция должна выдерживать проверку на наличие непрерывных линий преемственности Учения Будды, восходящих к самому Будде. В отношении бурятской традиции буддизма нет сомнения, что она возникла как продолжение тибетской и монгольской традиций, и ее аутентичность непосредственно зависит от того, является ли аутентичной традиция буддизма в Тибете и Монголии. Что касается китайской традиции буддизма, то тут вопрос намного сложнее.

Очевидно, процесс преодоления буддизмом культурных границ и духовных препятствий в Китае имел все же гораздо более сложный характер, нежели сравнительно простая схема его изображения в «Очерках...» Судзуки. Низкая оценка, которую дает Судзуки интеллектуальным ресурсам Китая, противоречит фактам существования в истории Китая в философском отношении весьма развитых буддийских школ: здесь были представлены философские традиции как абхидхармы, так и праджняпарамиты [см.: Янгутов 1982, 1995, 2007; Янгутов, Хабдаева 2010]. Один из основателей школы тяньтай, Чжи-и (Тиги, 522–597), считающийся величайшим буддийским философом Китая, учил единству философского анализа и

практики созерцания, что вполне соответствует индийской традиции монастыря Наланда. В том-то и дело, что в Китае были представлены все философские школы Индии! [см.: Brown 1985]. Но все они подверглись сильной «китаизации». Однако прежде чем обратиться к рассмотрению характера «китаизации» буддийской философии, следует выявить общие особенности ассимиляции буддизма китайским сознанием в условиях «конфронтации культур».

1.4.2. Адаптация буддизма в условиях «конфронтации культур»: специфика китайского менталитета как решающий фактор восприятия буддизма в Китае

Уже цитированный выше фундаментальный труд Э. Цурхера «Buddhist Conquest of China» оказался весьма полезным для нескольких поколений буддологов, несмотря на то, что в последние два десятилетия появилась весьма обширная и разнообразная литература о китайском буддизме и его истории. Его непреходящая актуальность объясняется во многом содержащимся в этой книге богатым источниковедческим материалом о распространении буддизма в раннесредневековом Китае. В поисках своего понимания адаптации буддизма в ситуации «конфронтации» с традиционным китайским менталитетом и духовными традициями я буду опираться на факты и выводы, содержащиеся в работах Цурхера, а также использовать ряд других синологических работ, богатых источниковедческими данными [Nakamura 1971; Lai 1983; Buswell 1990; Holt 1995; Adamek 2007; Tan 2008; Lancaster 2012; Торчинов 1993; Янгутов 2007 и др.].

Прежде всего рассмотрим, какова была реакция самих китайцев на распространение буддизма. Линда Браун Холт, исследуя трансформации, происшедшие в буддийской философии в результате ее прихода из Индии в Китай, утверждает: «В известном смысле буддизм никогда не был принят в Китае. По крайней мере, в его чистой индийской форме» [Holt 1995]. Фактически его приход в Китай был сопряжен с таким сильным сопротивлением со стороны массового сознания и элиты, что историки буддизма говорят о его «трансплантации» применительно к Китаю.

Э. Цурхер приводит сведения о том, что в среде китайской интеллигенции шли оживленные дебаты, связанные с буддизмом. Они начались еще в эпоху Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.). Анализ их содержания по китайским источникам, изложенный в пятой и шестой главах книги Цурхера, позволил ему выявить по вопросу о том, как происходила «трансплантация» буддизма, несколько основных форм китайского реагирования на буддизм. Некоторые китайские авторы давали абсолютно негативный ответ: поскольку буддизм является варварским вероучением, к тому же требующим признания силы, превосходящей силу императора, он должен быть запрещен. Другие позиции выражали различные уровни приспособления буддизма за счет интерпретации буддийских идей в духе даосизма. Например, буддийское понятие *нирвана* (кит. *ниепан*) было истолковано в духе учения о *не-деянии* Лао-цзы и других китайских философов [Zürcher 2007, p. xiv].

Вообще, что касается причин использования даосской терминологии, некоторые синологи, в частности Г. Дюмулен, объясняют это сходством буддийской и

даосской философии. Так, Г. Дюмулен в пятой главе своей книги «История дзэн-буддизма. Индия и Китай» пишет о стремительном распространении буддизма в Китае уже в первые века нашей эры и считает, что «устойчивое влияние буддизма на все слои китайского населения и в особенности – его проникновение в китайскую культуру в целом» можно объяснить «только внутренней близостью с древней китайской философией» [Дюмулен 1994, с. 74]. Критикуя современных европейских ученых, которые подходят с позиций индологии к взаимосвязи китайского буддизма с его «индийским аналогом», Дюмулен полагает, что «образованные китайцы уже в первые века ощущали такое внутреннее родство с буддизмом, что, наряду с даосизмом и конфуцианством, начали воспринимать его как подлинное выражение китайской религиозности» [там же, с. 88].

Здесь сразу же следует подчеркнуть, что, несмотря на китайский миф о «совпадении двух в одном», то есть тождестве Лао-цзы и Будды⁷⁹ [Кобзев 2009], буддизм и даосизм – это разные учения, как по предмету философии и типу философствования, так и по целям и содержанию религиозной практики [см.: Торчинов 1993; Васильев 1989]. Ошибочным является также мнение, будто китайцы с самого начала воспринимали буддизм как нечто родственное даосизму. Данные, опровергающие точку зрения Дюмулена о признании китайцами родства буддизма с их традиционной философией, можно найти в той же книге Цурхера, особенно в последней ее главе, где описывается буддо-даосский конфликт, имевший место уже на этапе ранней истории буддизма в Китае.

Почему же тогда китайцы использовали даосскую терминологию, если хорошо сознавали чуждость буддизма своей национальной религии, в какую успел превратиться даосизм ко времени распространения буддизма? Синологи в связи с употреблением даосских понятий при переводе буддийских текстов говорят, что это был специально разработанный китайский метод *гэ-и*. «Гэ-и», как объясняет один из ведущих российских синологов-историков буддизма Л. Е. Янгутов, означает «стандартизованный смысл». Он представляет собой «метод приведения смысла [значения] к определенному стандарту» [2007, с. 40]. Однако он был не столько методом *перевода* буддийских текстов, сколько методом их *постижения* на базе традиционного китайского мировосприятия [там же].

То есть использование даосизма в целях интерпретации буддизма было специально разработанной китайскими буддистами методологией. Без специальной методологии адаптации буддизм едва ли был бы воспринят в Китае, где он встретился с мощным противостоянием со стороны аристократических кругов. Ему пришлось преодолеть различные типы антиклерикализма и развить соответствующую буддийскую апологетику в IV–V вв. [Zurcher 2007, p. 254–285], вступить в противостояние с даосизмом. Причем борьба с ним не прекращалась, а даже усиливалась

⁷⁹ А. И. Кобзев выдвинул гипотезу о том, что даосы осуществили концептуальный переворот относительно исторической последовательности Будды и Лао-цзы, синхронизировав их даты жизни (VII–V вв. до н. э. в традиционной китайской датировке и V–IV вв. до н. э. в современной датировке) и совместив их образы. Этот даосский маневр он и называет «совпадение двух в одном» [2009].

со временем [Zürcher 2007, p. 288–320; Торчинов 1993]. И дело было не только и не столько в доктринальной конфронтации буддизма с даосизмом и конфуцианством. Буддизм воспринимался в Китае, как, впрочем, и повсюду, не только как философская система или течение мысли, но и как образ жизни, как способ в высшей степени регулируемого поведения и был связан с монастырским идеалом, что и встречало, по мнению Цурхера, сопротивление со стороны китайского правящего класса. По мнению Э. Хайерман и С. П. Бумбахера, из-за отделенности Центральной Азии горами от сердца Китая проникновение буддийской монастырской традиции задержалось здесь на несколько веков [Haierman and Bumbacher 2007, p. 1]. Данные Цурхера доказывают, что препятствовали не только и не столько горы, сколько китайская элита.

Для Китая буддизм как чужеземное учение и как религиозный институт в том виде, в каком он возник и развивался в Индии, где король должен был проявлять почтение по отношению к монаху, будь он даже беглым рабом, был неприемлем. Более того, древние традиции Китая сопротивлялись возникновению монашества как особой социальной группы. Китайская элита препятствовала появлению Буддийской сангхи⁸⁰, а без сангхи буддизм, как известно, не может существовать в качестве живой традиции.

Многообразные антибуддийские аргументы сводились в основном к тому, что буддизм – это «варварское учение», пропагандирующее асоциальное и в высшей степени аморальное поведение, противоречащее принципам конфуцианства, являющее собой насилие над естественной природой, и что буддизм бесполезен для государства [Zürcher 2007, p. 255–256].

Из множества антибуддийских аргументов, которые по китайским историческим источникам приводит Цурхер в своей книге, наиболее прочные предубеждения против буддизма в Китае были связаны с китайским национализмом. Вообще говоря, на период ранней истории распространения буддизма за пределами Индии не следует, конечно, проецировать современные формы национализма. Но не следует и игнорировать националистические настроения, тем более что в отдельных случаях, как в раннесредневековом Китае, они могли играть значительную роль в процессах трансмиссии буддизма. Мэтью Капстейн, чьи исследования процессов ассимиляции буддизма в Тибете [Kapstein 2000] подняли мировой уровень знаний о тибетском буддизме на принципиально новую высоту, подчеркивает: «Протонационалистические настроения не следует недооценивать в качестве возможного элемента средневековой культурной трансмиссии» [Ibid., p. 82].

Тот специфический китайский национализм, который тесно связан с устойчивыми основаниями древней китайской цивилизации и с традиционным китайским мировоззрением [см.: Васильев 1989], прочно сохранявший свои позиции на протяжении всей китайской истории, активно проявлялся в эпоху Хань, в самые пер-

⁸⁰ Сангху в собственном смысле слова или первичную сангху образуют *арьи*. Это существа, имеющие прямое постижение абсолютной природы реальности, *шуньяты*, и в силу этого свободные. Вторичную сангху образуют четыре монаха-гелонга: они являются представителями подлинной сангхи.

вые века распространения буддизма в Китае, и в более поздние периоды. Основы китайского чувства собственного культурного превосходства и самодостаточности изложены в конфуцианском каноне, основанном на шести классических книгах, в которых излагается философия конфуцианства (цзин): ‘И цзин’ (Книга перемен), ‘Ши цзин’ (Книга песен), ‘Шу цзин’ (Книга истории), ‘Ли цзи’ (Записи о ритуале), ‘Юэ цзин’ (Книга музыки) и ‘Чунь цю’ (Книга весны и осени). Изречения Конфуция известны под названием ‘Суждения и беседы’ или ‘Аналекты’ (‘Лунь юй’). Они дошли до наших дней в редакции II в. до н. э.

Анализ некоторых характерных конфуцианских положений приводит Цурхера к такому выводу о природе этого специфического китайского национализма: «Контраст между китайской и «варварской» культурой идет глубже превосходства одной системы или доктрины над другой: это фундаментальное различие в природной конституции, или расе» [Zürcher 2007, p. 265]. Это положение о том, что народы пяти сторон имеют свою природу, которая не может быть изменена, приводится уже в ‘Ли цзи’ – тексте, имевшем огромное значение для переосмысления архаического наследия. Комментатор ‘Ли цзи’ Шенг Хуан (127–200) объяснял это положение об отличии китайцев по природе от других местными «соками земли» и писал: «Врожденная природа китайцев чиста и гармонична, она в согласии с альтруизмом и справедливостью». И в этом, как он полагал, была причина того, что китайские мудрецы проповедуют своему народу «доктрину изначального единства природы и дифференциации посредством практики». Тогда как «жители других стран наделены твердой и упрямой натурой, исполнены пагубных желаний, ненависти и насилия». И это «причина, по которой Шакьямуни строго ограничивает их с помощью пяти запрещающих правил (для мирян)» [Ibid.]. Этот специфический китайский национализм стал одним из главных препятствий при восприятии буддизма китайцами.

В пятой главе своей книги Э. Цурхер подробно рассмотрел различные виды антибуддийской аргументации в рамках общего антиклерикализма китайской аристократии, основанного во многом на конфуцианских представлениях. В шестой главе он освещает раннюю историю буддо-даосского конфликта, излагает те теоретические аргументы, которые, родившись в среде даосских интеллектуалов, стали если не с самого начала, то, по крайней мере, с начала IV в. н. э. пропитываться сильными антибуддийскими, антииноземными, националистическими настроениями и играли важную роль в дебатах против буддизма вплоть до монгольской династии [Ibid., p. 288].

Речь идет о буддо-даосской контроверзе особого рода, которая впервые проявилась в начале IV в. Ее истоком стала появившаяся в середине II в. н. э. теория, согласно которой буддизм есть не что иное, как доктрина, проповеданная Лао-цзы после его отправления в Западный край⁸¹ с целью «обращения варваров» (хуаху). В

⁸¹ Есть знаменитая легенда, приведенная в биографии Лао-цзы в ‘Исторических записках’ (‘Ши цзи’) Сыма Цяня, о том, что, разочаровавшись в добродетели Дома Чжоу, Мастер решил удалиться от мира и ушел, так что никто не знал, где он закончил свои дни [см.: Сыма Цянь 1956, 1972–1975; Торчинов 1993; Zürcher 2007].

III в. эта теория была изложена неким Си Цзинем в тексте под названием ‘*Хуа ху цзин*’, однако позже появилось очень много различных редакций и версий этой книги, а также одноименных сочинений [Торчинов 1993]. Это не может не свидетельствовать о популярности в Китае представлений, выраженных в ней.

Согласно Е. А. Торчинову, представление о Будде как прибывшем в Индию Лао-цзы или как ученике Лао-цзы восходит ко времени правления императора Шунь-ди (126–145 гг.). То есть к самому раннему периоду распространения буддизма в Китае. А это ставит под сомнение традиционное мнение, что теория *хуаху* возникла в даосских кругах для указания на вторичный характер буддизма как даосизма, «адаптированного для варваров». Он считает, что нет никаких оснований считать, что ханьские даосы были как-то заинтересованы в этой теории. По его мнению, ее создали сами буддисты. Эта теория понадобилась буддистам для утверждения буддизма в Китае, а затем она стала им не нужна, и тогда ею воспользовались даосы как оружием против идейного врага [Торчинов 1993].

Нам кажется более убедительной позиция Цурхера. Она вполне согласуется с представлением о том, что даосизм стал национальной религией и, более того, национальным мировоззрением китайцев, следовательно, даосы как раз могли быть заинтересованы в этой националистической теории.

В теории *хуаху* утверждалось, что буддизм – это «“разжиженный” и “низкокачественный” даосизм, приспособленный к нуждам нецивилизованных народов и даже преследующий в их отношении разрушительную цель» [Zürcher 2007, p. 290]. Среди легенд бытовал даже миф о том, что Лао-цзы был якобы отцом Сиддхарты [Чебунин 2009, с. 36]. Эта китайская теория *хуаху* о происхождении буддизма от даосизма была подхвачена более поздними китайскими авторами. Э. Цурхер приводит подробные выдержки из их текстов. В некоторых из них утверждалось, что Лао-цзы, уйдя на Запад, стал там Буддой [Zürcher 2007, p. 290].

Э. Цурхер не считает, что *хуаху* служила антибуддийской стратегией с самого своего возникновения. Напротив, поначалу, когда китайцы еще плохо разбирались в доктринальных тонкостях буддизма, легенда об идентичности Лао-цзы и Будды делала чужеземное учение привлекательным для китайцев – настолько, что они стали почитать обоих мудрецов. К этому самому раннему периоду относится, очевидно, миф о «совпадении двух в одном», о котором говорит А. И. Кобзев. Лишь позднее, после появления сочинения ‘*Хуа ху цзин*’ (‘*Канон о просвещении иноземцев Лао-цзы*’), инициировавшего более поздние тексты в развитие идеи *хуаху*, она стала использоваться даосами как оружие против буддизма в их никогда не ослабевавшей борьбе. Даосы опровергали аутентичность буддийского учения, к тому же возникла дискуссия по поводу датировки дат жизни Будды и Лао-цзы [Чебунин 2009, с. 36].

Среди дуньхуанских открытий обнаружилось два манускрипта, вошедших в Фонд Пеллио (Pelliot 4502 и Pelliot 3404). Они содержат также истории в духе *хуаху*. В одном из них говорится, что Будда был учеником Лао-цзы по имени Ин Си, которому Лао-цзы поручил вести проповедь, и «хотя он не достиг совершенства, но все же был мудрецом» [Zürcher 2007, p. 302]. В другом, как и в более поздней

версии ‘*Фоцу лидай тонгцай*’⁸², говорится, что Ин Си, очевидно, не был рожден как Будда в Капилавасту, а превратился в Будду благодаря Лао-цзы [Zürcher 2007, p. 303]. Эти истории о Лао-цзы (или Ин Си), обращавшем варваров и ставшем Буддой, связываются с Центральной Азией, в частности с Хотаном⁸³. Здесь явно напрашиваются параллели с уже упоминавшимися Б. И. Кузнецовым сведениями о центральноазиатском Будде, приходившем задолго до Шакьямуни и связанном с бон. Очевидно, эти легенды о буддах небуддийского происхождения, создававшиеся в рамках местных представлений, служили как формой адаптации местной духовной традиции к буддизму, так и сознательного преуменьшения специфики Учения Будды Шакьямуни и его интеллектуального и духовного превосходства.

Различные версии *хуаху* объединяет характерная интерпретация буддизма как учения, применявшегося Лао-цзы=Будды не для того, чтобы спасти западных варваров и освободить их от уз сансары, а чтобы посредством практик аскезы и послушания привести их к покорности и ослаблению или даже чтобы уничтожить их. Эта характерное для *хуаху* восприятие буддизма с позиций китайского национализма, во-первых, как иноземного учения и в силу этого несущего в себе отрицательную ценностную валентность, во-вторых, как учения, пригодного для усмирения «варваров», остается, по-видимому, устойчивым признаком китайского отношения к буддизму и после занятия им своей ниши в китайской цивилизации.

Теория *хуа ху*, будучи наложенной на националистические китайские представления о своем естественном превосходстве, зафиксированные в конфуцианском каноне, способствовала формированию в китайском сознании отношения ко всем сопредельным народам как естественным образом уступающим китайцам и являющимся объектами контроля и обуздания с их стороны. Если в первые века распространения буддизма индийцы характеризуются в китайских источниках в дружелюбном тоне, то уже в первой половине IV в. их мнение о западных соседях меняется под влиянием аргументов *хуаху*. До Цурхера это изменение отношения китайцев к индийским «варварам» было уже замечено китайским историком Танг Йонтоном в его двухтомной ‘*Истории*’ (*Han Wei liang-Jin nanbeichao fojiao shi*), изданной в 1938 г. в Шанхае.

Националистические аргументы о «злой природе варваров» и «доброй, альтруистической природе китайцев» приводили как конфуцианцы, так и даосы. Цурхер приводит многочисленные высказывания правителей и идеологов этих традиционных китайских направлений о том, что буддизм – это «масса противоречивых и странных теорий», предназначенных специально для варваров, которых невозможно обратить в «нормальные учения» [Ibid., p. 305]. Так что апологетам буддизма приходилось опровергать все эти многочисленные аргументы против буддизма и доказывать его цивилизующий эффект, полезный и для Китая.

⁸² Это исчерпывающая запись истории будд и патриархов.

⁸³ Была и еще одна теория, по которой Лао-цзы стал Махакашьяпой, одним из главных учеников Будды Шакьямуни, возглавившим сангху Будды после его ухода. Цурхер считает, что это была ответная реакция буддистов на измышления даосистов.

Так, особую роль в обосновании практической ценности буддизма для правительства сыграл сановник Хи Шангши (382–465). Во время дискуссии при дворе о ценности буддизма, состоявшейся в 435 г., он приводил тот довод, что пропаганда буддизма и обращение жителей империи приведет к общему усилению морали, исчезновению вредоносных практик и отмене наказаний и, в конечном счете, к эре Великого Мира. Хи Шангши привел в доказательство факты: общеизвестно, что многие малые и большие буддийские государства на западе всегда мирно сосуществовали, без взаимных вторжений и посягательств. Как только они оказывались завоеванными Китаем, их мораль ухудшалась. Но, по его словам, эти народы все еще известны как миролюбивые и неагрессивные, вне сомнения, благодаря влиянию буддизма. Другой приведенный им факт: столетие назад варвары пересекли границу Северного Китая и вырезали много китайского населения. «Тем не менее даже такие бесчеловечные существа, как хунский правитель Ши Ху или тибетский Фу Джиан, немного изменили свою линию поведения, несомненно под влиянием буддийских мастеров», – говорил он, убеждая императора и придворных в пользу буддизма [Zürcher 2007, p. 264].

Что касается буддийской апологетики в связи с конфуцианскими аргументами, то первым трактатом, написанным китайцем в защиту буддизма в полемике с конфуцианскими оппонентами, стал трактат Моу-цзы ‘*Ли хо лунь*’ (‘Трактат о разрешении сомнений’), написанный в конце династии Восточная Хань. В нем, как отмечают его исследователи [Янгутов 1986; Чебунин 2009; Прушенова 2010 и др.], в полной мере отразилась противоречивая ситуация раннего периода распространения буддизма и ясно выражена основная стратегия его адаптации – приспособление к местным традициям. Таким образом, апологетика буддизма заключалась, главным образом, в такой интерпретации буддизма, которая не противоречила бы ни конфуцианству, ни даосизму.

На раннем этапе формирования китайской традиции буддизма китайцы были вынуждены сознательно использовать даосизм для выражения буддийских идей в форме, понятной для китайцев, именно по той причине, что хорошо осознавали факт глубокого отличия буддизма от даосизма. Только из-за поверхностного знакомства с буддийской философией у китайцев в самый начальный период могло сложиться чувство близости буддийских идей их традиционным представлениям, прежде всего даосизму. Ведь хотя первые тексты индийской Трипитаки стали появляться в Китае еще в I–II вв. н. э., долгое время палийский канон в полном объеме не был доступен китайцам [Маслов 2004]. Первые буддийские школы различались и иногда даже именовались в зависимости от того, на какие конкретные сутры они опирались⁸⁴. Так было вплоть до VI в., когда начали возникать собственно

⁸⁴ Например, школа саньлунь цзун («Трех трактатов») опиралась на 3 текста Трипитаки: ‘*Мадхьямика-карика*’ (кит. ‘*Чжун гуань лунь*’ – ‘*О срединном видении*’), ‘*Двадцатимукхашастра*’ (‘*Шиэр мэн лунь*’ – ‘*Шастра о двенадцати вратах*’) и ‘*Шата шастра*’ (‘*Бай лунь*’ – ‘*Шастра в ста стихах*’). Школа «трех трактатов» легла в основу одной из виднейших чаньских школ – школы с горы Ньютоу.

китайские буддийские школы, а с конца VIII в. начала формироваться оригинальная китайская буддийская литература.

Известно, что китайские трактаты стали включаться в буддийский канон, поэтому китайская Трипитака, являющаяся самым обширным канонем буддизма, отличается от индийского. Во многом это были чаньские тексты. Китайская Трипитака окончательно сформировалась в эпоху Тан (VII–IX вв.)⁸⁵. Синологи полагают, что включение китайских текстов в индийскую Трипитаку и можно считать настоящим прорывом в трансформации буддизма. Это обстоятельство примечательно тем более, что с момента появления китайской буддийской литературы и включения китайских сочинений в буддийский канон «китайские наставники обретают такую же, если порой не большую, харизму и благодать, чем индийские учителя» [Маслов 2004]. Даже образ Будды постепенно стал все более отодвигаться на задний план, вытесняемый наиболее почитаемыми китайскими бодхисаттвами.

Те основные формы проникновения буддизма в Китай, которые синологи выделяют в качестве главных, – переводческая деятельность и проповедническая деятельность в форме толкований и разъяснений буддийских текстов, а позже и в виде создания китайской литературы [Чебунин 2009, с. 23] – по сути, были выражением *китайского* способа интерпретации буддизма. Не только на самых ранних этапах, но и значительно позже переводы буддийских текстов сознательно делались в направлении их китаизации в духе даосизма, но, в отличие от раннего этапа, не с целью их адаптации и принятия, а из стремления отбросить буддизм назад [Strickmann 1978; Торчинов 1993].

Можно предположить, что аутентичный буддизм, не искаженный китайскими интерпретациями, так и остался в китайской ситуации «конфронтации культур» «иноземным» учением, чуждым Китаю. Не случаен, видимо, тот факт, что все враждебные средневековому Китаю государства были буддийскими. Например, в киданьском государстве Ляо официальная религия базировалась на традициях буддийской тантры [Торчинов 1993]. Очевидно, и в позднейшей истории Китая буддизм не мог не восприниматься так же, как и в эпоху появления теории *хуаху*, в качестве учения, предназначенного для «варваров», противостоящих китайской цивилизации, каковыми в позднейшей истории выступили тибетцы, а затем монголы.

Таким образом, средневековые формы национализма нельзя игнорировать при изучении особенностей рецепции буддизма в Китае и Тибете. Не только особенности китайского менталитета и традиционного мировоззрения, но и китайский национализм, тоже, впрочем, настолько традиционный для Китая, что его можно считать частью традиционного мировоззрения, решительно воспротивились усвоению китайцами буддизма в том формате, который известен как индийский буддизм. В действительности индийский буддизм представляет собой не национальную индийскую традицию буддизма, а его классическую форму, имеющую универсальное значение. Именно китайский национализм сыграл решающую роль в том, что буддизму в Китае пришлось так сильно видоизмениться в сравнении с

⁸⁵ В наиболее полном 55-томном своде китайской Трипитаки «индийская» часть составляет немногим более половины.

оригиналом, что нередко он кажется совсем другим буддизмом или даже вовсе уже не буддизмом. Главным образом, фактор национализма усугубил ситуацию культурного шока при встрече китайцев с буддизмом до «конфронтации культур», в условиях которой и произошло сильное философское и доктринальное искажение буддизма и его превращение в «китайский буддизм» [Holt 1995; Tan 2008]. По словам М. Капстейна, похоже на то, что «средневековые национализмы имели более решительное значение в качестве принципов исключения, нежели включения» [Kapstein 2000, p. 82]. Поэтому, чтобы не оказаться исключенным, буддизм должен был подвергнуться искажению, как со стороны философского содержания, так и в смысле религиозной доктрины. Следовательно, строго говоря, речь не может идти о «принятии» Китаем буддизма. Именно в этом смысле Холт и говорит, что «буддизм никогда не был принят в Китае». В этом же смысле было бы некорректно говорить о синтезе индийской и китайской культуры. Ибо в действительности произошел не культурный синтез, а трансформация аутентичного Учения Будды и классического буддизма, оформившегося в Индии, и «трансплантация» полученного феномена к китайской цивилизации. Эти процессы были подчинены ханьской националистической стратеми.

Что касается тибетцев и монгольских народов, то и в случае с ними средневековый национализм не исключается: исторические источники говорят о наличии настороженного отношения центральноазиатских кочевников ко всему китайскому и явлениях, которые можно квалифицировать как национализм «исключающего» типа по отношению к Китаю [см.: Урбанаева 1995, 2012б]. Но едва ли это было устойчивым антикитайским настроением тибетцев в отношении Китая. Скорее то была ответная реакция на устойчиво агрессивную политику Китая в отношении соседей. Если сравнительно недавно предположения о том, что тибетские историки имели антикитайскую точку зрения, казались убедительными для тибетологов, то в свете новых знаний о развитии тибетской историографии они высказываются уже с меньшей уверенностью [Kapstein 2000, p. 73]. Как пишет М. Капстейн, «амбициозные тибетские буддисты XI в. не были так же активно настроены против Китая, как они тяготели к Индии...» [Ibid., p. 74].

В качестве примера, опровергающего мнение об антикитайской позиции тибетцев, может служить факт обращения Цонкапы, а до него и других тибетских ученых, к *‘Большому комментарию’* Вонч’ука (*Wōnhyo*) на *‘Самдхинирмочана-сутру’*.⁸⁶ В целях прояснения некоторых трудностей доктринальной интерпретации ему было важно знание этой сутры, а комментарий Вонч’ука к ней был самым обширным. В Тибете Вонч’ука (613–696), известного в Восточной Азии ученого, считали китайцем, хотя в действительности он был корейцем по национальности. Несмотря на то, что тибетцы воспринимали его как китайца, они опирались на его труд, который приписывали китайскому автору, для достижения адекватного понимания философского смысла Учения Будды, а Цонкапа даже цитирует его в двух

⁸⁶ *‘Самдхинирмочана Махаяна нама-сутра (‘Сутра раскрытия замысла Будды’) – одно из самых ранних сочинений виджнянавадинов, в которой Будда предложил понимать смысл отсутствия самобытия с помощью понятия о «трех природах» (трисвабхава).*

своих сочинениях, анализируя учения конечного смысла и учения, нуждающиеся в интерпретации [Kapstein 2000, p. 76]. Перевод комментария Вонч'ука на тибетский был сделан Го Чодрупом (кит. Фа Ченг), прославленным переводчиком, обосновавшимся в Дуньхуане в первой половине IX в. Полный текст комментария на китайском языке был давно потерян, но этот перевод с некоторыми редакторскими изменениями сохранился в поздних редакциях Тэнгьюра [Ibid.].

Исследование М. Капстейна приводит его даже к предположению о том, что труд Вонч'ука стал в Тибете в XIV в. предметом активного изучения. Это произошло на фоне прошедших в предыдущем столетии дискуссий о сутрах временного и окончательного смысла, суть которых состояла в споре о том, какое учение выражает конечный замысел Будды – мадхьямака Нагарджуны-Чандракирти или учение о природе Будды (*матхагатагарбха*), философская разработка которого восходила к Майтрейе-Асанге. Факт обращения не только Цонкапы, но и других выдающихся тибетских ученых, таких как кадампинский Гомден Рикпей Релдри (вторая пол. XIII – первая пол. XIV в.), сакьяпинский Рендава Шону Лодро (1349–1412), к авторитету «китайского наставника» говорит о том, что после изгнания Хэшана из Тибета в сознании буддийской элиты Тибета не было антикитайской установки.

Примечательно, что в Китае упомянутый труд Вонч'ука не пользовался известностью. Как доказывает Р. Басвелл, восприятию труда Вонч'ука в Китае, вероятно, препятствовал тот факт, что он был в глазах китайцев чужаком [Buswell 2003]. По М. Капстейну, похоже, здесь китайский протонационализм сыграл свою *исключающую* роль.

Но если китайский национализм с присущей ему исключительной, а не включающей функцией явился решающей причиной того, что после проникновения буддизма в Китай с ним случилось то, что он подвергся искажающей его смысл и содержание китаизирующей трансформации, то тогда как объяснить развитие синкретического единства буддизма, даосизма и конфуцианства? Об этом китайском синкретизме пишут, в частности, российские синологи (Л. С. Васильев, В. В. Малавин, А. И. Кобзев, Е. А. Торчинов, Л. Е. Янгутов и др.), считая его характерной особенностью распространения буддизма в Китае.

Когда исследователи китайской культуры говорят о влиянии буддизма на даосизм и о синкретизме буддизма, даосизма и конфуцианства в истории Китая, не следует забывать, что речь идет о роли уже «даосизированного» и «конфуцианизированного», китаизированного буддизма, предельным выражением которого стал чань-буддизм. Знакомство с доступными (в переводах) китайскими буддийскими источниками и синологическими исследованиями позволяет утверждать, что китайское восприятие смысла буддийских текстов Индии было сильно деформировано, будучи опосредованным традиционным мировоззрением и философскими понятиями даосизма, а также традиционными паттернами конфуцианства. Это невольное искажение отражалось на качестве переводов, на предпочтениях, отдаваемых тем или иным сутрам индийского канона, на способе конструирования китайского канона. И есть основания полагать, что тибетские лидеры потому и отказа-

лись в X в. от чань, что восприняли его как ересь, искажение аутентичного буддизма. С «внутренней» точки зрения, представленной адептами тибетского буддизма, нет оснований говорить о «буддизмах», о «тибетском буддизме», «китайском буддизме» и других национальных формах буддизма. Ибо есть Учение Будды, существующее в виде Слова Будды и непрерывной, восходящей к самому Будде устной линии передачи Учения. С этой точки зрения *буддизм* – это универсальная система буддийской философии и основанной на ней поэтапной медитации, ведущей к нирване и состоянию высшего просветления. Духовное ядро буддизма, образуемое внутренним единством философии и медитации, не должно изменяться при его распространении за пределами «центральной страны». Культурная оболочка не должна искажать философскую и практическую суть буддизма. Как подчеркивает всегда Его Святейшество Далай-лама во время своих публичных лекций, тибетский буддизм – это аутентичный буддизм, продолжение линий преемственности и традиций университета Наланды. В этом смысле нет никакого «тибетского буддизма», который был бы национальной формой буддизма. И по этой причине Далай-лама и вслед за ним буддологи, хорошо знакомые с тибетской традицией буддизма, решительно отвергают понятие «ламаизм» применительно к буддизму в Тибете, а также в Монголии и буддийских регионах России.

В Китае же из «материнского» буддизма прижилось лишь то, что в результате нескольких веков экспериментирования с буддийскими идеями хинаяны и махаяны в рамках многообразных китайских школ и направлений, оказалось адаптированным к китайскому складу ума и традиционному китайскому прагматизму. Поэтому в итоге буддизм утвердился в Китае не в виде его наиболее развитой в философском отношении школы хуаянь, а в формате чань. Именно чань имел влияние в последующей истории Китая, будучи выражением кардинальной специфики китайского буддизма. Это глубокое различие между «материнской» традицией и китайским буддизмом усматривается не только в китайском пренебрежении рационально-философской стороной – теорией *шуньяты* и доктриной зависимого возникновения, а также идеей длительной духовной эволюции в процессе перерождений и очищения кармы, но и в увлечении дхьяной и парадоксально-афористической составляющей в ущерб или вместо рационально-логического дискурса. О влиянии китайской практичности на рецепцию буддизма в Китае в *‘Очерках о дзэн-буддизме’* писал Судзуки. О той зависимости, которая имеется между особенностями китайского менталитета и формой восприятия китайцами буддизма, а также о разнице между индийским и китайским способами мышления писали Х. Накамура [Nakamura 1971], Л. Холт [Holt 1995] и др.

Российские исследователи также отмечают известный утилитаризм китайского буддизма, в котором «в немалой степени проявляется прагматизм китайского сознания» [Маслов 2004]. Об особом практицизме китайского мышления, который культивировался веками с самых ранних этапов китайской цивилизации и усилился настолько, что превратился в стереотип национального сознания китайцев, подробно пишет Л. С. Васильев в главе «Специфика мысли и системы мышления (Древнекитайский менталитет)» своей монографии «Проблемы генезиса китайской

мысли». Социально-политический и этический прагматизм стал в Китае «основой основ» их национального характера, «первым и главным признаком», «чему не помешали ни мистика и метафизика рубежа Чжоу и Хань, ни религиозный даосизм и буддизм эпохи империи» [1989, с. 246]. В основе этого стереотипа лежали принципы социальной гармонии, демифологизированные и демистифицированные, освобожденные от опосредующей роли религии. Практицизм китайского мышления проявлялся в подчеркнутом предпочтении конкретного абстрактному, в стремлении уйти от умозрительных теорий, если только в них не было жизненной необходимости [там же, с. 247].

И хотя буддизм является едва ли не самой практической философией в сравнении с другими типами философии, тот особый практицизм, который содержится в Учении Будды и был воспринят в традиции индо-тибетского буддизма, ориентирован, в отличие от замкнутого на *этой* жизни традиционного китайского прагматизма, на расширение пространственно-временных масштабов человеческой практичности за пределы *этой* жизни. Иначе говоря, буддийская онтология пришла в противоречие с традиционной китайской онтологией, сфокусированной на потребностях конкретного социополитического бытия. Поэтому раннесредневековое китайское общество, устойчивое за счет крайней консервативности и невосприимчивости новаций, воспротивилось проникновению буддизма. В течение многих столетий шли межрелигиозные дебаты [Garrett 1994; Tan 2008].

Тезису об активном сопротивлении китайской цивилизации противоречит, казалось бы, тот факт, что уже в первые века распространения буддизма в Китае наблюдается бурный процесс переводов на китайский язык буддийских текстов, как хинаянских, так и махаянских. Причем по объему хинаянская литература абсолютно перевешивала махаянскую. И на этом этапе, поскольку то были короткие тексты простого, нефилософского содержания, можно говорить об их относительной аутентичности индийским оригиналам [Zürcher 2012, p. 9]. Возможно, прав А. В. Чебунин, считая, что причины такого активного интереса китайцев к буддизму на самом раннем этапе были связаны с тем, что китайцы, питавшие традиционное уважение к письменности, были сильно впечатлены объемом индийского буддийского канона и письменной культурой буддизма [2009, с. 22]. Вероятно, дело было и в том, что интерес «субэлитного» слоя китайского общества к этой литературе подогревался ее содержанием – нравоучительные истории, рассказы о чудесных событиях, демонология, профетические сюжеты и т. п. Но как только китайская элита смогла более или менее осознать принципиальную чуждость буддизма традиционному китайскому мировоззрению с его утилитарно-прагматическими идеалами, возникло мощное противостояние, которое и стало главной причиной сильного искажения буддизма в угоду традиционным паттернам.

Историки, исследовавшие распространение буддизма в Китае и становление чань, подчеркивают, что чань стал результатом длительного приспособления буддизма к китайскому менталитету, это происходило в течение нескольких веков, после того как он успел принять здесь множество форм [Дюмулен 1994, с. 74]. Он возник в силу китайского практического интереса к индийскому учению о медита-

ции, «на стыке классических школ махаяны и китайского даосизма» [Маслов 2004], хотя и на «буддийской почве», на религиозно-философской основе махаянских сутр [Дюмулен 1994; Судзуки 2005; Suzuki 1934, 1950, 1956]⁸⁷. Источником характерного для чань динамизма, выражением которого и является, очевидно, «мгновенный путь», Дюмулен считает китайскую духовность, имея в виду прежде всего даосизм. Это «китайские дрожжи», добавление которых к буддизму махаяны вызвало «процесс брожения», в результате которого и появился чань, считает он [Дюмулен 1994, с. 53].

Безусловно, китайская духовность существенным образом сказалась не только на той форме, в которой Китай воспринял духовное наследие индийских сутр, но и на переводах и интерпретации их содержания. Нередко китайская интерпретация сутр содержала принципиальные ошибки теоретического характера. О наличии серьезных ошибок в китайских буддийских переводах, в частности ‘*Сутры сердца*’, неоднократно упоминал Его Святейшество Далай-лама XIV. Об этом же говорят некоторые современные китайские буддологи [Weirong 2007; Zhihua 2009].

Учитывая особенности китайского менталитета и китайской цивилизации, можно сказать, что буддизм после проникновения в Китай не имел шансов остаться буддизмом в его аутентичном виде. Но речь едва ли может идти о «синтезе». Определенно, имела место китаизация буддизма, и это не могло не быть его искажением. Ведь то, что не имело прецедентов в истории китайской культуры, не имело шансов на сохранение. Как показал Л. С. Васильев в монографии, на которую мы уже ссылались, предельный китайский практицизм в еще большей степени, чем где бы то ни было, проявлялся там, где мысль должна была абсолютно господствовать, – при составлении текстов. Действовавшие при составлении текстов принципы *прецедента, переинтерпретации, интерполяции, фабрикации фактов*, о которых пишет Л. С. Васильев в контексте рассмотрения генетических черт китайской цивилизации [1989, с. 249–251], и до сих пор проявляются в китайской историографической литературе. Они и стали факторами, определяющими специфику китайской буддийской литературы.

В свете этих особенностей китайского менталитета похоже на то, что придуманная на самом раннем этапе теория «два в одном», отождествляющая Лао-цзы и Будду или объявляющая Будду учеником Лао-цзы, была попыткой создания прецедента в прошлом за счет традиционной для китайцев *переинтерпретации*. И вполне возможно, что этим приемом воспользовались буддисты. А впоследствии даосы использовали теорию хуаху для дискредитации буддизма. Так же и использование даосских понятий и терминов было обусловлено не близостью буддизма и даосизма, а стремлением китайцев к использованию традиционного принципа переинтерпретации.

⁸⁷ Почти весь третий том ‘*Essays in Zen Buddhism*’ Судзуки и значительные части двух предыдущих томов, как и его ‘*Manual of Zen Buddhism*’, посвящены подробному рассмотрению влияния махаянских сутр на дзэн.

Характерные черты китайского менталитета, главным образом особый китайский национализм и предельный прагматизм, предопределили, что ассимиляция буддизма в Китае протекала с очень сильным искажением сути буддизма и основных доктрин буддийской философии, как и методов медитации.

1.4.3. «Синификация» буддизма в Китае и основания для сомнений в аутентичности махаянской традиции Китая

1.4.3.1. Факторы буддийской диверсификации в Китае и характерные моменты самоопределения китайского буддизма как направления махаяны

Устойчивые стереотипы китайского менталитета, особенности традиционного мировоззрения, в частности, специфический китайский национализм, прагматизм, практичность и замкнутость на интересах *этой* жизни, ценностях семьи, гражданском долге и тому подобных вещах, послужили главными факторами значительной трансформации буддизма, которую в мировой буддологии принято называть его «синификацией». Иначе говоря, речь идет о китаизации буддизма и его превращении в феномен китайской духовности и культуры.

В качестве наиболее важных обстоятельств распространения буддизма в Восточной Азии следует считаться с тем, что через Китай проходили оба трансконтинентальных караванных пути. В период династии Хань интенсивность торговли вдоль Шелкового пути возросла настолько, что все больше иноземных торговцев стало прибывать в Китай и основывать там свои коммуны, в которых было довольно много последователей буддизма. Так, например, во времена императора Линга (168–190) в Китае поселился вместе с несколькими сотнями других выходцев из Кушанского царства Ши Фаду, дед знаменитого переводчика Ши Циана [Bumbacher 2007, p. 204]. Парфянский упасака⁸⁸ Ан Цзюань, прибывший в 181 г. в Лоян, был торговцем и оставался в этой своей профессии до тех пор, пока не научился декламировать наизусть целые группы буддийских сутр и не был привлечен к переводческой работе. Также в конце второго столетия жил Канг Менгцианг, который был переводчиком буддийских текстов в Лояне. Он был сыном согдианского торговца [Ibid.]. Таким образом, судя по данным, приводимым Стефаном П. Бумбахером, торговцы играли большую роль в процессе проникновения буддизма в Китай, в его пропаганде и росте популярности. Впрочем, уже в палийском каноне видно, по мнению Бумбахера, что каста торговцев играла заметную роль среди последователей Будды [Bumbacher 2007, p. 205].

Китай был также связан морскими путями с Южной и Юго-Восточной Азией. Поэтому страна была открыта для всех разнообразных региональных буддийских традиций. В Тибете сами цари – *цэнпо* выступали активной заинтересованной силой в процессе ассимиляции буддизма, и их активность проявлялась во всем, на-

⁸⁸ Санскр. *упасака* (тиб. *dge-bsnyen*) – мирянин, практикующий Дхарму, имеет пять обетов.

чиная с отправления молодых людей для изучения буддизма в Индию и создания специальной письменности, способной адекватно перевести индийские тексты, и включая сам выбор типа буддизма. Здесь, в Тибете, рецепция буддизма носила активный характер, и буддизму придавалось решающее значение в развитии тибетской цивилизации. Цэнпо официально приглашали наиболее выдающихся индийских мастеров, а также направляли талантливую тибетскую молодежь в Индию для многолетнего обучения буддизму, а затем учреждали специальные переводческие комиссии и издательские коллегии для публикации и тиражирования канонической и учебной литературы. Совсем не так дело обстояло в Китае. Китай стал полем активности миссионеров всего мира.

Буддийские миссионеры, в основном из Центральной Азии, сами, без всякого приглашения массово прибывали в Китай. Китайская историография не содержит упоминаний о приглашении иностранных буддийских проповедников до той поры, пока диффузия буддизма происходила в низших слоях населения, а не среди высшей элиты, т. е. до IV в. н. э. Так же и о фактах паломничества китайцев в Индию упоминается лишь с IV в. Э. Цурхер пишет, что знаменитый Буддабхадра⁸⁹ прибыл в Китай около 409 г. по приглашению простого китайского пилигрима. И только в 546 г. по просьбе посланника китайского императора правитель Магадхи направил в Китай Парамартху⁹⁰, дав ему большое количество буддийских текстов [Zurcher 2012, p. 17]. В последующем китайские императоры от случая к случаю приглашали к своему двору высоких буддийских мастеров и оказывали им покровительство, но не столько из религиозного стремления к накоплению благих заслуг, сколько побуждаемые традиционным китайским интересом к алхимии и магии [Zurcher 2012, p. 18].

Итак, данные Э. Цурхера, а также С. Бумбахера говорят нам, что буддизм в Китае на раннем этапе распространялся усилиями добровольных миссионеров из различных мировых буддийских центров. Причем большинство проповедников буддизма на начальном этапе были торговцами. Можно сказать, что в это время буддизм в Китае был «вероисповеданием иностранных торговцев, прибывших в Китай для ведения дела» [Bumbacher 2007, p. 205]. Лишь в последнее десятилетие IV в. буддизм перестал быть объектом частного покровительства и начал получать госу-

⁸⁹ Буддабхадра – под этим именем фигурируют два известных индийских буддийских наставника. Один (359–429) – переводчик индийских текстов на китайский язык. Он прибыл в Китай примерно в то же время, когда Фа Сянь (338 г. – ок. 424 г.) отправился в паломничество в Индию. Некоторые историки расценивают путешествия Фа Сяня и Буддабхадры как начало усилившегося культурного обмена между Китаем и Индией. Другой (V в.) – известный мастер «Малой колесницы», придя в Китай, стал в 495 г. основателем монастыря Шаолинь [Fauge 1993]. Возможно, речь идет об одном и том же человеке.

⁹⁰ Парамартха (Гунарата, 500–569) – буддийский миссионер в Китае, последователь йогачары по линии Васубандху, основатель китайских школ шэлунь-цзун и цзюйше-лунь. Наряду с Ань Шигао, Кумарадживой и Сюаньцзаном считается одним из четырех великих переводчиков буддийской литературы на китайский язык.

дарственную поддержку в виде финансируемых государством переводческих проектов, которые осуществляли некоторые известные монастыри [Zürcher 2012, p. 18].

Рассмотренные обстоятельства ранней истории буддизма в Китае свидетельствуют о том, что здесь был «плавильный котел различных типов буддизма» [Zürcher 2012, p. 7]. В Китае распространялись тексты, доктрины, ритуалы, созерцательные практики из 15 регионов мира, расположенных в пространстве от Кашмира до Шри Ланки, от Самарканда до Меконга. В самый первый период (150–270) в Китае преобладали индо-скифские, парфянские и согдианские миссионеры, так что он может называться эрой доминирования западной части Центральной Азии. Это совпадает со временем существования Кушанской империи. Следующий период (270–380) характеризуется относительно низкой активностью иностранных миссионеров, что объясняется появлением с начала III в. монастырского буддизма в оазисных городах-государствах.

Около 380 г. наблюдается внезапный приток известных проповедников из Северной Индии, в особенности из Кашмира. Этим отмечено начало периода, длившегося до середины V в. Пик индийской активности в Китае совпадает с правлением династии Гупта в Индии. После 450 г. индийских миссионеров становится значительно меньше, хотя их приток продолжается. Наконец, имело место влияние буддийских центров континентальной Юго-Восточной Азии, прошедшей «индианизацию».

Однако пропагандой буддизма занимались не только иностранные проповедники, пришедшие издалека. Значительную роль сыграли частично или полностью китаизированные индивиды из пограничных областей Китая, а также проповедники, имевшие иностранное происхождение, но чьи семьи проживали в центральной части Китая. Они были двуязычными и сыграли большую роль в переводческой деятельности. Цурхер пишет об упоминающейся в китайских источниках региональной «специализации» миссионеров, прибывавших в Китай из зарубежных буддийских центров: Кашмир «поставлял» строгих держателей хинаяны, знаменитых мастеров *абхидхармы* и *винаи*; центральноазиатские центры – Куча, Хотан, Кашгар упоминаются как места специализированного буддийского обучения хинаяны и махаяны [Ibid., p. 16]. Биография Кумарадживы, который, кстати сказать, принес в Китай теорию *мгновенного* просветления, ставшую основанием китайского буддизма, дает пример существовавшего там многостороннего специализированного образования высокого уровня. Так что каждый мастер, прибывавший в Китай, имел свою специализацию в буддизме и, конечно, стремился сконцентрировать проповедническую деятельность на текстах, относящихся к области собственной специализации.

Противоречивое многообразие «буддизмов» имело место в Китае с самого начала, еще со времен возникновения китайского буддийского центра Лоянг (II в. н. э.), когда появились переведенные парфянским миссионером Ань Шигао⁹¹ пер-

⁹¹ Жил во II – начале III в., наследный принц парфянского царя, последователь хинаяны, отказавшись после смерти отца от престола, стал буддийским монахом, прибыл в 148 г. в Лоян, заложил начало китайской традиции переводов буддийских текстов.

вые хинаянские тексты и махаянские тексты, переведенные его младшим современником, индоскифским Локакшемой. В IV в. Гаутама Сангхадева⁹² познакомил китайцев со схоластической системой сарвастивадинов.

Что касается монастырского буддизма, то, как пишет Энн Хайерман в своем исследовании о трансмиссии *винаи* из Индии в Китай, маленькие буддийские монашеские общины стали возникать в Китае еще в первом столетии нашей эры. Но все монахи были иностранцами [Haierman 2007, p. 169]. Согласно официальной истории династии Суй (581–618), первый китайский буддийский монах получил ординацию в период Хуангчу (220–226) в царстве Вэй [см.: Zürcher 1972, vol. 1, p. 18–23]. Правда, многие буддологи считают работавшего вместе с Ань Шигао в конце II в. н. э. Яна Фотяо (Ян Футяо) первым известным китайским монахом [Zürcher 1972, p. 23–24, note 86; Ch'en 1973, p. 45–46; Tsukamoto 1985, vol. 1, p. 64–65; Forte 1995, p. 66]. Но фактом является то, что только в начале VIII в., через пять-шесть столетий после появления буддизма в Китае, был сделан китайский перевод текста '*Муласарвастивадавиная*', содержащего монашеский кодекс. И примерно в то же самое время была переведена '*Дхармагуптакавиная*', другая версия монашеской этики [Haierman, p. 168]. И, следовательно, только с этого времени, когда были переведены на китайский язык базовые правила монашеской дисциплины, можно отсчитывать историю собственно китайского института буддийского монашества. Это согласуется с упомянутыми выше данными Цурхера о наличии больших препятствий для института буддийского монашества в Китае. Но, возникнув, этот институт в Китае не играл столь же важную роль, как это было в буддийской цивилизации Индии и Тибета. Хотя буддийские монахи, согласно уставу винаи, по духовному статусу были выше любого мирянина, включая самого императора, и китайские монахи это хорошо знали [Хуэй-юань 1993], китайские реалии диктовали свое. По словам известного российского синолога Е. И. Кычанова, институт монашества в Китае был лишен сакральности и являлся беззащитным в политическом, административном и правовом отношении. Сангха была призвана воспитывать и обучать народ [1987].

С VIII в. и по сей день монашеская этика, *виная*, в формате '*Дхармагуптакавиная*' принята во всех буддийских монастырях Китая. В Тибете же, как известно, монастырский устав сформировался на основе традиции '*Муласарвастивадавиная*'. В этом также проявляется дивергентность буддийских традиций Китая и Тибета. До утверждения текста '*Дхармагуптакавиная*' в качестве основы монастырского устава, по данным Цурхера, в Китае распространением дисциплинарных текстов 6 различных школ занимались 11 мастеров. Так что *виная* в раннем китайском буддизме «была предметом сбивающего с толка разнообразия» [Zürcher 2012, p. 7].

В сравнении с Тибетом, которому пришлось делать исторический выбор между двумя традициями буддизма – индийской и китайской, Китай, если говорить о выборе того из «типов буддизма», которые пришли с миссионерами, находился в

⁹² Гаутама Сангхадева, согласно сведениям о нем, содержащимся в китайском буддийском каноне, был переводчиком '*Сутры о четырех основах внимательности*'. Уроженец Кашмира, он приехал в Китай в IV в.

гораздо более сложной ситуации уже в силу своего географического положения. Китайский буддизм формировался в условиях доктринального и философского разнообразия, которое не исчезло еще в VII–VIII вв. [Brewster 2007]. Помимо разнообразия буддийских традиций на формирование китайского буддизма значительное влияние оказали и автохтонные центральноазиатские учения и тексты. Это обнаружилось благодаря археологическим открытиям, сделанным в восточном Туркестане в результате русской экспедиции Д. Клеменца в 1898 г., последующих экспедиций – британской, китайской, германской, финской, французской и японской и исследований этих материалов. Различные аспекты центральноазиатского влияния на китайский буддизм описаны в статьях Эрика Цурхера, Лоры Сандер, Дженса-Уве Хартманна, Поля Харрисона и В. С. Коблина, Роберта Е. Басвелла Мл., Ричарда Саломона, Хироши Кумамото, Виктора Х. Мейра, Дэвида А. Утца, Питера Зайема, Нэнси Дж. Барнс, Левиса Ланкастера и других ученых, участвующих в проекте «Buddhism Across Boundaries». Это многолетние исследования процессов распространения буддизма за пределами Индии. Их результаты публикуются в серии ‘*Sino-Platonic Papers*’ [Mair 1990; Storch 1993; McRae 1993, 1999, 2010, 2012].

Как доказывает вслед за А. Фоучером, Мачидо Сохо и другими Дэвид А. Утц, исследователь из Пенсильванского университета, на становление буддизма в Центральной Азии имели влияние иранские религии. А учитывая огромное влияние парфянских проповедников, таких как Ань Шигао и Ань Сюань, харизматических бодхисаттв, очень значимых фигур ранней истории буддизма в Китае, идея об иранском влиянии на формирование китайского буддизма, в частности школы Чистой Земли, кажется правдоподобной.

Виктор Мейр, основатель серии *Sino-Platonic Papers*, в которой опубликован ряд исследований, посвященных межкультурным контактам Индии, Центральной Азии и Китая в процессе распространения буддизма, сам исследовавший ряд аспектов влияния центральноазиатского буддизма на становление китайского буддизма, пишет: «...Это очевидно, что «китайский буддизм» в первой половине V в. и до этого был поистине интернациональным и интерэтническим феноменом, и что Хотан и Лианчжоу были ключевыми звеньями в трансмиссии этой индийской религии в Китай» [Mair 2012, p. 150]. Синологи также подчеркивают характерное для китайцев стремление к поиску древних *текстов*, а не подлинной *трансмиссии* учений. Мейр пишет, что «китайские пилигримы в поисках текстов, вместо того чтобы любым способом отправляться в Индию и изучать буддизм у живших там индийских пандита, надолго останавливались в Хотане» [Ibid., p. 160]. Китайцы, не удовлетворенные существующими переводами, отправлялись на Запад в поисках «священных текстов буддизма» [Zhihua 1987]. Под «чистым» буддизмом китайцами «прежде всего понимались буддийские тексты-первоисточники» [Чебунин 2009, с. 32]. Т. Сторч тоже отмечает, что лейтмотивом всех биографий китайских буддистов проходит тема поиска текстов [Storch 1993, p. 1]. В поисках текстов они отправлялись на запад, но там обнаруживали, что «процесс трансмиссии буддийского учения является устным, и оказывались очень разочарованными этим» [Ibid.].

В этом отношении китайцы очень сильно отличались от тибетцев. Преодолевая огромные трудности, тибетцы отправлялись в Индию, где многие из них умирали, не выдержав климата, так непохожего на природные условия Страны снегов. Они жили там долгие годы, овладевая языками Дхармы и получая устные передачи и комментарии лучших индийских ученых. Вернувшись в Тибет, они служили переводчиками для приглашенных из Индии мастеров Дхармы и делали переводы канонической литературы [см.: Пабонгка 2008а]. То, что, в отличие от тибетцев, китайцы в большей степени, чем устной трансмиссией подлинного Учения, были заняты поиском текстов для переводов, было вполне в духе традиционной китайской учености, ориентированной на текстуальную культуру.

В. Мейр пишет, что, живя в Хотане, китайским монахам приходилось слышать искаженную транскрипцию буддийских понятий и технических терминов, своеобразную хотанскую смесь санскрита и пракрита⁹³ [Maig 2012, p. 168]. Отсюда, вероятно, и некорректная синитическая транскрипция на начальном этапе переводческой деятельности в Китае, которую критиковал Дао Ань.

Т. Сторч ставит вопрос: почему китайцы были разочарованы, что в тех зарубежных центрах буддизма, куда они прибывали в поисках текстов, передача Учения оказывалась устной? И дает этому объяснение: дело было в том, что они уже имели – в соответствии с традиционными китайскими паттернами – «идею о том, как должна осуществляться трансмиссия доктрины». «И это не была устная трансмиссия» [Storch 1993, p. 1]⁹⁴. Поэтому они устремлялись за границу в поисках буддийских текстов. Вывод, что такова была общая тенденция китайских буддистов, Сторч делает на основе изучения биографий, собранных в *'Chu Sanzang ji'* («Собрание записей о переводах Трипитаки»), составленном Ши Сяньгу в 515 г., и в тексте *'Gaoseng zhuan'* («Биографии знаменитых монахов»), написанном Ши Хуйчжиао в 518 г. [Ibid.].

На начальном этапе становления китайской традиции буддизма не было определенности ни относительно свода монашеской дисциплины, ни относительно философской доктрины и обоснования религиозных практик. Поэтому китайские буддисты были вынуждены адаптировать буддийскую доктрину к китайскому менталитету и мировоззрению, но им было трудно определиться в тех условиях с аутентичным доктринальным ядром Учения Будды, которое легло бы в основу собственно китайской традиции буддизма. Само географическое положение Китая

⁹³ Праkritы – среднеиндийские языки и диалекты, продолжающие древнеиндийскую стадию развития индоевропейских языков на территории Индии и предшествующие новоиндийским языкам. Согласно Лакшми Нараяну Дасу, праkrit – это тот язык, которому современная филология дает определение как средству коммуникации. В отличие от санскрита, содержащего замысел или мировоззренческую позицию, праkrit воспринимается его пользователями лишь как средство взаимодействия [см.: Попов 2007].

⁹⁴ Хотя многие классические учения были переданы в устной форме, тем не менее, подчеркивает Сторч, «мы можем наблюдать идеализацию их письменных версий, которые уже были сделаны, в особенности по той причине, что сам Конфуций считал именно письменный текст релевантным для выражения своего учения» [Storch 1993, p. 2].

и ставшая следствием этого диверсификация философских идей, доктринальных особенностей, созерцательной и ритуальной практики обусловили эклектизм и синкретизм буддийских традиций в ходе формирования китайского буддизма и наличие различных уровней диффузии буддизма в китайскую цивилизацию. Известная на Западе исследовательница истории китайского буддизма Хелен Лаи называет этот ранний этап усвоения буддизма китайцами «синкретизмом концептуального подобию» [Lai 2012].

Если тибетские школы буддизма формировались так, что между ними не было принципиальных различий в философском воззрении и доктринальных основах буддийской практики⁹⁵, то китайский буддизм в доктринальном смысле был гораздо более разнородным феноменом. Он не представлял собой монолитного образования, напротив, это было множество различных соперничавших друг с другом школ. Их общее противостояние местным религиозным и философским традициям в конечном счете привело к самоопределению китайской традиции буддизма как направления махаяны.

Почему хинаяна не смогла закрепиться в Китае, хотя она предшествовала появлению махаяны и на начальном этапе абсолютно преобладала, судя по соотношению хинаянской и махаянской литературы в библиографии Дао Аня? Согласно сведениям, приводимым Э. Цурхером, в средневековом Китае имелись даже воинствующие хинаянские секты, чьи члены запрещали чтение махаянских манускриптов, не признавали других Будд, кроме Шакьямуни, и установили свои собственные ритуальные порядки. Они нашли многих последователей, особенно среди китайских монахинь [Zürcher 2012, p. 15].

Л. Е. Янгутов причинами отказа китайцев от хинаяны считает то, что ее сотериологические принципы вступили в резкое противоречие с традиционным китайским менталитетом: во-первых, китайцы были слишком привязаны к ценностям настоящей жизни; во-вторых, для них оказалась неприемлемой концепция ограниченной возможности спасения; в-третьих, они отвергли принцип обязательного монашества как необходимого условия спасения, потому что он вступил в резкое противоречие с конфуцианским учением о сыновней почтительности [2007, с. 26]. Вдобавок к этому, махаяна имела в глазах китайских буддистов и онтологические преимущества перед хинаяной, которые на этапе становления китайской махаяны, сопровождавшегося интересом к доктринальным аспектам буддизма, имели большое значение. Несколько ниже я коснусь этих онтологических моментов хинаяны, из-за которых китайцы решительно отвергли ее. В то время как китайцы отказались от хинаяны, тибетцы, как мы знаем, выбрали хинаяну в свою систему как часть общего пути.

Далее, чтобы вести речь об аутентичном буддизме применительно к китайской буддийской философской традиции, поскольку основной философией махаяны является мадхьямака Нагарджуны, важно установить, насколько она была трансформирована китайскими мадхьямиками. Обращение к текстам китайской мадхья-

⁹⁵ Его Святейшество Далай-лама всегда подчеркивает данное обстоятельство во время своих учений.

мики позволит установить, как далеко зашел процесс «китаизации» в буддийской философии. Но прежде следует рассмотреть, насколько аутентичны были китайские переводы буддийских текстов.

1.4.3.2. Лингвистический релятивизм как фактор «китаизации» буддийской философии и проблема аутентичности китайских переводов буддийских текстов

В том, что по сути процесс адаптации буддизма в Китае был его «китаизацией», сходятся позиции большинства синологов. Но в чем заключалась его философская и доктринальная «китаизация»? Роберт Шарф утверждает, что из-за лингвистического релятивизма китайские буддисты никогда не были способны понять индийский контекст буддийских трудов через китайские переводы [Sharf 2002, p. 18, 21]⁹⁶.

Действительно, индийские языки, пали и санскрит, очень сильно отличаются от китайского. Они принадлежат к разным языковым семьям: индийские языки – к индоарианской, китайский язык – к сино-тибетской. Индийские языки являются алфавитическими, китайский – моносиллабическим. П. Тан в монографии *‘How Buddhism Became Chinese’* описывает «китайские вызовы буддизму», в том числе со стороны языка. «В лингвистическом отношении китайский язык является **аналитическим, изолирующим, или коренным** языком, то есть таким, в котором слова являются неизменяемыми, а синтаксические связи указываются порядком слов. С другой стороны, индийские языки – это языки синтетические, фузиональные (соединяющие), флективные (имеющие склонения) [Tan 2008, p. 45]. В силу этих существенных различий при передаче содержания буддийских учений с индийских языков на китайский неизбежно имеют место смысловые потери. Тончайшие нюансы, выражаемые высокофлективным языком санскрита, не передавались на китайском языке. На эти объективные трудности перевода индийских буддийских текстов указывал Дао Ань, подчеркивая, что переводчики должны сами очень хорошо понимать буддийскую доктрину и быть очень искусными в передаче смысла. Другой великий переводчик, Сюаньцзан, выделил «пять видов непереводаемых слов». Это, во-первых, сложные индийские термины, имеющие глубокий смысл, не поддающийся простому определению, например *дхарани*. Во-вторых, полисемические слова, например термин *бхагават*. Сюаньцзан указывает, что он имеет шесть значений, и все они интегрируются в сложном смысле термина. В-третьих, индийские термины, не имеющие эквивалентов в китайском языке, такие как названия растений, животных и т. д. В-четвертых, слова, традиционно транслитерируемые и транскрибируемые фонетически. Например, *аннутара, самьяк-самбудда*. В-пятых, специальные термины, которые теряют свой особый смысл при переводе. Например, хотя *праджня* означает мудрость, полный смысл этого термина как высшей мудрости постижения пустоты сохраняется только в случае, если этот

⁹⁶ О характере лингвистических сложностей перевода, связанных с особенностями китайского языка, и о развитии техники китайских переводов см.: [Zürcher 2010, p. 11; Tan 2008, p. 44–45; Янгутов 2007, с. 35, 37, 40, 42, 52].

термин транслитерируется [Тан 2008, р. 46]. Западные исследователи считают эти особенности китайского языка, препятствовавшие адекватному переводу буддийских текстов, одним из «китайских вызовов буддизму».

На то, что не только традиционное мировоззрение, но и сам китайский язык служил препятствием для адекватного понимания буддийской философии и религии, обращали внимание и российские синологи [Алексеев 1947, с. 453]. Несмотря на всю свою значимость, лингвистический релятивизм все же не мог предопределить содержательную трансформацию, которая характерна для китайского буддизма. Правда, до того как Кумараджива⁹⁷ (344/ 350–409/431) провел реформу техники китайского перевода, лингвистические особенности китайского языка были действительно большим препятствием для адекватной передачи содержания буддийских текстов [Янгутов 2007, с. 35]. Также следует учитывать еще одну особенность выполнения буддийских переводов на самом раннем этапе, когда распространявшие учение иностранные проповедники делали устный перевод, а их китайские двуязычные ученики записывали его в виде китайского текста. При этом иностранные мастера не могли проверить правильность текста, ибо за несколько лет пребывания в Китае им удавалось освоить лишь разговорный, но не письменный китайский язык со всеми бесчисленными стандартными терминами и техническими выражениями [Zürcher 2010, р. 12].

Освоить чужой язык настолько, чтобы давать на нем учение и писать тексты Дхармы, чрезвычайно трудно, как показывает сегодня практика распространения буддийского учения в России и на Западе. Почти все книги, опубликованные под именами современных тибетских лам, являются текстами, составленными и отредактированными на основе устных учений их учениками. При этом сам учитель, как правило, не проверяет правильность редактуры, по той причине, что доверяет ее опытным ученикам, а также потому, что не владеет языком учеников настолько, чтобы проверить в полной мере правильность передачи смысловых нюансов. Поэтому такие тексты носят отпечаток уровня понимания буддийской философии и практики Дхармы, который достигнут редактором. А этот уровень, конечно же, далек от понимания Дхармы самим мастером. Также на степени точности изложения смысла сказывается влияние лингвистического релятивизма при двойном переводе, например, когда тибетский мастер дает учение для российских слушателей. Перевод с тибетского языка на английский делает во время учений сам учитель, с английского на русский – переводчик из числа учеников. Даже учитель, свободно владеющий английским языком, во время лекций, особенно по буддийской философии, испытывает затруднения с подбором английских понятий для передачи тибетских категорий и смысла классических текстов. Также при редактировании текстов, составленных на основе лекций тибетских мастеров, нередко сказывается мировоззренческий релятивизм: например, при передаче учения о четырех благородных истинах их смысл передается в духе европейского понимания *истин* как сугубо гно-

⁹⁷ Кумараджива наряду с Ань Ши-гао, Парамартхой, Сюаньцзаном является одним из крупнейших переводчиков буддийской литературы на китайский язык, одним из наиболее известных авторов, положивших начало китайской мадхьямике.

сеологических категорий, что не свойственно буддизму. Такая редакция искажает, конечно, содержание лекций тибетских мастеров.

Переводы Кумарадживы, сделанные им вместе с учениками, синологи считают «блестящими»⁹⁸ [Чанкова 2007], называют их «образцами письменного стиля» [Zürcher 2012, p. 22]. Его переводы вошли в китайский буддийский канон. А сам мастер и ныне почитается в Китае как «великий переводчик» [Weirong 2007]. В процессе длительной работы над техникой перевода китайцам удалось, как считает Л. Е. Янгутов, создать переводы, которые «сумели донести содержание буддийских текстов удивительно точно и достоверно, несмотря на трудности и специфические особенности языка» [2007, с. 59].

Несомненно, переводы этих мастеров в прошлом имели огромное значение для развития китайской традиции буддизма. Вместе с тем сегодня китайские специалисты по истории буддизма, такие, как Шен Вайронг и Генри Шиу, полагают, что существует проблема адекватности китайских переводов. Китайские переводы индийских текстов часто не обеспечивали аутентичной передачи их смысла. «Компаративное изучение китайских и тибетских переводов буддийских текстов может нам помочь также в исправлении ошибок, обнаруживаемых в китайских переводах. В сравнении с тибетскими, китайские переводы буддийских текстов часто изобилуют ошибками. Хотя в истории китайского буддизма были великие переводчики Кумаражива и Сюаньцзан, имелось также много выдающихся переводчиков, которые уступали им в мастерстве. По причине синтаксических и грамматических различий между санскритом и китайским даже переводы Сюаньцзана, когда сравниваем их с санскритскими оригиналами, иногда очень сильно отклоняются от оригинального сочинения. Это тем более верно в отношении других переводчиков, чьи труды уступают переводам Сюаньцзана», – пишут Вайронг и Шиу в редакторском предисловии к монографической серии *Sino-Tibetan Buddhist Studies* [Weirong 2007, p. 7].

Наличие значительных отличий китайских переводов от санскритских первоисточников свидетельствует о том, что китайцы практиковали техники интерпретирующего перевода. Можно сказать, что при любой трансляции памятника чужой культуры имеет место герменевтический круг. Так же обстоит и с переводом индийских буддийских текстов на языки цивилизаций, далеких от культуры Древней Индии. Но китайские переводчики, похоже, применяли герменевтический подход так, что сегодня у некоторых сиологов возникает сомнение в адекватности китайских переводов. Джонатан А. Силк, анализируя китайские переводы санскритских буддийских терминов, пишет: «Китайские переводы буддийских терминов часто обеспечивают то, что равнозначно другой интерпретации, которая тоже может вести нас к попыткам собственного понимания термина. Однако это на самом деле

⁹⁸ О сути реформы Кумарадживы, благодаря которой удалось достичь максимальной, в сравнении с другими, точности передачи сути буддийских учений см.: [Robinson 1967, p. 79– 88]. О значении постепенно сформировавшегося письменного языка, называвшегося «буддийский письменный китайский язык», как средства перевода и выражения буддийской философии см.: [Zürcher 2010, p. 11].

таит угрозу: как мы можем знать, что данный китайский термин на деле представляет данный санскритский термин?» [Silk 2000, p. 270]. На конкретных примерах Силк приходит к обескураживающему открытию: «Эта иллюстрация того, что, даже вообще говоря, логически последовательный (стойкий, выдержанный) Сюаньцзан далек от полностью систематизированной и автоматической передачи, должна, я думаю, серьезно подорвать наше доверие к использованию китайских переводов для тонких терминологических исследований. Одним из следствий данного факта является необходимость быть очень осторожными при использовании или даже воздерживаться от того, чтобы полагаться на китайские переводы, которые не могут быть подтверждены индийскими или тибетскими параллелями» [Ibid., p. 272]. Правда, он оговаривается, что эта строгость относится к переводам индийской терминологии в текстах, а не вообще к исследованиям буддийской литературы или мысли. Тем не менее его исследования подтверждают мысли Шена Вайронга и Генри Шиу о том, что *Sino-Tibetan Buddhist Studies* имеют актуальную перспективу в том, что касается научной ревизии китайских буддийских текстов и потребности в китайских переводах, более адекватных их индийским оригиналам.

Для изучения буддийской философии – как в историко-философском, так и в сравнительно-философском плане – принципиально важно иметь адекватные переводы индийских первоисточников. В особенности это касается переводов наиболее сложной философской доктрины буддизма, как она выражена в учении мадхьямики. В Китае последователи школы мадхьямика пользовались переводами текстов Нагарджуны, сделанными Кумарадживой. И хотя они считаются высшими достижениями китайской переводческой науки, при передаче тонких нюансов доктрины *шуньяты*, изложенной в гатхах Нагарджуны, «китайские переводы Кумарадживы, как это хорошо известно, являются двусмысленными» [Brewster 2007, p. 78].

Наличие «большого субъективного содержания» в китайских буддийских переводах отмечают и российские синологи [Чебунин 2009, с. 69]. Правда, вслед за современными китайскими буддологами они склонны объяснять это необходимыми герменевтическими издержками и особенностями китайского языка. А. В. Чебунин приводит высказывание известного философа Фань Юланя из *‘Краткой истории китайской философии’*: «Перевод, в конечном счете, есть всего лишь интерпретация» [цит. по: Чебунин 2009, с. 69].

Безусловно, герменевтика – неотъемлемая часть науки перевода, особенно текстов, удаленных во времени или далеких цивилизаций. Но если тибетская герменевтика была направлена на трансляцию подлинного смысла Слова Будды и шастр, то есть на предельную минимизацию субъективности⁹⁹, то для китайцев, за немногими исключениями, такими как Дао Ань и Сюаньцзан, кажется, более важным было придать буддийским учениям китайскую форму и интерпретировать их

⁹⁹ В полном соответствии с тибетской традицией Геше Тинлей часто повторяет своим ученикам: «До тех пор пока вы хорошо не усвоили всю систему Учения, даже не пытайтесь объяснять его другим. Это будет для вас лучший способ сохранения Дхармы в этом мире – не объяснять ее другим, ибо в этом случае вы не привнесете в трансляцию Дхармы нечистых, субъективных толкований».

по-китайски, т. е. в соответствии с собственным мировоззрением и ментальными паттернами. Субъективность китайцев проявлялась и в том, что они не опирались на все Слово Будды и не имели системы и плана переводов, а полагались на те сутры и шастры, которые нередко случайно попадали к ним или которым они отдавали предпочтение по тем или иным причинам. Китайские школы и направления опирались на сравнительно небольшое собрание канонических текстов. Так, серия *‘Лучшие книги буддизма’* (*‘Фоцзяо вэньхуа цзинхуа цуншу’*) насчитывает десять сутр – это *‘Алмазная сутра’*, *‘Лотосовая сутра’*, *‘Сутра совершенного просветления’*, *‘Сутра основных обетов бодхисаттвы’*, *‘Сутра помоста шестого патриарха’*, *‘Ланкаватара-сутра’*, *‘Сурангама-сутра’*, *‘Амитабха-сутра’*, *‘Сутра Амитауса’*, *‘Сутра созерцания Будды Амитауса’*. Среди одиннадцати сутр сборника *‘Избранное из буддийского канона’* (*‘Фодянь цзинсюань’*) помимо вышеуказанных числятся *‘Сутра бодхисаттвы Гуаньшизинь’*, являющаяся главой из *‘Лотосовой сутры’*, *‘Сутра сердца праджняпарамиты’*, *‘Сутра обетов практики бодхисаттвы Самантабхадры’*, *‘Сутра ста притч’*. Если к ним добавить первую буддийскую сутру в Китае – *‘Сутру в 42 чжана’* и еще несколько не вошедших в данный список (например, *‘Аватамсака-сутра’* и *‘Вималакирти-нирдеша-сутра’*, весьма популярная у мирских последователей буддизма), то это и есть «канонический стержень китайского буддизма» [Чебунин 2009, с. 72]. Каждая китайская школа или направление опирались на свой набор сутр и шастр. А.В. Чебунин перечисляет тексты всех десяти школ, почерпнув эти источниковедческие сведения из китайских исследований по истории буддизма [там же, с. 74–78].

Отсутствие продуманной стратегии составления свода канонической буддийской литературы, ограниченность базы буддийских текстов дополнялись фактором лингвистического релятивизма и детерминировали ограниченность китайской махаяны, в сравнении с «материнской» традицией. Двусмысленность, неопределенность используемых при переводе китайских терминов фатальным образом сказывались на интерпретации мадхьямаки китайскими мыслителями, стоявшими у истоков китайской традиции буддизма и ставшими авторитетами для последующих поколений буддийских ученых. Учитывая особенности китайского менталитета, о которых пишут Л. С. Васильев, Д. Т. Судзуки, Х. Накамура, Л. Холт и другие синологи, можно быть уверенными в том, что ошибки интерпретации буддийской философии, сделанные из-за неточных переводов такими основоположниками китайской мадхьямики, как Сэн-чжао или Цзи-Цанг, воспроизводились – в силу принципов *авторитета*, *прецедента* и *реинтерпретации* [Васильев 1989] – в последующей буддийской традиции Китая.

Да, буддийские тексты из Индии были способны преодолевать границы и обретать дом в пределах китайской культуры и языка. Но при этом содержание обрело китайский стиль и выражало китайский менталитет. Если оригинальный индийский текст представлял развитие буддийской мысли и практик на субконтиненте, то в Китае он получал признание и распространение, будучи обработан в китайском стиле и духе.

Итак, проблема содержательной аутентичности китайской буддийской философии существует. И она выводит за пределы лингвистической относительности, в сферу специфики китайского мировоззрения, традиционной китайской философии и типа философствования.

Китайская духовность, прежде всего даосизм, послужила причиной того, что китайские переводчики и мастера искаженно толковали центральные доктрины буддизма. Усматриваемое китайцами сходство буддизма с даосизмом, с одной стороны, облегчало путь этого «чужеземного» учения в китайскую культуру, с другой стороны, при использовании даосской терминологии происходило смешение традиционных китайских понятий с буддийскими. Шен Вайронг и Генри Шиу подчеркивают, что в еще большей степени следует учитывать огромное влияние ошибок и неточностей китайских переводов на способ, каким китайские буддисты понимали буддизм. Они считают, что эти искажения, допущенные в китайских переводах, «ведут ко многим доктринальным противоречиям, которые прослеживаются во всей истории китайского буддизма» [Weirong 2007, p. 8].

Только систематически осуществляемые компаративные исследования индийских, тибетских и китайских текстов позволят в будущем выявить в полной мере те доктринальные искажения буддийской философии и практики медитации, которые произошли из-за ошибок перевода и толкования с применением даосской терминологии или под невольным влиянием даосских и конфуцианских паттернов. Переводческие ошибки были во многом обусловлены именно неверным толкованием буддийских смыслов под влиянием традиционной китайской философии. В ряде западных и российских работ Э. Цурхера, А. Хайрман, С. Бумбахера, Е. А. Торчинова, Л. Е. Янгутова, А. В. Чебунина и др. освещается процесс становления философии китайского буддизма во взаимодействии с даосизмом¹⁰⁰ и под его влиянием. Из них видно, что даосизм сыграл двойственную роль по отношению к буддизму: с одной стороны, во многом с его помощью буддийские идеи были восприняты китайцами и стали «своими», с другой стороны, даосизм оказал буддизму «медвежью услугу», став причиной его философских и доктринальных искажений. Происшедшие с буддизмом в Китае превращения важно идентифицировать в сравнении с исходным, «материнским» содержанием, чтобы осмыслить проблему аутентичности применительно к китайскому буддизму и представить весь масштаб дивергенции между буддийской цивилизацией Тибета и буддийской составляющей китайской цивилизации.

1.4.3.3. В. Либенталь об искажении буддийской философии в китайском буддизме

Вместо того чтобы говорить абстрактно о соотношении между китайским буддизмом как сформировавшейся традицией и индийским буддизмом в целом, рассмотрим более конкретный вопрос – соотношение индийской и китайской мадхья-

¹⁰⁰ С конфуцианством буддизм взаимодействовал в основном в социально-политической сфере.

мики, обратившись к двум прямо противоположным экспертным позициям по данному вопросу. Это позиции двух авторитетных западных исследователей китайского буддизма – В. Либенталя и Р. Х. Робинсона.

В. Либенталь был философом, владевшим санскритом, пали, китайским и тибетским языками, что делало его не просто высококвалифицированным, а уникальным буддологом¹⁰¹. Даже сегодня, когда многие университеты мира готовят специалистов в области буддизма и публикуют множество буддологических исследований высокого уровня, такого класса специалисты, каким был В. Либенталь, все еще являются редкостью. И сегодня все еще немногие одновременно владеют несколькими языками буддизма и к тому же способны вести его философские исследования, тем более сравнительные. Китайские и японские исследователи буддизма, сделавшие наибольший вклад в изучение дальневосточной традиции буддизма, в большинстве своем не знают настолько хорошо исходную, индийскую, форму буддизма, чтобы делать обоснованные выводы об аутентичности китайского буддизма, тем более – его философии. Сказанное объясняет, почему мы должны очень серьезно отнестись к выводам, сделанным немецким философом относительно специфики китайского буддизма. Его пример показывает: чтобы понять в полной мере степень аутентичности китайской традиции буддизма, нужно хорошо знать суть буддийской философии в ее классическом индийском изложении, в чем нельзя отказать В. Либенталю, в отличие от многих других исследователей буддизма. К тому же он синолог, и его заключения историко-философского и религиозного плана относительно китайского буддизма заслуживают серьезного отношения.

Если обратимся к работам В. Либенталя, то найдем, что, в частности, в исследовании трактата ‘*Чао-лунь*’, принадлежащего Сэн-чжао (383–414)¹⁰², блестящему ученику Кумараживы, он пишет о сильном искажении мадхьямики в учении Сэн-чжао. Либенталь говорит о «наличии стены непонимания» между китайским и индийским мировоззрением [Liebenthal 1968, p. 21]. Этот немецкий ученый всегда подчеркивал уникальный национальный характер китайского буддизма. В своей статье ‘*Что такое китайский буддизм?*’ [Liebenthal 1952] он считает трактат ‘*Чао-лунь*’, которым другие буддологи пренебрегали из-за его смешанности с даосиз-

¹⁰¹ В. Либенталь (Walter Liebenthal, 1886–1982) – немецкий философ и синолог. Одним из главных выводов, сделанных из его исследований китайского буддизма, было утверждение о том, что на раннем этапе китайский буддизм вовсе не был китайской версией буддизма, а был учением, выросшим из даосизма. Примечательно, что он одним из первых сиологов начал философские компаративные исследования, в том числе западной и буддийской философии.

¹⁰² Сэн-чжао – один из основоположников школы саньлунь, которая считается аналогом индийской мадхьямики. ‘*Чжао лунь*’ – это общее название труда, в который входит несколько сочинений Сэн-чжао. Его перу принадлежит также комментарий к ‘*Вималакирти-сутре*’ (‘*Вэймоцзе цзин чжу*’). Сэн-чжао интерпретировал учение Нагарджуны по аналогии с даосизмом, сознательно используя даосизм в качестве ключа к пониманию мадхьямики.

мом, как раз очень ценным с точки зрения изучения китайского буддизма. Это один из немногих текстов раннего китайского буддизма, дошедших до нас, относительно которого доказана его подлинность.

На материале этого текста и других доступных сегодня ранних китайских источников Либенталь показывает несостоятельность попыток таких авторитетных исследователей, как Д. Т. Судзуки или Эдвард Конзе, выводить китайский буддизм из индийского. По его мнению, ошибочно изображать некую общую буддийскую картину мира, которая имела бы одинаковую силу для «всех буддизмов – индийского, тибетского, китайского, японского, европейского» [Liebenthal 1952, S. 117]. С точки зрения Либенталья, «не индийский буддизм в Китае получил китайскую окраску, а китайско-буддийские школы расцвели на древе китайской религии – под индийским влиянием или, точнее, по индийскому импульсу, но в основе имея свое китайское своеобразие» [Ibid., S. 118].

Исследования Либенталья представляют для нас особый интерес прежде всего потому, что ему удалось подробно проследить становление собственно философской проблематики китайского буддизма по линии осознания китайцами отличия буддийских идей от даосизма. Проведенный Либенталем анализ дискуссий между даосами и ранними буддистами показывает, что буддисты, в целях адаптации своего учения к китайской духовности, стали утверждать, что все истины суть одна и та же истина и только выступают в разных формах. Даосы, в свою очередь, объясняли, что для Китая подходит китайская форма этой истины, а не индийская. Буддийская философия была изложена в ранних китайских текстах в даосском духе следующим образом: отсутствие самобытия было интерпретировано в смысле *ничто* и отождествлено с даосским изначальным ничто – *pen-wu*. Нирвана была отождествлена с даосским *недеянием* (*wu-wei*) [Ibid., S. 122]. А когда китайцы начали обсуждать абсолютную истину (*парамартхасатью*) и относительную истину (*самвритисатью*), то они отождествили их соотношение с различием между *тем* и *этим* миром. Они не различали ясно рай и нирвану. И такие вовсе причудливые толкования буддийской философии имели место вплоть до прихода в 401 г. н. э. Кумарадживы¹⁰³ в Чанъань.

Крупнейший в России историк буддийской философии Китая Л. Е. Янгутов, рассматривая ее становление, связывает его с распространением праджняпарамитской литературы и подчеркивает, что переосмысленное даосское учение *сюаньсюэ* «оказало весьма благодатное влияние на становление Праджняпарамиты в Китае». Ибо, по его замечанию, китайцы усмотрели множество сходных черт между характерной для *сюаньсюэ* онтологией «отсутствия» и «наличия» и буддийской философией пустоты [2007, с. 75]. Думается, впечатление сходства между философией

¹⁰³ Кумараджива – комментатор и переводчик буддийских текстов на китайский язык, выходец из восточного Туркестана. Годы жизни не установлены однозначно: 344(350) – 409 (431). Он оказал поистине революционное влияние на становление китайского буддизма. Его наиболее известные переводы – это ‘Алмазная сутра’, ‘Амитабха-сутра’, ‘Лотосовая сутра’, ‘Вимаакирти-нирдеша-сутра’, ‘Муламадхьямака-карика’, ‘Аштасахасрика Праджняпарамита-сутра’.

сюаньсюэ и буддийской доктриной пустоты могло возникнуть у китайцев как раз из-за непонимания подлинного смысла пустоты, и сближение теории пустоты с онтологией сюаньсюэ¹⁰⁴, возможно, способствовало укреплению позиций буддизма в китайской интеллектуальной среде, но не распространению аутентичного буддизма.

В. Либенталь видит заслугу Кумарадживы в устранении наиболее вульгарных представлений китайцев о буддизме. Он объяснил: буддизм не признает никакого духа, или души (*шен-минг*), странствующей через перерождения. Далее он объяснил, что Будда, то есть персонификация его Учения, не стоит в начале вещей, что нет никакого пути во времени вперед или назад, проходимого посредством прогрессирующей набожности, ибо ни с какой точки зрения нирвана не отличается от сансары. Тем самым стала беспредметной проблема двух истин, или миров, так же как и бессмертия души [Liebenthal 1952, S. 118]. Она была заменена проблемой *срединного пути* (*chung tao*), китайцы были заняты ею на протяжении следующего столетия. По словам Либентала, она имела огромное значение не только для истории китайских догм, но и для китайской этики и формирования позднесредневекового типа человека. Разъяснения Кумарадживы оказали на китайских буддистов шокирующее воздействие. Поскольку его авторитет был неоспоримым, то китайцам «оставалось лишь верить, что нет никакой души и вместе с тем – никакого пути преодоления смерти» [Ibid., S. 123]. Кумараджива, таким образом, подтолкнул китайскую мысль, находившуюся в самом начале «переваривания» открытий буддийской философии, к ее интерпретации в духе *мгновенного пути* просветления и отождествления сансары и нирваны в китайском смысле, далеком от того смысла, который вкладывается в это отождествление индийской мадхьямикой.

Если нет никакой бессмертной души, а сансара тождественна нирване, то тогда для чего вообще нужен буддизм? К чему совершать добрые дела? Как действует механизм кармы, если странствующая душа в момент смерти полностью растворяется? Все это стало для ранних китайских буддистов предметом ожесточенных философских дебатов, но, к сожалению, по словам Либентала, о конкретном содержании этих споров можно судить лишь по заглавиям дискуссионных сочинений – сами тексты не дошли до нас.

Тем не менее ему удалось установить, что постепенно выкристаллизовались два круга основной проблематики: проблема индивидуального освобождения и проблема святости. Китайцы в V в. были уже далеки от того, чтобы полагать «два в одном», отождествляя Будду с Лао-цзы. Они понимали, что Будда – это вовсе не даосский чародей, а освобожденный спаситель. И уже ставились по-настоящему философские вопросы, связанные с буддийским пониманием бессамостности личности: кто же является субъектом освобождения и как достижимо освобождение, если не на предписанном пути святых? Ответ был найден в ‘*Махаяна паринирвана-сутре*’¹⁰⁵, которая была переведена через несколько лет после смерти Кумараджи-

¹⁰⁴ Историко-философскую справку о сюаньсюэ см.: [Chan 2009; Кобзев 2006].

¹⁰⁵ Эта сутра написана на санскрите и отличается от ‘*Маха париниббана-сутты*’, написанной на пали. Ее первый перевод на китайский язык был сделан Дхармаракшей (385–

вы. Содержащаяся в ней теория *татхагатагарбхи* дала в руки китайских мыслителей способ обоснования принципиальной возможности освобождения и «мгновенного» способа освобождения. «Как отличалась эта проблематика от индубуддийской!» – восклицает В. Либенталь. И он прав.

В свете специфически китайской интерпретации теории *татхагатагарбхи* Будда предстает в понимании китайских буддистов уже не как Учитель и не как персонификация Учения, но как само наличное бытие, а мы «исключительно благодаря тому факту, что мы на свете есть, являемся освобожденными» [Liebenthal 1952, S. 124]. Безусловно, это тоже далеко от классической буддийской философии, как она была представлена индийскими учеными.

Но, может быть, в интерпретации философии *срединного пути* – мадхьямаки китайцы были преемниками индийских мастеров? Диспуты о *срединном пути* в особенности активно вели в VI–VIII вв. представители школы *саньлунь*. В классической китайской формулировке воззрение *срединного пути*, мадхьямака, формулируется так: *истина и иллюзия не различаются (chi wei chi chen)*. В Китае оно имеет не только смысл, который расходится с оригинальной мадхьямакой, *срединным* воззрением Нагарджуны, но также в качестве этического принципа вкуче с даосским не-деянием характеризует поведение. Либенталь установил, что с точки зрения Абсолюта, значимого концепта китайской философии, идея постепенного духовного восхождения, а также понятие о накоплении благих деяний теряют какой-либо смысл [Ibid., S. 124–125]¹⁰⁶. Для китайцев *срединный путь* как этический принцип соответствует их способу отождествления сансары и нирваны и означает, что бодхисаттва остается в сансаре, хотя созрел для нирваны, и ведет себя так, будто он в нирване, не испытывая страданий. В этом китайцы опираются на очень популярную в Китае ‘*Вималакирти-нирдеша-сутру*’, которая наряду с ‘*Лотосовой сутрой*’ и ‘*Нирвана-сутрой*’ имела большое значение для формирования китайского средневекового мировоззрения.

Обращаясь к китайской трактовке другого важного буддийского понятия из праджняпарамитской литературы – *не-цепляние (wu chu)*, Либенталь пишет, что и это понятие представляет собой нечто совсем другое, нежели индийское понятие *не-цепляние (анабхинивеша)*. В. Либенталь обращает особое внимание на то, что использование традиционных понятий китайской философии ведет к значительным искажениям при передаче философского смысла буддийских учений. И проблемы, которые обсуждают китайские буддисты, могли родиться только из лона китайского мировоззрения [Ibid., S. 126]. Развиваясь из обсуждения этой проблематики, к VIII в. в Китае расцвела буддийская ученость. Но она эволюционировала путями, далекими от классической индийской буддийской учености и также не

433) в 423 г., по мнению некоторых синологов [Шведовский, 2004]. В отличие от них, В. Либенталь пишет, что эта сутра была переведена в Китае в 418 г. [Liebenthal 1952, S. 123].

¹⁰⁶ Как увидим ниже из исследования Э. Бревстера, понятие о *срединном пути* используется и в другом, не характерном для мадхьямики смысле – как средство согласования учений сутр и шастр [Brewster 2007].

была похожа на тибетский схоластицизм, хорошо изученный западными и российскими буддологами [Dreyfus 2003; Kapstein 2000; Turman 1995; Snellgrove 1987, 2002; Ruegg 2010; Kapstein 2001; Hopkins 1996; Крапивина 2005; Донец 2004; Базаров 2004 и др.].

Чань возник, по мнению немецкого историка китайской философии, «при рассмотрении *индийских* понятий в стремлении к абсолютному решению *китайских* проблем» [Liebenthal 1952, S. 126]. Он подчеркивает, что также надо учитывать в становлении окончательного китайского формата буддизма фактор религиозного энтузиазма *простых* верующих буддистов, чьи религиозные потребности оставались нерешенными. Именно *простые* миряне и монахи предпочли «обучение сердца» в процессе простой жизни в диких лесах книжному образованию. По словам Либентала, образовался «фронт между основателями монастырей и одинокими медитирующими» [Ibid., S. 127].

Мысль В. Либентала о том, что форматирование китайского буддизма в виде прямых, не опосредованных изучением сутр и шастр поисков Будды внутри самого себя произошло под влиянием религиозных потребностей и энтузиазма *простых* буддистов, находит подтверждение в данных Э. Цурхера. Он, опираясь на исторический материал, пишет, что при проникновении буддизма в Китай его диффузия охватывала большей частью простонародье и «субэлитный» слой китайского общества, а элита как раз активно воспротивилась распространению буддизма [Zürcher 1959, 1972, 2007, 2012].

По мере утверждения доминирующего влияния чань ценность буддийской учености девальвировалась. Знаменитый чаньский патриарх Хуэйинэн, основавший собственно чань, знал кроме '*Ваджрачхедики*' только '*Нирвана-сутру*' [Дюмулен 1994]. Девальвация книжной учености в китайском буддизме, очевидно, не означала повышения ценности устной трансмиссии. Речь идет не об усилении значения устной передачи Учения и восприятия аутентичной Дхармы, а именно об упрощении самого подхода к буддийской практике.

Если Судзуки, описывая наличие, по существу, пропасти между китайским буддизмом, как он оформился в чань, и индийской традицией буддизма, тем не менее, утверждал преемственность индийского и китайского буддизма, Либенталь пишет о разрыве между ними. Уже ученики Хуэйинэна порвали всякую связь с индийским буддизмом, считая источником откровения не Дхарму, а собственное сердце [Liebenthal 1952, S. 127].

Судзуки, как мы помним, свой тезис о преемственности чань и индийского буддизма основывал на прямой передаче опыта просветления Будды, которая, по сути, не имеет рационального объяснения. Иначе говоря, Судзуки на основании мистической трансмиссии «духа чань/дзэн» убеждал, что китайский буддизм – это буддизм. Либенталь же, как представитель европейской рационалистической философии, аргументированно доказывает, что с самого раннего проникновения буддизма в Китай здесь имело место очень сильное искажение его сути. А когда китайские буддисты приступили к обсуждению философских категорий буддизма, то выкристаллизовался интересовавший их круг проблем, но это были *китайские*

проблемы, далекие от буддийской философии в том виде, как она была систематизирована индийскими учеными.

Итак, подробно и глубоко исследовав отличие китайской традиции буддизма от индийской буддийской традиции, В. Либенталь, тем не менее, явно склонился к тому, чтобы вопреки выявленным им значительным смысловым искажениям буддийской философии в китайской традиции называть эту трансформированную форму буддизмом. По его мнению, нет некоего общего понятия «буддизм», в силу которого китайский буддизм должен быть похожим на индийский. Позиция Либенталья о том, что существует много «буддизмов», находит поддержку среди авторитетных буддологов (П. Вильямс, А. Хайрман, С. Бумбахер и др.). Я же считаю обоснованной во всех отношениях позицию Его Святейшества Далай-ламы в том, что сущностное ядро Учения Будды, в единстве философии и медитации, должно оставаться неискаженным в конкретных буддийских традициях, когда их носители дают презентацию буддийской философии и практики для своей аудитории.

1.4.3.4. Была ли философия китайских мадхьямиков аутентичной учению Нагарджуны?

В прямой противоположности Либенталю другой авторитетный западный исследователь раннего буддизма в Китае Р. Х. Робинсон, сравнивая раннюю мадхьямику в Индии и Китае, писал: «Эпистемология, онтология и теория языка в «Чжаолунь» полностью соответствуют духу Мадхьямиков» [Robinson 1967, 1978, p. 159]. Демевилль также высоко оценивал уровень философского понимания, продемонстрированного Сэн-чжао в его комментарии к *‘Вималакирти-нирдеши-сутре’* [см.: Дюмулен 1994, с. 92]. Однако мы можем поставить под сомнение, насколько адекватно понимают буддийскую философию пишущие о распространении буддизма в Китае западные историки буддизма, даже величайшие авторитеты. Возьмем, например, П. Демевилля. Он пишет: «Как комментатор, Сэн-чжао прекрасно понимал, что центральной для этой сутры является концепция не-осмыслимого. Всякие дуальности объявляются иллюзорными, все логические противоречия отменяются, среднее не исключается, осуществляется выход за пределы категорий нормального мышления, а всякая дискурсивная мысль оказывается ничем. Путь к освобождению ведет через страсти. Пробуждение уже само по себе является новым рождением. Все оппозиции снимаются. Истина «не-представляема» и возникает из молчания» [Demiéville 1973, p. 440; цит. по: Дюмулен 1994].

Если обратимся к тибетской версии этой сутры [Вималакирти 2005; Vimalakīrti 1976], то при сравнении с нею интерпретаций Сэн-чжао и китайских переводов можно обнаружить, что китайские толкования значительно искажают смысл сутры [см.: Бяньвэнь 1963]. Этому способствовали, очевидно, сами китайские переводы сутры, которые в смысловом отношении выполнялись по-разному (в переводе Чжи-Цяня – в русле общих идей махаяны, в переводе Кумарадживы – в духе доктрины шуньявады, понятой по-своему, в переводе Сюаньцзана – в духе учения йогачары) [Комиссарова 1987].

Недвойственная мудрость бодхисаттвы Вималакирти, выраженная в данной сутре и относящаяся к уровню высшего духовного созревания бодхисаттв, в действительности не устраняет логику при объяснении пути бодхисаттв, начиная с практик отречения и великого сострадания [Вималакирти 2005]. Из тибетской версии видно, что сам Вималакирти был великим бодхисаттвой, реализовавшим все стадии пути, и мастером глубинного учения (о пустоте), с которым не решались вступить в диспут ни шраваки, ни другие бодхисаттвы. В сутре излагается также само глубинное учение, которое было проповедано Вималакирти другим ученикам Будды.

В частности, он объяснял Учение и поучал Маудгальяяну, как не следует объяснять учение и как это следует делать. Он наставлял Маудгальяяну объяснять учение с пониманием пустоты, которая есть абсолютная истина и глубинный философский смысл Учения Будды. Он учил так:

«Достопочтенный Маудгальяяна, надо поучать в точном соответствии с этим Учением. А Учение, достопочтенный Маудгальяяна, [таково]: живое существо не имеет [обладателя разума], лишено даже намека на обладателя разума, не имеет Я, [286А] лишено даже намека на желающего, не имеет живого, лишено рождения и смерти, лишено личности, совершенно не прервано в прошлом и [не будет прерываться в] будущем, успокоено, [имеет своим] признаком успокоенность, лишено желаний, ушло в невосприимчивость, неопишимо, отделено от всех слов, невыразимо, лишено всяких проявлений... не имеет основы всего; истинно ушло с пути глаз, ушей, носа, языка, [286Б] тела и ума; не увеличивается, не уменьшается, не пребывает, не движется, лишено всякого движения» [Вималакирти 2005, с. 30].

В сутрах *‘Праджняпарамиты’*, в частности в *‘Сутре сердца’* [Shes-rab 2012; Сутра сердца 2006], излагается та же самая глубинная мудрость Будды – учение о пустоте.

Вималакирти разъясняет, что хотя глубинная мудрость невыразима, проповедник должен объяснять путь Дхармы, начиная с азов даяния и прочего, помня глубинный смысл – «с хорошим видением глазами праджни», то есть сознавая, что он сам в абсолютном смысле иллюзорен и иллюзорны те, кому он объясняет Учение. Но объяснение Учения не только возможно – в условном смысле, но и необходимо – «ради осуществления непрерывности Рода Трех Драгоценностей», причем с учетом способностей существ, с реализацией великого сострадания [Вималакирти 2005, с. 30–31]. То есть Вималакирти напоминает о единстве абсолютного и относительного, когда говорит, что объяснение имеет место с *условной* точки зрения. Иначе говоря, с точки зрения доктрины зависимого возникновения. В буддизме учение о недвойственной мудрости отнюдь не исключает возможность объяснения его центральных философских концепций. Более того, хотя реализация пустоты в результате созерцательной практики имеет характер инсайта, не выразимого словом и не охватного мыслью, сама эта реализация, согласно классической буддийской традиции, обоснованной учеными монастыря Наланда, становится возможной при условии правильно произведенного отрицания, ибо пустота – это негативный феномен [см.: Тинлей 2011].

Похоже, Сэн-чжао, китайский комментатор сутры о Вималакирти, искаженно толковал суть этой сутры, а вслед за ним также авторитетные исследователи китайского буддизма – не только П. Демевиль, но и другой крупнейший историк раннего китайского буддизма – Р. Х. Робинсон заблуждаются относительно аутентичности китайских интерпретаций мадхьямаки. И это – при всем том, что его книга *‘Early Mādhyamika in India and China’* является наиболее цитируемой позднейшими исследователями ранней истории буддизма в Китае в качестве авторитетного труда по данной теме. Она считается монументальным вкладом в изучение процессов межкультурной трансмиссии религиозных и философских идей буддизма в V и VI вв. н. э. Заметим – по праву. Дело в том, что, применяя комплексную методологию, Робинсон исследовал, как происходило путем «принятия» или «заимствования» лингвистических, риторических и логических аспектов индийской мадхьямики развитие системы мысли мадхьямики в Восточной Азии, в Китае. Он вынес на обсуждение широкий круг вопросов трансмиссии буддийской мысли сквозь разнообразие языковых и культурных контекстов. Но с точки зрения философского компаративного изучения индийского и китайского буддизма этот вклад следует оценивать более скромно. Ибо нужно учитывать, что к моменту появления этой работы общий философский уровень изучения буддизма махаяны западными ориенталистами определялся «метафизической» парадигмой, заданной работами Ф. И. Щербатского (*‘The Conception of Buddhist Nirvana’*), Либенталя (*‘The Book of Chao’*) и Мурти (*‘The Central Philosophy of Buddhism’*). Исходя из этой парадигмы, Робинсон и пришел к выводу, что, хотя в Китае «метафизический подход» индийской мадхьямики получил «селективное» восприятие и имел «фундаментальные ограничения», все же китайские авторы восприняли «дух мадхьямики» [Robinson 1978].

На самом деле труд Робинсона меньше всего является философским исследованием и тем более философской компаративистикой. Это, в сущности, исторический труд, адресованный специалистам по истории китайской мадхьямики, владеющим санскритом, китайским и японским. В нем с помощью лингвистических изысканий детализируется исторический контекст. Г. Чаталиан прав, когда пишет, что логико-философские исследования у Робинсона на втором плане [Chatalian 1972, p. 312]. Поэтому едва ли мнение Робинсона адекватно отражает действительное доктринальное и философское соотношение между индийской и китайской мадхьямикой.

Современный исследователь китайской философии Тан Мингран, активно публикующийся в западных журналах по сравнительной и китайской философии, в своей статье [Tan Mingran 2008], посвященной философии Сэн-чжао, анализирует некоторые базовые буддийские концепты, такие как *пустота*, *существование* и *несуществование*. Он приходит к выводу, что Сэн-чжао ввел даосские методы аргументации в описание важнейших буддийских концептов, таких как «срединный путь» и т. д. Кроме того, по его мнению, Сэн-чжао наполняет даосские концепты буддийским смыслом и выражает их в буддийских терминах и в ходе этого проводит сознательное различие буддизма мадхьямики и раннего китайского буддизма.

ма – как он был понят в даосской перспективе¹⁰⁷. Тем не менее, считает Тан Мингран, понимание Сэн-чжао *срединного пути* является еще недостаточно глубоким. Он колеблется между буддийским и даосским способами понимания терминов *праджня, нирвана, покой и движение, имя и реальность*. Несмотря на это, как считает Тан Мингран, эта первая попытка разграничения мадхьямики и даосизма заложила краеугольный камень в развитии китайского буддизма и оказала большое влияние на все последующие поколения китайских буддийских философов [Tan Mingran 2008].

Прямо скажу, по тем цитатам из сочинений Сэн-чжао, которые приводят синологи, едва ли можно согласиться с Тан Минграном, что Сэн-чжао удалось многого достичь в разграничении мадхьямики и даосизма. Да, он занимался интерпретацией буддийской теории пустоты и попытался истолковать *срединный путь* Нагарджуны. Но от понимания пустоты в мадхьямике Нагарджуны его интерпретация еще очень далека. Характеризуя буддийскую категорию пустоты, Сэн-чжао выдвинул тезис «не наличие и не отсутствие» (фэйю фэйю), показывающий, что пустота – это не отсутствие и в то же время не наличие чего-либо. По словам А. В. Чебунина, «это положение оказало огромное влияние на теоретическое развитие китайского буддизма» [2009, с. 43]. Но российский синолог здесь не учитывает, что этот тезис Сэн-чжао говорит именно о недопонимании пустоты китайским философом. Пустота – это неутверждающее отрицание [Тинлей 2011]. Это именно отсутствие. Отсутствие чего?

В зависимости от определения объекта отрицания и различаются философские школы буддизма. Если Сэн-чжао оказал глубокое влияние на дальнейшее развитие буддийской философии в Китае, то, увы, в направлении, которое расходится с индийской мадхьямикой, особенно мадхьямикой-прасангикой.

Точка зрения еще одного авторитета в области синологии – Г. Дюмулена в вопросе о соотношении индийского и китайского буддизма такова, что факты, приводимые Либенталем в подтверждение его позиции, «заслуживают несомненного внимания». Однако, как считает Дюмулен, все же можно утверждать, что при всем отличии китайского буддизма от индийского, «китайский буддизм впитал в себя сущность индийского» [Дюмулен 1994, с. 92].

Так же как и Судзуки, Дюмулен склонен относить эту преемственность не к философскому дискурсу и не к религиозной доктрине, не к проблемам, обсуждаемым индийскими и китайскими буддистами, а к тому, что китайские мастера якобы восприняли «дух» буддийского учения: они «ощущали себя причастными к тому же самому духу, которым вдохновлялись и сутры Махаяны» [там же, с. 68]. Опять, как и у Судзуки, речь идет о мистерии духа, не поддающейся рациональному объяснению и выражению. Но если бы одно лишь чувство сопричастности ду-

¹⁰⁷ А. В. Чебунин пишет, что демонстрируемое Сэн-чжао широкое использование даосских категорий и даже формы изложения даосских трактатов – это явление, характеризующее «не только то воздействие, которое оказывал даосизм на понятийный аппарат буддизма, но в целом ракурс восприятия буддийского учения в Китае как доктринальную ветвь даосского учения» [Чебунин 2009, с. 44].

ховному опыту Будды делало буддистов буддистами и приводило их к тем же реализациям, которых достиг исторический Будда, то тогда не нужны были бы годы изучения Дхармы и ее практики. Тогда путь тхеравады и тибетского буддизма был бы напрасной тратой сил. Если бы это было возможно – обрести освобождение от сансары через одну лишь мистику веры в Будду, то тогда не было бы разницы между буддизмом и теистическими религиями. Однако дело как раз в том, что буддийская философия и духовные достижения буддизма радикально отличаются от христианства и других религий, основанных на вере в Бога – Творца и Спасителя.

Позиция В. Либенталя, согласно которой китайская мадхьямака представляла собой очень сильное отклонение от учения Нагарджуны, кажется мне более предпочтительной в сравнении с позицией других синологов, изучавших различия между индийской и китайской махаяной, поскольку она основана на понимании мадхьямаки Нагарджуны и основательном знании китайского материала. Но давайте не будем спешить с тем, чтобы объявить другие историко-философские точки зрения ложными. Нужно детально исследовать соотношение между индийской и китайской махаяной, чтобы установить, есть ли достаточные основания считать китайскую интерпретацию мадхьямики идентичной воззрению Нагарджуны или это отличное от него учение. А это – предмет философской компаративистики. Здесь недостаточно сравнения лингвистических, исторических и культурных аспектов ассимиляции буддизма в Тибете и Китае. В научной литературе, посвященной выявлению особенностей китайской адаптации буддизма, явно не хватает философского анализа, подобного тому, что проводил Либенталь. Тем более важен философский подход, сравнивающий учения китайской и индийской мадхьямики и устанавливающий китайскую специфику в интерпретации мадхьямаки Нагарджуны. Следует также изучить, как китайская мадхьямика повлияла на то, что из многообразия различных реакций китайского ума на буддизм сформировался магистральный путь китайского буддизма – чань, который порвал с индийской традицией буддизма. Ведь именно из-за своей китайской специфики и разрыва с «материнским» буддизмом чань оказался отвергнутым тибетскими лидерами. Я полагаю, что китайская мадхьямика, сыгравшая прямо или косвенно большую роль в становлении китайских школ – *чистой земли*, *тяньтай*, *хуаянь*, *чань*, стала одним из основных факторов расхождения индо-тибетского и китайского буддизма.

Попытаемся выявить, насколько китайская мадхьямика как уже сформировавшаяся буддийская традиция, школа, соответствовала учению Нагарджуны, опираясь при этом на доступные исторические китайские источники [Сыма Цянь 1956, 1972–1975; Сюань-цзан 2012], труды китайской махаяны и мадхьямики [Сэн-чжао 1993; ТПВМ 1997], а также ряд синологических работ, освещающих философские учения «зрелой» китайской мадхьямики. Среди последних я прежде всего имею в виду исследование Эрнеста Бревстера о философии Цзин-Цзана, называемое ‘*Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizàng’s Mādhyamika Thought*’, выполненное в Национальном университете Ченгчи Китая [Brewster 2007]. Это монографии Л. Е. Янгутова, в которых освещаются принципиальные моменты становления всех основных китайских школ и роль абхидхармы, праджняпарамиты, мадхьямаки в

этом процессе. Это также *'Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources'*, исследование философии мадхьямики по китайским источникам, выполненное ученым китайского происхождения С. Ченгом из Гавайского университета [Cheng 1991]. Будут использованы также данные некоторых других работ по китайскому буддизму [Ch'en 1964; Cheng 1981a, b, 2006; Storch 1993; Lai 1982a, b; Takakusu 1978].

Э. Бревстер, анализируя возникновение китайской мадхьямики в сложной китайской интеллектуальной почве того периода, отмечает в качестве наиболее характерного момента этого процесса систематическую и настойчивую критику абхидхармистской традиции. Действительно, этот факт заслуживает серьезного внимания. Почему абхидхарма была отвергнута в Китае? И отвергнута ли?

На этот счет среди российских исследователей ранней истории буддийской философии в Китае есть несколько иное мнение, сформулированное Л. Е. Янгутовым, который вместе со своими учениками (А. В. Чебунин, Е. Ж. Баяртуева, Т. А. Занданова, О. Д. Намдакова, А. К. Хабдаева, И. В. Чанкова) развивает историко-философское направление изучения китайского буддизма. Согласно этому мнению, абхидхарма отнюдь не была отвергнута в Китае, она была здесь воспринята наряду с праджняпарамитой [см.: Янгутов, Хабдаева 2010; Хабдаева 2001], но к ней было «холодное отношение», вызванное тем, что китайцы считали ее теоретическим обоснованием хинаянской сотериологии. Махаяна же усиливала «демократические» тенденции буддизма, благодаря чему его сотериология стала привлекательной для китайцев [Янгутов 2007, с. 27]. Эту позицию развивают вслед за Л. Е. Янгутовым и его ученики [см.: Намдакова 2008, с. 83]. А. К. Хабдаева высказывает мысль, что мадхьямика была более понятна китайцам, поскольку близка даосизму, в то время как философия абхидхармы далека от них, сложна и трудно переводима [2001]. Было бы точнее сказать, что мадхьямика не была близка даосизму, а *ошибочно казалась китайцам таковой*. Что касается тезиса о более сложной, в сравнении с мадхьямикой, философии абхидхармы, он родился, по видимому, под влиянием современной Санкт-Петербургской историко-философской школы буддологии (В. И. Рудой, Е. П. Островская и др.), чьи представители склонны сводить буддийскую философию к абхидхарме. В русле идей В. И. Рудого А. К. Хабдаева формулирует тезис об огромном влиянии концепции абхидхармы «на всю систему китайского мировоззрения, а также и на дальнейшее развитие китайской и дальневосточной культуры в целом» [Хабдаева 2008, с. 69]. Думается, молодая исследовательница приписывает абхидхарме революционное значение для Китая и тем самым преувеличивает ее роль в становлении китайского буддизма именно под воздействием историко-философской концепции Санкт-Петербургских буддологов, вообще гипертрофирующих значение абхидхармы и неправоммерно считающих ее по философскому содержанию более сложной, чем праджняпарамита [см.: Рудой 1998].

Сам Л. Е. Янгутов и другие его ученики, как уже было отмечено, говорят о «холодном отношении» китайских буддистов к абхидхарме как теоретической основе хинаянской сотериологии, но отнюдь не об ее отрицании. Школа Л. Е. Янгу-

това подчеркивает принципиальное значение праджняпарамитской литературы в истории философии китайского буддизма. В монографии о традициях праджняпарамиты в Китае Л. Е. Янгутов пишет, что, по сути, становление китайского буддизма совпадает со становлением праджняпарамитского направления в Китае [Янгутов 2007, с. 34].

В отличие от российских синологов, которые не видят оснований для того, чтобы говорить о критике абхидхармы со стороны китайских буддистов, Р. Бревстер пишет, что в Китае имела место критика философии абхидхармы, которая имела решающее значение для китайской махаяны [Brewster 2007]. По его мнению, критика эта *одновременно* была утверждением махаянской философии. Работа Э. Бревстера, таким образом, проливает дополнительный свет на процессы становления китайской мадхьямики.

В рамках моей работы большой интерес представляют, конечно, те философские аргументы, из-за которых, по мнению Р. Бревстера, китайцами была отвергнута философия абхидхармы и была принята мадхьямика. Но главное – насколько адекватно при этом толковали учение Нагарджуны китайские мадхьямики? Ведь их интерпретации послужили, по выражению Х. Ченга, «теоретической» основой для чань (дзэн) как «практического», «антиинтеллектуального», «иррационального», «неконвенционального» и «драматического» движения [Cheng 1981b, p. 451]. По его мнению, чань во многих отношениях представляет собой «практическое применение» мадхьямиковской философии. А если учесть, что именно школа чань в конечном счете стала выразительницей китайского способа восприятия буддизма и, соответственно, китайской традиции буддизма, то, конечно же, вопрос об аутентичности китайской мадхьямики и о том, в какой степени китайское праджняпарамитское направление, развивавшееся китайскими мадхьямиками, опиралось на индийскую традицию и соответствовало оригинальным буддийским учениям о пустоте, двух истинах и срединном воззрении, имеет прямое отношение и к тому, в какой степени чань имеет отношение к «материнскому» буддизму Индии.

В свете интереса к особенностям формирования китайской традиции толкования теории пустоты, глубинного учения Будды, работа Э. Бревстера представляется весьма полезной, тем более что предметом его исследования является философия мадхьямики в интерпретации основателя школы *саньлунь*¹⁰⁸ Цзи-Цанга (549–623), считающегося величайшим мадхьямиком Китая. Саньлунь, как известно, послужила одним из важнейших истоков традиции чань.

¹⁰⁸ Школа *саньлунь* считается китайским аналогом индийской школы мадхьямики. Синологи отсчитывают ее хронологические рамки со времени прибытия в Чаньянь Кумараживы, которого называют иногда ее первым патриархом, хотя, строго говоря, ее основателем был Цзи-Цанг. В VIII в. школа *саньлунь* перестала существовать в Китае и продолжилась в японской школе *санро*. Философы *саньлунь* в большей степени, чем представители других школ китайского буддизма, уделяли внимание логико-дискурсивному анализу и логической аргументации, подвергали критической проверке природу и функции языка.

Исследование Э. Бревстера описывает общий контекст формирования школы *трех трактатов* (саньлунь)¹⁰⁹ в V–VI вв., и из этого описания видно, что абхидхарма в это время подвергалась в Китае опровержению в качестве «ложной доктрины» [Brewster 2007, p. 7]. Те теоретические аргументы против онтологии абхидхармы, что были изложены в четвертой главе комментария Цзи-Цзанга к ‘Муламадхьямика-карике’ (*Zhōngguānlùn-shū*, 608 г. н.э.)¹¹⁰, а также его толкование философии *срединного пути* и восприятие текста ‘Муламадхьямика-карика’, как краеугольного камня китайской буддийской экзегетики, оказали большое влияние на формирование главной тенденции китайского буддизма как махаяны. Иначе говоря, критика хинаянской абхидхармы стала одновременно утверждением китайской махаяны. В том, что утверждение махаяны в Китае одновременно было критикой хинаяны и ее теоретической основы – философии абхидхармы, позиция Р. Бревстера согласуется со взглядами таких известных буддологов, изнутри знающих китайскую (дальневосточную) традицию буддизма, как Такакусу, Х. Ченг и др.

В монографии Дж. Такакусу ‘*Essentials of Buddhist Philosophy*’, выдержавшей множество изданий, впервые установлено, что вообще для дальневосточного буддизма характерно: опровержение «ложных воззрений» здесь является одновременно утверждением «правильного воззрения» [Takakusu 1978, 1998, p. 104]. Именно китайские мадхьямики в лице основоположников школы саньлунь заложили основы такой традиции – опровержения ошибочных воззрений как одновременного освещения правильного воззрения. Представители чань восприняли этот подход, заложенный китайскими мадхьямиками [Cheng 1981b, p. 451]. Итак, в Китае отрицание философии абхидхармы, как она была представлена в хинаянских текстах, оказалось одновременным утверждением мадхьямики. В Тибете, как было сказано выше, обоснование собственного воззрения состоит из трех моментов, воспринятых из традиции Наланды, – опровержения чужих воззрений, изложения собственной точки зрения и критический анализ воззрений собственной школы.

В труде Цзи-Цзанга есть специальная глава, посвященная анализу аргументов против «реалистической» онтологии сарвастивады, хотя, по замечанию Бревстера, Цзи-Цзанг, судя по всему, не был знаком с китайским переводом нагарджуновской ‘*Виграхавьявартани*’, которая считается краеугольным камнем мадхьямикомской критики в адрес эпистемологии абхидхармы, включая ее теорию праманы [Brewster 2007, p. 13]. Труд Цзи-Цзанга позволяет судить не только о китайских аргументах против хинаяны, но также о степени взаимодействия между индийскими и китайскими буддистами, об общей интеллектуальной культуре Китая и о неоднородности философских подходов в VI–VII вв. Это сочинение Цзи-Цзанга считается

¹⁰⁹ Три трактата – это ‘*Мадхьямака-шаstra*’ (кит. ‘*Chun-lun*’) – ‘*Трактат о срединности*’; ‘*Двадасамукха-шаstra*’ (кит. ‘*Shiherh-men lun*’) – ‘*Трактат о двенадцати вратах*’; ‘*Шата-шаstra*’ (кит. ‘*Pai lun*’). Два первых трактата принадлежат перу Нагарджуны, автором третьего является его ученик Арьядева.

¹¹⁰ Кумараджива перевел на китайский язык ‘*Мадхьямака-шаstrу*’ Нагарджуны, которая содержит в сжатом виде ‘*Муламадхьямика-карику*’.

монументальным комментаторским трудом своего времени, а автор – одним из основателей китайской школы мадхьямика.

Бревстер, исследуя этот китайский комментарий, анализирует, какие интеллектуальные факторы лежали в основе формирования мадхьямиковской герменевтики в Китае, и формулирует некоторые важные положения. Дело в том, что в традиционной восточноазиатской историографии и западной буддологии считается, что школа *трех трактатов (саньлунь)*, представляемая Цзи-Цзангом, возникла в результате «принятия» Восточной Азией индийской традиции шастр как противоположной литературе сутр [Gimello 1976, p. 143], в отличие от школ, основанных на сутрах (*тяньтай* и *хуянь*)¹¹¹. Но, как показывает исследование Бревстера, буддисты школы *саньлунь* опирались как на шастры, так и на сутры, причем они скорее восприняли всю литературу сутр, чем какие-то избранные отдельные сутры. Однако, судя по всему, в результате адаптации мадхьямиковской герменевтики в Китае она обрела облик, сильно отличающийся от индийской традиции.

В частности, Бревстер приводит фрагменты из сочинений китайской школы мадхьямика, в которых дается толкование *двух истин* и *срединного пути* – *мадхьямаки*. По их содержанию мы можем сделать вывод о довольно значительном отличии китайской интерпретации нагарджуновской концепции от оригинала. Подход Нагарджуны к пониманию двух истин, являющийся философским выражением доктрины *шуньяты* и ставший в тибетской традиции необходимой теоретической основой созерцательной практики, китайскими мыслителями интерпретируется расширительно и используется часто в прикладном смысле, но так, что это весьма далеко от аутентичной мадхьямаки. Вообще говоря, китайские авторы VI–VII вв. были активно заняты взаимной «стыковкой» сутр и шастр. Сутры использовались ими для корректировки шастр, шастры – для корректировки сутр [Brewster 2007, p. 10]. А понятие о двух истинах использовалось китайцами в качестве удобной платформы для того, чтобы согласовать между собой учения сутр и шастр. Во фрагменте из пятого издания китайского текста '*Трактат о глубинах махаяны*', где дается характерный для китайских мадхьямиков анализ буддийского учения в свете китайского понятия о двух истинах, говорится:

«Шастра-мастер [т. е. Нагарджуна] воспринял учение о Двух Истинах и, таким образом, дал начало двум познаниям [*упайи* и *праджни*]. Истина (*самья*) и познание не двойственны, ибо истина служит формированию познания, и, таким образом, оба [истина и познание] известны как «истины». Будда использовал два познания, для того чтобы говорить относительно Двух Истин. Истина и познание не двойственны, ибо познание служит формированию истины, таким образом, оба [истина и познание] известны как «познания». Итак, шастра-мастер использовал Две Истины как способ дискурса, а два познания – как объект дискурса...

Шастра-мастер [Нагарджуна] использовал Две Истины как правильные, а два познания – как вспомогательные по отношению к Двум Истинам. Итак, сутры принимают мудрость

¹¹¹ Начало процесса формирования школ китайского буддизма относится к VI в. В VIII в. – расцвет китайской буддийской учености [Liebenthal 1952, S. 127]. Подробнее о формировании буддийских школ в Китае см.: [Янгутов 1982, 1995, 2007; Торчинов 2000].

как свою способность, а Две Истины – как свой объект. Шастры принимают истину как свою способность, а мудрость – как свой объект. Стало быть, способность сутр служит объектом для шастр, а способность шастр служит объектом для сутр; объект сутр служит способностью для шастр, а объект шастр служит способностью для сутр. Более того, дело обстоит так, что вспомогательные признаки сутр обеспечивают коррективы для шастр, а коррективы для сутр поставляют вспомогательные элементы шастр.

Вспомогательный элемент на самом деле не является вспомогательным аспектом, стало быть, он не является ни способностью, ни объектом, ни вспомогательным, ни центральным, ни сутрой, ни шастрой, ни учителем (т. е. Буддой), ни учеником. Будучи ни способностью, ни объектом, он является и способностью, и объектом; будучи ни вспомогательным, ни центральным, он является и вспомогательным, и центральным; будучи ни сутрой, ни шастрой, он является и сутрой, и шастрой; будучи ни учеником, ни учителем, является и учеником, и учителем. Итак, кармические условия Будд и Бодхисаттв, учителей и учеников возникают как взаимная комплементарность, и все вместе это называется “Срединный Путь”» [цит. по: Brewster 2007, p. 10–11].

Для Цзи-Цзанга и других китайских мадхьямиков их интерпретация двух истин, а также динамическая взаимосвязь между концептами «две истины» и «два познания» (или «две мудрости» – *упайя* и *праджня*) служат тому, чтобы связать и примирить различные и часто кажущиеся противоречащими друг другу учения сутр и шастр. Каким образом это делается? С точки зрения китайской герменевтики, отправной пункт сутр – просветленное знание Будды (*праджня*), – в свою очередь, может быть использовано для объяснения «истины» (*сатья*) шастр, а служащие отправным положением шастр «две истины» служат объяснению инсайтов махаянских сутр.

Взаимодополнительная связь между сутрами и шастрами распространяется и на связь между Учителем, Буддой, и его учениками. И Цзи-Цзанг делает заключение: «Что является первичным, а именно, знание (*джняна*) Будды, то вторично для учеников, а что первично для учеников, а именно, истина (*сатья*), то вторично для Будды» [Ibid., p. 11].

Для китайцев, как и для тибетцев, было затруднительным восприятие множества учений Будды как единого целого и сложным – определение, какое из учений является конечным выражением смысла Дхармы. Было даже трудно совместить в рамках единой системы кажущиеся противоречивыми учения хинаянских и махаянских сутр, первого и второго поворотов колеса, сутраяну и ваджраяну. Если тибетцы с помощью Атиши и учений Ламрим научились воспринимать всю совокупность проповедей Будды как единое, взаимосвязанное учение, необходимое для реализации каждым, кто стремится стать Буддой, то китайцы прибегли к другому способу согласования буддийских учений, выдвинув в центр своего внимания «герменевтический круг» между сутрами и шастрами. Китайский способ усвоения мадхьямаки был сопряжен с выработкой своего, китайского толкования доктринальных положений о *срединности*, относящихся к философской сути *шуньяты*, глубинного учения Будды. Для Цзи-Цзанга и китайской мадхьямики ‘*Муламадхьямика-карика*’ Нагарджуны стала краеугольным камнем их экзегетической системы, но, как мы могли убедиться, сама доктрина Нагарджуны была интерпретирована

способом, далеким от того философского смысла, какой великий индийский арья вкладывал в базовые понятия мадхьямаки.

Российские исследователи философии Цзи-Цанга подчеркивают, что китайский философ интерпретировал мадхьямаку с позиций традиционного китайского менталитета. При этом в работах синологов часто звучит мысль, что «китаизация» буддийских учений, их адаптация к китайскому менталитету представляла собой их дальнейшее творческое развитие [Анашина 2005; Янгутов 2007, с. 106; Чебунин 2009, с. 55–60; Cheng 1995, 2006].

На мой взгляд, вопрос, как расценивать «творческое развитие» буддийской философии в Китае, представляет собой проблему, связанную с установлением аутентичности китайского буддизма. Под вопросом находятся аутентичность трансмиссии Учения Будды, китайских переводов, и, конечно же, содержательной интерпретации буддийских учений. «Китаизация» буддизма может быть расценена не столько как его творческое развитие, сколько как искажение содержательной глубины и оригинальности его философских концепций и духовных практик, а также нарушение линии чистой трансмиссии Дхармы.

Похоже, китайцев не очень интересовал подлинный смысл философии *шуньяты*. В фокусе китайской герменевтики на этапе ее первоначального становления оказалась проблема соотношения сутр и шастр. И это было отнюдь не случайно. Такого рода интерес был обусловлен, на наш взгляд, особенностями менталитета китайских интеллектуалов, «пропитанного» даосской философией и характерными для даосизма представлениями о невыразимости знания *дао*. В силу этой даосской подоплеки китайской буддийской герменевтики тексты шастр, в особенности Нагарджуны, рассматривались китайскими схоластами как «искусные» средства для открытия фундаментальных учений Будды, не выразимых в слове. С этой точки зрения учение о двух истинах трактовалось как вербальное, имеющее лишь сотериологическое и дидактическое, но никак не онтологическое, значение [Brewster 2007, p. 15; Cheng 1981b]. Вероятно, отношение к шастрам как к *упайя* было полезным для формирования собственной китайской интерпретации Учения Будды. Но это не выражает в полной мере философскую суть учения Нагарджуны. Переводы и восприятие текстов Нагарджуны в Китае были далеки от аутентичного их воспроизведения. О том, что китайская мадхьямака, в отличие от учения Нагарджуны, формировалась в основном как сотериологическая и дидактическая философия, лишенная онтологического смысла, ясно видно из критики саутрантиков и сарвастивадинов в учении Цзи-Цанга.

В центре изучения абхидхармы в период Южных династий в Китае была традиция экзегезы сарвастивадинов, в особенности ‘*Абхидхармахридая*’, переведенная Гаутамой Сангхадевой и Лю-шаном Хуаянь (334–416) в 391 г. На юге также была распространена ‘*Таттвасиддхи-шастра*’ – ответвление саутрантики. Мастеров, ориентировавшихся на нее, Цзи-Цанг критиковал как «крипто-хинаянистов» [Brewster 2007, p. 28], а их традицию, привлекательную для многих в то время, считал полностью ложным подходом к пониманию буддийского учения и воспринимал как явную угрозу для мадхьямики. Он критиковал характерное для них описание *двух истин* как последовательных сфер существования или как определен-

ную полярность «бытия» и «небытия». Это была критика именно онтологизма их теорий – характерной для них таксономии дхарм и анализа дхарм как реально существующих феноменов, а также связанных с этим теорий времени и темпоральности.

Очень подробный критический анализ различных концепций времени абхидхармиков, данный Цзи-Цангом, был призван «опустошить» понятие *свабхава*, и это имело для него сотериологический смысл. Он использует понятие о *двух истинах* как искусное средство для отрицания «онтологической» интерпретации *двух истин* как описывающих последовательные состояния бытия – подобно сарвастивадинским понятиям об «условно существующем» (*самврти-сам*) и «реально существующем» (*парамартха-сам*). В соответствии с его собственным пониманием доктрины, изложенной Нагарджуной в ‘*Срединных станцах*’ (‘*Муламадхьямика-карика*’), *две истины* имели для Цзи-Цанга лишь дидактический, а не онтологический смысл. И в этом он находился под влиянием предшествующих китайских мадхьямиков, таких как Сэн-чжао [Brewster 2007, p. 33]. Его концепция времени как «чистой условности» не равнозначна полной не-субстанциальности, а играет для него сотериологическую роль в качестве основы для вербального учения об искусных средствах [Ibid., p. 77].

Содержащиеся в работах Р. Х. Робинсона, Э. Бревстера, Р. Маглиолы, С. Ченга, Т. Минграна сравнительные данные по философии Нагарджуны и китайской мадхьямики позволяют зафиксировать имеющиеся между ними существенные различия. Цзи-Цанг расходится в понимании ‘*Муламадхьямика-карики*’ даже со своими индийскими современниками, Чандракирти и Бхававивекой. Правда, китайские мадхьямики восприняли характерную для индийской мадхьямики установку на неразрывную связь между эпистемологией и теоретическим обоснованием религиозной практики. Отсюда – и признание на начальном этапе китайской махаяны концепции стадийной культивации просветления. Но в ходе постепенной трансформации буддийской доктрины в Китае стали доминировать идея единой колесницы, выраженная в ‘*Лотосовой сутре*’, и методология «внезапной» реализации, которая имеет своей философской основой не только теорию татхагатагарбхи, но и, как следует из анализа синологических работ по теме, также искаженно интерпретированное срединное воззрение Нагарджуны.

Историки китайской философии пишут, что мастера *саньлунь* внесли большой вклад в дальнейшее творческое развитие мадхьямики [см.: Анашина 2005; Янгутов 2007; Cheng 1991]. В частности, это касается «развития» нагарджуновского понятия пустоты до утверждений о пустоте движения и пустоте языка [Brewster 2007, p. 34–35; Cheng 1991, 2006]. Приводимый Сэн-чжао аргумент о пустоте движения подводит его к выводу о невозможности движения. Но в отличие от апорий Зенона, отрицание движения в философии *саньлунь* не является утверждением покоя. Согласно *саньлунь*, концепт покоя не может быть обоснован. Движение и покой – оба пусты, лишены определенной природы, или сущности, поэтому нереальны. Следовательно, заключают они, необходимо отказаться от любой самостоятельной или динамической метафизики. Аналогичным образом они утверждают пустоту

языка и логики. Логический анализ мастеров саньлунь в действительности призван обосновать нелогичность логики: логические суждения – это, на самом деле, тавтология.

Иначе говоря, философы, занимаясь логико-дискурсивным анализом, лишь обольщаются, что являются мудрецами. На самом деле, с точки зрения саньлунь, и индуисты, и традиционные буддийские метафизики часто ошибаются посредством языка. С их точки зрения, истинное послание Будды может быть постигнуто, только если люди постигнут пустоту слов [Cheng 1991, 2006].

То, что китайцы отвергли абхидхармистскую традицию и предпочли махаяну из-за сотериологических соображений – на самом деле так. Но, по-видимому, дело было не только в том, что махаяна предлагает шанс спасения большему кругу существ, нежели хинаяна. На самом деле с точки зрения цели личного спасения нет большой разницы между хинаяной и махаяной. Дело скорее в том, что Сэн-чжао и другие мастера *саньлунь* свели сотериологический смысл учений Нагарджуны к тому, чтобы деконструировать условное существование и обнаружить его иллюзорность [Brewster 2007, p. 34].

Если в самом учении Нагарджуны и в тибетской традиции мадхьямики абсолютная и относительная истины не противоречат друг другу, а являются взаимодополняющими и онтологически поддерживают друг друга, то философы *саньлунь* используют абсолютную истину для полной девальвации относительной истины. Так, приводя фрагмент ‘*О созерцании движения*’ из текста ‘*Муламадхьямика-карика*’, Сэн-чжао доказывает, что нет движения и что нет разницы между движением и неподвижностью. Буддийское понятие *шуньяты* здесь используется в не свойственном ему деконструктивистском смысле.

В действительности пустота – это негативное понятие, отрицающее самобытие, а не разрушающее относительную реальность. Ганс Рудольф Кантор отслеживает такие приемы, характерные для *саньлунь*, и называет их «даоистской риторикой неопределенности» [Kantor 2010]. Присущая китайской философии двусмысленность и парадоксальная «странность» даосской мысли и выразилась в знаменитой теории «непреложности вещей» Сэн-чжао. В качестве *locus classicus* этой теории часто цитируется выражение: «В то время когда бушующие вихри циклона грозят обвалить виднеющиеся горные пики, он остается всегда неподвижным; в то время как Янцзы и Желтая река вздымают волны, они не текут» [Brewster 2007, p. 36].

Как видим, в действительности такое «развитие» срединного воззрения Нагарджуны говорит как раз о глубоком непонимании его философии и подлинной сути срединности. С одной стороны, в такой интерпретации мадхьямаки чувствуется даосизм, применяемый мастерами саньлунь в качестве метаязыка интерпретации. С другой стороны, она намечает переход к учению чань. Это чань-буддийское содержание *саньлунь* впоследствии и было замечено и использовано мастерами чань.

Там, где Нагарджуна придерживается вполне определенного смысла санскритского термина, например термина *свабхава*, Сэн-чжао, пользуясь характерной для

даосской терминологии неопределенностью, то и дело меняет направление мысли в сторону то одного, то другого значения соответствующего китайского термина. По замечанию Робинсона, «дело не в том, что Нагарджуна был заинтересован лишь в отрицании вещей, а Сэн-чжао пытался доказать позитивные утверждения, а скорее в том, что Нагарджуна сохранял последовательную и однонаправленную точку зрения, а Сэн-чжао снимал ту же самую сцену двумя разными камерами» [Robinson 1967, p. 150]. Такой «неопределенный» подход Сэн-чжао, а вслед за ним и других китайских философов, считающихся мадхьямиками, свидетельствует о непонимании ими значения *негацши* при постижении абсолютной истины, пустоты. По причине непонимания роли отрицания в медитации бессамости они не считали нужным однонаправленно концентрироваться на отрицании точно установленного объекта отрицания. Кроме того, по той же причине китайские мадхьямики были далеки от адекватного постижения взаимной дополнительности относительной и абсолютной истины и трактовали их как некую смешанность – в причудливой форме даосской двусмысленности.

Для Сэн-чжао обнаружение абсолютной истины включает проверку мира условных феноменов с двух точек зрения – в перспективе их постоянного «движения», а также как неизменного «покоя». Этот биполярный анализ феноменов в терминах их дуальных признаков «непостоянства» и «непрерывности», «покоя» и «движения» положил начало паттерну, определившему направление анализа китайских мадхьямиков в последующие столетия. Но это далеко от *срединного пути* Нагарджуны и его индийских и тибетских последователей.

Далее, учение о двух истинах Нагарджуны, выражающее суть мадхьямаки, китайские философы интерпретировали в направлении создания третьей истины, «истины срединного пути», которая, в их представлении, была призвана доказать взаимную идентичность обуславливающих факторов и пустоты и заполнить тем самым зияющую брешь, существующую, как они полагали, между *временным* и *абсолютным* [Brewster 2007, p. 79]. Эти попытки обнаружения подлинной, как они полагали, мадхьямаки, были сопряжены с восьмичленным отрицанием – это так называемые «восемь не». Учение о «восьми не» имеет своей основой начальные строки китайской версии трактата Нагарджуны ‘*Чжун гуань лунь*’ (‘*Мадхьямика-карика*’): «Ничто не рождается и не исчезает, все непостоянно и непрерывно, и не едино и не различно, не приходит и не уходит». Цзи-Цанг интерпретировал ошибочно как сущность нирваны эту негативную диалектику, в этом смысле говорил о «недвойственности» истинного бытия и произвел путем такой интерпретации «срединный путь», который, по его мнению, не является ни постоянным, ни непрерывным и т. д. В действительности нирвана – это отрицательное понятие, по определению означающее отсутствие омрачений. Цзи-Цанг же превращает измышленную им негативную диалектику в стабильную «третью истину». Как? Он описывает истину срединности как то, что точно «не есть». В его формулировке истина срединности – это «срединный путь, который не есть ни Абсолютное, ни Относительное». То есть для него истина срединности является отрицанием абсолютного и относительного. Согласно Цзи-Цангу, философская мысль мадхьямиков нацелена на трансцендирование за пределы дуалистической мысли и полное сти-

вание различий между Буддой и омраченными существами, сансарой и нирваной. Выполнение восьмичленного отрицания имеет решающее значение для устранения строгого различия между Абсолютным и Относительным [Ibid., p. 79–80].

Сама идея Цзи-Цанга об установлении моста между абсолютной и относительной истиной, поскольку их соотношение интерпретируется как зияющая пропасть, свидетельствует о довольно значительной степени непонимания им мадхьямиковской доктрины пустоты и ее соотношения с доктриной зависимого возникновения, которое в действительности сравнимо с двумя сторонами одной монеты. К Цзи-Цангу и китайским последователям Нагарджуны относятся слова Цонкапы из 11-й строфы его текста ‘Три основных аспекта пути’ (‘Lam gyi gtso bo nam gsum gyi rtsa ba bzhugs so’):

*Пока эти два понятия – непреложный [принцип]
Взаимозависимого Возникновения воспринимаемой действительности
И Пустота, которая свободна от утверждений,
Проявляются в уме отдельно друг от друга,
До тех пор отсутствует понимание помысла Будды Шакьямуни*
[Lam 1993, p. 112; Цонкапа 2008, с. 4].

Именно по тому, как в уме Цзи-Цанга относительная и абсолютная истины проявляются все еще отдельно друг от друга, и он пытается навести мосты между ними, утверждая, что они переплетены в некоем динамическом союзе, можно понять, что Цзи-Цанг не понимает мадхьямаку Нагарджуны. В силу этого он пытается посредством «концепции конъюнкции двух истин на феноменальном уровне объяснить динамику просветления, имеющуюся на уровне омраченных живых существ» [Brewster 2007, p. 80].

В своих ‘Беседах о смысле Двух Истин’ Цзи Цанг излагает две истины в качестве вербального учения, сохраняя базовую структуру двух истин в их функциональном аспекте как дидактическую придумку, имеющую своим предназначением вести живых существ по пути буддийской практики. Таким образом, учение о пустоте мадхьямики лишается в его изложении онтологической содержательности. Принцип высшей истины, на его взгляд, не поддается описанию. Мы можем, как полагает Цзи-Цанг, обращаться к нему с помощью двух истин в качестве точек зрения. То есть две истины лишь служат косвенным указанием, подобно тому, как палец указывает на луну, но луны нет в пальце.

Цзи-Цанг, хотя критикует реифицирующую онтологию абхидхармиков и объявляет две истины мадхьямики лишь точками зрения, которые служат искусной функцией дидактического изобретения, придуманного с целью воспитания живых существ, сам предполагает наличие некой онтологически содержательной высшей истины. Последняя полагается истиной более высокого статуса, нежели две истины в его толковании. Таким образом, в интерпретации Цзи-Цанга еще сохраняется субстанциалистский предрассудок, препятствующий адекватному постижению подлинного воззрения мадхьямики. Его анализ далек от той характеристики, кото-

рая, согласно Цонкапе, свойственна совершенному пониманию срединности и относится к завершенному анализу воззрения мадхьямики:

*Если же эти [два постижения – Взаимозависимого
Возникновения и Пустоты] возникают одновременно,
И если при одном лишь восприятии непреложной взаимозависимости
Полностью разрушается способ цепляния за определенность
Воспринимаемых объектов, то в этот момент
Анализ воззрения является завершенным.*

*А также, если посредством восприятия видимости
Ты устраняешь крайность существования,
А [постижением] Пустоты – крайность несуществования,
И если ты познал способ проявления Пустоты
В качестве причины и следствия,
То тебе более не грозят крайние взгляды
[Lam 199, p. 113; Цонкапа 2008, с. 4–6].*

Здесь следует еще раз обратить внимание на то, что для точного понимания смысла мадхьямаки и отличия китайских ее интерпретаций недостаточно одной лишь академической учености, блестящие образцы которой демонстрируют и Р. Х. Робинсон, и Э. Бревстер. Необходимо еще и «внутреннее» проникновение в этот смысл с помощью квалифицированных буддийских наставников. А без этого нюансы аутентичной мадхьямаки, которые как раз очень важны, трудно уловить. В том, что касается изложения основных положений учений Сэн-чжао и Цзи-Цанга, главных фигур школы *саньлунь*, оказавших наибольшее влияние на распространение праджняпарамитской литературы и идей школы мадхьямика, я целиком полагаюсь на компетентность синологов. Но не так обстоит дело в случае сравнительного анализа философских воззрений индийской и китайской мадхьямики.

В отличие от синологов, в ряде случаев, когда они видят идентичность идей Нагарджуны и китайских мадхьямиков, я усматриваю их принципиальное различие. Возьмем высказывание Бревстера: «Нагарджуновская амбивалентность, окружающая понятие двух истин как статических полярностей, параллельна мадхьямиковской мысли Цзи-Цанга». Из него видно, что Бревстер не понимает адекватно ни воззрения Нагарджуны, ни его отличия от интерпретации Цзи-Цанга. Впрочем, то же самое можно сказать и о других исследователях китайской мадхьямики. Например, Р. Маглиола в статье [Magliola 2004], содержащей сравнительный анализ учений Нагарджуны и Цзи-Цанга, утверждает, что эти учения идентичны. Но такой его вывод тоже основан на непонимании учения о пустоте в философии Нагарджуны и неадекватном понимании смысла и функции относительной истины и характера ее соотношения с абсолютной истиной. Эта же ошибка была присуща тому способу прочтения мадхьямаки, который характерен для Цзи-Цанга и других мастеров *саньлунь*.

Теория пустоты не зря называется в тибетской традиции «глубинным» (*zab-mo*) учением. Говорится, что и интеллектуального понимания пустоты, не говоря о

прямом постижении, невозможно достичь без соответствующих духовных предпосылок, будь даже вы человеком выдающегося интеллекта. Поэтому многие ученые, придерживающиеся обычного академического подхода при попытке понять пустоту, попадают в ловушки, устроенные их собственным интеллектом. А китайские мадхьямики не избежали ошибок при интерпретации учения Нагарджуны, поскольку не сочли необходимым «заключить в скобки» свои китайские паттерны мышления, коренящиеся в даосизме. Один из четырех знаменитых учеников Кумарадживы Сэн-жуй (IV–V вв.) не без горечи писал в предисловии к одному из китайских переводов сутры о Вималакирти: «Когда выделились Шесть школ, ни одна из них не приблизилась к [учению о том, что] истинная природа всего – это Пустота. Только теперь мы узнали об этом учении. К сожалению, мы еще не до конца постигли его суть, *не до конца осуществили подвиг переплавки своего сознания* (курсив мой. – И. У.)» [Сэн-жуй 1987, с. 212]¹¹².

«Подвиг переплавки своего сознания» так и не был совершен китайскими буддистами, которые остались китайскими, слишком китайскими, чтобы адекватно понять глубинную философию буддизма. К тому же они вовсе не были знакомы с логико-гносеологическими исследованиями ученых Наланды, без обращения к которым трудно понять подлинный смысл мадхьямаки.

На мой взгляд, важнейшие моменты отличия китайских интерпретаций *срединного пути* от оригинальной философии Нагарджуны трудно уловить без знания трудов Чандракирти и тибетских источников, прежде всего трудов Цонкапы, а также устной тибетской комментаторской традиции. Не имея основательного философского знания школы мадхьямика, ограничиваясь зачастую только текстологическим подходом к прочтению ‘*Муламадхьямика-карики*’, современные исследователи нередко высказывают утверждения относительно мадхьямаки, совершенно далекие от ее подлинной сути. В данном случае я имею в виду исследователей китайской школы мадхьямика, которые сами неточно понимают суть срединного воззрения, как оно было изложено Нагарджуной. Например, Р. Маглиола, не понимая истинного смысла двух истин и их соотношения и неправильно истолковав учение Нагарджуны, ошибочно считает, что *пратитья-самутпада* (*зависимое возникновение*) – это *парамартха*, абсолютная истина [Magliola 2004, p. 507]. Или другой исследователь мадхьямики – Х. Ченг интерпретирует срединное воззрение Нагарджуны, «пустую логику», исходя из китайских источников, как стремление к элиминированию всякого концептуализма и метафизических спекуляций, сближая мадхьямаку с учениями Канта и Витгенштейна [Cheng 1981, 1991, p. 112, 114].

На самом деле роль концептуального познания в философии оригинальной мадхьямики отнюдь не отрицается, и суть учения Нагарджуны, в котором разъясняется смысл праджняпарамитских сутр, вовсе не сводится к отрицанию концептуальности вообще. Но вопрос о соотношении концептуализма (логики) и неконцептуального постижения в буддийской философии, так же как философии и медита-

¹¹² Все три китайских предисловия к ‘*Сутре о Вималакирти*’ помещены в ‘*Собрании записей о переводе Трипитаки*’ – первой из дошедших библиографий китайского буддийского канона [Комиссарова 1987].

ции, – это предмет не простой. Я подробно остановлюсь на этом в следующей своей монографии, которая будет посвящена философской компаративистике.

Зная содержание не только учения Нагарджуны, но и традиции мадхьямиков и в особенности мадхьямики-прасангики, представленной его индийскими и тибетскими последователями, можно уверенно сказать, что учение школы *саньлунь* на самом деле не является мадхьямакой, философией *срединного пути*, в строгом смысле слова. Хотя верно то, что труды основоположников этой школы были «благоговеиным отражением учений Нагарджуны», а Цзи-Цанг, «один из величайших философов школы саньлунь, который представляет мадхьямику в китайской традиции, испытывал доктринальное благоговение перед индийской мадхьямикой» [Magliola 2004, p. 506, 507]. Можно согласиться, учитывая искреннюю веру Цзи-Цанга в мадхьямику и его стремление к аутентичному объяснению философии своего индийского предшественника, что он стал одним из основоположников *китайской* мадхьямики, школы *срединного пути*. Однако ее философия не была аутентичной мадхьямакой, срединным путем объяснения глубинных аспектов Учения Будды, представленным в текстах Нагарджуны и устной линии преемственности его учений.

Буддийский путь в сознании китайцев воспринимался в традиционной коннотации Пути – Дао, высшего закона, который существовал всегда, но теперь проявился с помощью священных текстов и людей. Все три китайских автора предисловий к «Сутре о Вималакирти» – Сэн-чжао, Сэн-жуй и Чжи Миньду формулируют дословно совпадающие высказывания относительно механизма распространения буддийского учения в Китае. По мнению Т. Г. Комиссаровой, исследовавшей эти предисловия, они выражают «общепринятый в IV–VI вв. взгляд на то, в чем заключался смысл распространения буддизма в Китае». Он заключался в том, что «с помощью писания и преданных Учению людей проявился Высший Закон, который существовал всегда» [1987, с. 207]. Высший Закон – Дао, это идеальный путь правления императора, Небом поставленного правителя Поднебесной. Таким образом, буддийский путь просветления в китайской интерпретации прочитывается в духе даосизма и конфуцианства. Тогда как в оригинальном учении праджня-парамитских сутр и индийской мадхьямики путь в собственном смысле слова – это прямое постижение пустоты, абсолютной природы вещей. Он излагается и осуществляется как последовательность этапов трансформации сознания – в глубинном и обширном аспектах [Сутра сердца 2006]. Таким образом, китайский способ интерпретации мадхьямаки далеко не тождественен ее сути.

Правда, в отличие от Сэн-чжао, характер искажения мадхьямаки в изложении Цзи-Цанга в значительно меньшей степени, чем у его предшественников, зависит от специфики традиционной китайской философии и даосского влияния. Тот тип искажения мадхьямаки, который просматривается в его учении о двух истинах, носит более общий характер: эту ошибку в понимании мадхьямаки допускают не только китайские мадхьямики.

Рассмотренные с помощью источниковедческих данных, содержащихся в работах западных и российских синологов, примеры репрезентативных для китайской мадхьямики интерпретаций учения Нагарджуны в трудах Сэн-чжао и Цзи-Цанга, главных представителей школы *саньлунь*, говорят о наличии двух типичных

тенденций искажения мадхьямаки, или срединного воззрения, в китайской мадхьямике. Во-первых, это тип искажений, обусловленных лингвистической относительностью и спецификой китайского менталитета, а также влиянием даосских понятий и терминов с присущей им двусмысленностью и неопределенностью. Во-вторых, это тот тип искаженной интерпретации, который имеет более общий характер и коренится в неправильном понимании подлинного смысла мадхьямаки Нагарджуны, распространенном не только среди китайцев.

То, что китайские философы, даже те из них, что стремились к полному соответствию своих воззрений учению Нагарджуны, не смогли адекватно воспринять его глубинную суть, вполне объяснимо. Мадхьямака Нагарджуны – это действительно глубинное и сложное учение, самое глубокое из всех известных в мире философий. Кроме того, китайцы не располагали ресурсами, достаточными для адекватного ее постижения. Они были ограничены в базе источников. Поздние индийские сочинения, полезные для усвоения мадхьямаки и глубинного учения Будды, не были известны в Китае и не вошли в китайский канон. Школа *саньлунь* опиралась, главным образом, лишь на три шастры. И хотя Цзи-Цзан прокламировал единство сутр и шастр, в действительности он не имел опоры на всю систему Учения Будды. По этой причине китайские мадхьямики не понимали внутренней взаимосвязи философских воззрений разных школ и отвергали абхидхарму как ложное учение, противопоставляя ей праджняпарамиту. Кроме того, надо также учитывать, что передача мадхьямаки в Китай не была чистой. Кумаражива, считающийся иногда первым патриархом школы *саньлунь*, сам неточно толковал суть учения Нагарджуны, отчего и его перевод ‘*Мадхьямика-шастры*’ до сих пор считается спорным.

Несмотря на то, что ранняя история буддизма в Китае относительно хорошо изучена китайскими, японскими, российскими и западными исследователями, чье восхищение многими яркими эпизодами «трансформации буддизма в Китае» или «буддийского завоевания Китая» вполне понятно, проблема аутентичности буддийской философии в Китае находится еще в начале своей разработки. Исследования в этом направлении представляют собой одну из перспектив развития философской компаративистики. Но их успех во многом зависит от наличия философов, владеющих языками, делающими возможными сравнительные философские исследования разных буддийских традиций. Что касается моей работы, будучи из-за незнания китайского языка ограниченной в базе сравнительного анализа, она не преследует цель развернутого компаративистского исследования. В настоящей монографии важно установить принципиальные моменты, определившие исторический выбор Тибета, расхождение тибетской и китайской традиций буддизма, особенности формирования индо-тибетского буддизма в его отличии от буддизма китайского/дальневосточного. В этой ретроспективе одним из важнейших компаративных аспектов является становление буддийского канона. Рассмотрим эти процессы в Тибете и Китае с особым вниманием к тибетской и китайской стратегиям его формирования и к факторам, обусловившим их специфику.

1.5. Формирование буддийского канона в Тибете и Китае

1.5.1. Критерии аутентичности буддийских учений в контексте становления канона Слова Будды в Индии: «четыре авторитета», «четыре опоры» и «четыре фактора»

Вообще говоря, буддийский канон не является фиксированным каноническим набором текстов, общепризнанным буддистами всех направлений и стран. Более того, существует множество буддийских канонов, из которых наиболее авторитетными и известными являются *Трипитака*¹¹³, а также тибетский и китайский каноны, каждый из которых включает различные наборы текстов. *Трипитака* (*Три Корзины*), считающаяся каноном раннего буддизма, была собрана на Первом буддийском соборе после нирваны Будды и содержит три раздела: 1) *виная* (тексты, регламентирующие монашескую дисциплину), 2) *сутрапитака* (корзина наставлений), 3) *абхидхарма* (*корзина доктрин*). *Трипитака* имеет множество версий. Наиболее известным является палийский канон традиции тхеравады – *Типитака*, транслировавшаяся в устной форме до 80 г. до н. э., когда он был записан монахами тхеравады в Шри-Ланке.

Левис Ланкастер, исследователь ранней истории буддизма, синолог из Калифорнийского университета, в статье, посвященной теме конструирования китайского канона, считает, что было бы некорректно расценивать запись Слова Будды в виде *Трех Корзин*, *Трипитаки*, как фиксацию «точно определенного буддийского канона в Индии» [Lancaster 2012, p. 227]. Собор, состоявшийся в Раджагрихе через три месяца после ухода Будды в нирвану¹¹⁴, был созван Махакашьяпой для того чтобы установить сохранившиеся в памяти учеников учения Будды. Согласно версии вайбхашиков, на Первом соборе в Раджагрихе, в присутствии пятисот учеников, которые были архатами, трое – Ананда, Упали и Махакашьяпа декламировали учения по памяти. Ананда декламировал сутры, Упали – винаю, Махакашьяпа – абхидхарму. Если все остальные были согласны, то повторяли услышанное как подлинные слова Будды. Эти декламированные учения и образовали основу *Трипитаки*. Вайбхашики сообщают, что не все учения Будды по абхидхарме прозвучали на Первом соборе. По их словам, некоторые абхидхармические проповеди

¹¹³ Центральноазиатские находки конца XIX – первого десятилетия XX в. говорят о существовании санскритского буддийского канона – хинаянского и махаянского, памятники которого сохранились только в Центральной Азии. Русским ученым Д. А. Клеменцем были открыты в Турфане ксилографические издания санскритского канона, выполненные шрифтом брахми. М. И. Воробьева-Десятовская полагала, что это издание было сделано в середине VIII в., в период, когда восточный Туркестан стал самым крупным буддийским центром на Востоке [1980].

¹¹⁴ Буддийская эра началась с просветления Будды, которое в современной традиции тхеравады датируется 544/543 г. до н. э. Исследователь раннего буддизма Ричард Гомбрич считает более вероятным, что это событие имело место между 550 г. и 450 г. [Gombrich 1988, 2002, p. 32]. Согласно писаниям Тхеравады, Первый собор – Панчасатика (собрание пятисот архатов) состоялся в 499/498 г. до н. э.

Будды транслировались за пределами Первого собора и были включены в канон позже. Саутрантики отказались признавать абхидхарму подлинным учением Будды. Они утверждали, что семь текстов абхидхармы были на самом деле сочинены семью архатами [Lancaster 2012, p. 227].

Второй буддийский собор, согласно историческим записям тхеравады, состоялся во втором столетии после паринирваны Будды, в 383 г. до н. э., в Вайшали, в присутствии семисот монахов [Prebish and Nattier 1977, p. 239; Deissen 2007, p. 15]. Здесь произошел первый раскол среди последователей Будды из-за расхождения традиционных и более либеральных взглядов на кодекс монашеской дисциплины. Последователи мнения старейшин (*стхавир*) образовали тхераваду, не согласные со старейшинами монахи образовали школу махасамгики¹¹⁵. Согласно другим историческим записям, раскол произошел, главным образом, из-за философских расхождений. Махасамгики провели четкое разграничение между архатом и Буддой. Западные ученые считают махасамгику предшественницей махаяны.

Школа тхеравады устроила Третий собор, который, согласно записям тхеравадинов, состоялся в 237 г. до н. э., а по царским источникам – в 257 г. до н. э. В результате философских разногласий по вопросу о существовании явлений в прошлом, настоящем и будущем произошел новый раскол: от тхеравады отделилась школа сарвастивада, утверждавшая, что все существует, потому что состоит из вечных атомов, и меняется только форма, которую они принимают. Позже, в 190 г. до н. э., от тхеравады отделилась школа дхармагупты. Ее представители соглашались с тхеравадой в том, что архаты не имеют омрачений, но поддерживали махасамгиков в их возвышении Будд и подчеркивали особое значение подношений ступам – реликварию Будд. Школа дхармагупты добавила к канону четвертую корзину – корзину *дхарани*¹¹⁶.

Как показывают современные исследования, не только содержание *Тринитаки* не было с самого начала фиксированным в качестве универсального канона Слова Будды, но даже спорным был среди разных хинаянских групп вопрос о природе Колеса Учения и о том, что считать (первым) поворотом Колеса. Барт Дейссен пишет: «Распространение буддизма вело к разным интерпретациям даже таких фундаментальных вопросов, как “Что есть природа того, что сказал Будда?” и “Где и кому Он произнес свою первую проповедь?”» [Deissen 2007, p. 15]¹¹⁷.

¹¹⁵ О превалировании вопросов монашеской дисциплины над доктринальными вопросами в спорах между ранними буддистами см.: [Frauwallner 1956; Bechert 1961].

¹¹⁶ «*Дхарани*» в переводе с санскрита означает «силу удержания», с тибетского (*gzungs*) – «жизненные методы» [Берзин 2007].

¹¹⁷ Проведенное Дейсеном исследование ранней буддийской литературы обнаруживает, что относительно того, кому Будда произнес первую проповедь, версии *виная* и *сутр* различаются. В первом случае речь идет о Первом Повороте Колеса Учения, совершенном Буддой для пятерых учеников. Во втором случае, в агамах, речь идет о первой проповеди, произнесенной для тысячи монахов. В китайских переводах сутр речь идет о первой проповеди, произнесенной в присутствии множества божеств [Deissen 2007, p. 16].

Декламрование и авторизация сутр архатами имели огромное значение для установления буддийского канона, который должен был в чистоте передаваться будущим поколениям, но и Третий собор не имел силы окончательного и абсолютного авторитета. Как известно из индологических исследований, идентификация всех аутентичных учений Будды была предметом котроверзы и споров в Древней Индии¹¹⁸.

Итак, уже через сто лет после смерти Будды было зафиксировано расхождение между его последователями в трактовке монашеского кодекса, в ряде онтологических вопросов, таких как существование явлений в прошлом, настоящем и будущем, природа феноменов архатства и буддства, а также структуры канона и аутентичности некоторых учений. По тибетским источникам, махасамгики происходили от Махакашьяпы, сарвастивадины – от Рахулы, стхавиры – от Катьяяны, самматии – от Упали [Дараната 1969, с. 63]. Тибетцы хорошо знали историю раннего буддизма и суть расхождений между разными группами. Так, Таранатха в своей *‘Истории буддизма’* сообщает, что уже по поводу абхидхарм не было согласия среди ранних буддистов: с точки зрения саутрантиков, *‘Вибхаша’*, семь абхидхарм¹¹⁹, образовавших корзину абхидхармы, были первыми шастрами, т. е. комментариями

¹¹⁸ Только два из трех соборов принимаются всеми буддийскими направлениями, хотя и здесь есть расхождения относительно деталей. Эти расхождения довольно значительны: некоторые даже утверждают, что Первый собор, предположительно состоявшийся в Раджагрихе сразу после смерти Будды, на самом деле вовсе не состоялся [см.: Gombrich 1988, 2002; Williams 2008].

¹¹⁹ Хотя Сюаньцзан в VII в. собрал тексты абхидхармы семи различных традиций, до наших дней сохранились лишь тексты традиций сарвастивады и тхеравады. Абхидхарма тхеравады была включена в палийский канон. Абхидхарма в версии сарвастивады была записана на санскрите, но оригинальный источник не сохранился, а сохранился его китайский перевод, с которого делались переводы на другие языки. Но хотя в обеих традициях абхидхарма насчитывает по семь книг, их источники, судя по всему, были разными, поскольку тексты в них не совпадают. В палийский канон входят следующие семь текстов: *‘Дхаммасангани’*, *‘Вибханга’*, *‘Дхатукаттха’*, *‘Пуггалапаньятти’*, *‘Каттхаваттху’*, *‘Ямака’*, *‘Паттхана’*. В сарвастивадинской версии это, по Будону, следующие семь текстов: *‘Дхармаскандха’*, *‘Праджнятаскандха’* (*‘Праджняптишастра’*), *‘Дхатукая’*, *‘Виджнянаякая’*, *‘Джнянапрастхана’*, *‘Пракаранапада, Сангитипарья’* [Будон 1999, с. 59]. Тараната пишет, что автором *‘Дхармаскандхи’* был, согласно китайским источникам, Маудгальяяна, а по тибетским данным, Шарипутра; *‘Праджнятаскандха’* приписывается тибетцами Маудгальяяне и по стилю похожа на *‘Дхармаскандху’*, в Китае этот текст не обнаружен. *‘Дхатукая’* тибетцами приписывается Пурне, а китайцами – Васумитре. *‘Виджнянаякая’*, по мнению Таранатхи, сочинение Девакшемы или Девашармана, но никак не Девасуки, как полагают ошибочно тибетцы. *‘Джнянапрастхана’* была составлена Катьяяной и все китайские источники считают этот текст первой абхидхармой, «для которой первые шесть считаются подножиями-пада». *‘Пракаранапада’* – это сочинение Васумитры. *‘Сангитипарья’* тибетцами приписывается Коштиле, китайцами – Шарипутре [Дараната 1969, с. 61]. Таранатха пишет, что китайцы считали автором *‘Дхармаскандхи’* Маудгальяяну, а тибетцы – Шарипутру [там же]. *‘Махавибхаша’* считается итогом абхидхармической традиции сарвастивады.

к Слову Будды, сочиненными шраваками. А вайбхашики считали семь абхидхарм подлинным Словом Будды, а первой шастрой, с их точки зрения, была *‘Махавибхаша’* (*‘Абхидхарма Махавибхаша-шастра’*)¹²⁰. Были те, кто отказывался считать семь абхидхарм Словом Будды, утверждая, что в них содержится много ошибок и что, вероятно, они были сочинены Шарипутрой и другими. Таранатха такое мнение считал полностью безосновательным по той причине, что Двое Досточтимых (Шарипутра и Маудгальяяна) достигли нирваны прежде Будды, а во время жизни Будды комментарии на его учения были в принципе исключены. Были и такие учителя, по словам Таранатхи, которые полагали, что абхидхарма была Словом Будды, но в тексты могли быть внесены вставки, написанные шраваками, как это имеет место в случае сутр отдельных школ [Дараната 1869, с. 62; Taranatha 1970, p. 89]. Сам Таранатха вслед за Васубандху придерживался позиции саутрантиков, что *‘Вибхаша’*, семь абхидхарм, не являются Словом Будды.

Что касается первого появления махаяны среди людей, то Таранатха сообщает:

«Вскоре после царя Махападмы царем царства Одивиша стал Чандраракшита. Говорят, что Манджушри в облике монаха посетил его дом, проповедовал доктрину махаяны и оставил здесь книгу. Саутрантики считают, что это была *‘Prajñā-pāramitā-aṣṭasāhasrikā’* (*‘Восьмитысячная Праджняпарамита’*), а последователи ваджраяны утверждают, что это была *‘Tattva-saṃgraha’*. Хотя это не принципиально, мое мнение таково, что правы первые. Это было первое появление махаяны в человеческом мире после нирваны Учителя» [Дараната 1869, с. 63; Taranatha 1970, p. 90].

Есть ранняя махаянская сутра под названием *‘Пратьютпаннабуддасаммуххавастхи-сутра’*, или кратко *‘Пратьютпанна-сутра’*. В ней говорится, что эта сутра была преподана группе бодхисаттв и монахов, но самой значительной группой учеников были пятьсот бодхисаттв-домохозяев под предводительством Бхрапапы, кому и адресовано содержание сутры. В ней Будда рассказал, что после короткого периода пребывания среди людей эта сутра будет спрятана в пещере и заново открыта в будущем, в период упадка Дхармы. А также он пророчествовал, как в будущем одна группа монахов будет обвинять другую в фабрикации этой и других махаянских сутр [Harrison 1990, p. 58]. В целях обоснования легитимности махаянских сутр утверждается, что одновременно с Первым собором, установившим немахаянский канон, состоялся Собор бодхисаттв, на котором был установлен махаянский канон [Williams 2008, p. 8]. С «внутренней» точки зрения, которой следуют тибетские ламы и их ученики, нет ничего нелогичного в признании того, что Собор

¹²⁰ «Вибхаша» означает «собрание текстов». Этот термин относится к семи трактатам абхидхармы. *‘Abhidharma Mahāvibhāṣa Śāstra’* (*‘Великое истолкование’*) – монументальный комментарий к *‘Джнянапрастхане’* (*‘Основания знания’*), тексту, входящему в семь абхидхарм сарвастивады, авторство которых приписывается пятистам архатам, собравшимся через 600 лет после нирваны Будды (Четвертый собор, созданный сарвастивадинами), а составителем считается Катьянипутра. Текст сохранился только в китайском переводе. Считается, что *‘Махавибхаша’* сжато выражает семь трактатов абхидхармы, она легла в основу *‘Абхидхармакоши’* Васубандху. Васубандху в соответствии с традицией саутрантики считал семь трактатов комментариями.

бодхисаттв имел место в действительности. Но гораздо более важны с точки зрения логики применяемые внутри буддийской традиции критерии аутентичности учений и текстов.

Что касается ранней буддийской традиции Индии, то здесь существовали свои принципы, позволявшие контролировать доктринальные инновации. Одним из применяемых критериев была апелляция к авторитетам, известная из '*Маханадеша-сутты*' и называемая *четыре аргумента/авторитета* (*mahāpadeśa*). Этот критерий гласит, что услышанное учение может быть признано аутентичным, если воспринято от самого Будды, или от сангхи старейшин, или от группы старейшин, ответственных за трансмиссию Дхармы, винаи или *матрик* (протоабхидхарма), или от монаха, специализирующегося в этих областях. В других источниках к перечисленному добавляют, что учение, предполагаемое в качестве 'Слова Будды', не должно противоречить *дхармате*¹²¹. Однако данный критерий оставлял много места для субъективных интерпретаций Учения.

Похожий критерий авторитета, правда более строгий и ограниченный, приводится в '*Дигха-никае*':

«Прежде всего, о братья, бхикку может сказать так: “Я сам слышал это из уст Татхагата, из его собственных уст и получил это. Это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть учение Бхагавана”. – Произнесенные слова должны быть полностью поняты и затем сопоставлены с суттами и сравнены с Винаей. Если после такого сравнения окажется, что они не согласуются с суттами и не соответствуют дисциплинарным правилам сангхи, то вы можете заключить: «Поистине, это не слова Просветленного, – они были ложно поняты этим братом». Поэтому вы должны отвергнуть их. Но если они полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: “Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхикку”» [DN II, с. 124; цит. по: Рудой 1998, с. 16].

Содержание данного фрагмента указывает, что уже в раннем буддизме критерии аутентичности Слова Будды связывались с критическим анализом услышанных проповедей. Одного лишь доверия к авторитетам не было достаточно. Критика авторитетов, применение определенных рационально-логических принципов, а также опора на собственный духовный опыт становились элементами проверки практикуемых учений на их аутентичность. Так, в '*Калама-сутте*' содержится критика авторитетов и утверждается герменевтическая ценность медитации. В '*Алагаддупама-сутте*' утверждается инструментальная ценность Учения. В '*Пра-тисарана-сутте*' излагается критерий интерпретации, хорошо известный в индо-тибетской традиции принцип 'четырёх опор' (*chaturpratiśaraṇa*). Эти тексты отражают присущую буддизму с самого начала озабоченность проблемой аутентичной трансмиссии и интерпретации Учения. Позднее в тибетской традиции принцип *чатухпратисарана* стал играть роль главного критерия аутентичности того или иного буддийского учения. Заметим, что одновременно он служит и критерием духовной защиты, обеспечиваемой изучением и практикой аутентичного буддизма.

¹²¹ См. подробнее: [Walser 2005, p.107–112; Harrison 2004; Williams 2008, p. 12].

Принцип *четырёх опор* означает: 1) следует опираться скорее на Дхарму, чем на проповедующую ее личность; 2) следует опираться скорее на смысл (*artha*), нежели на слова, его излагающие; 3) следует опираться скорее на сутры конечного смысла (*nītārtha*), нежели на сутры, нуждающиеся в интерпретации (*neyārtha*); 4) следует опираться скорее на совершенную мудрость глубинного опыта (*jñāna*), нежели на обычное дискурсивное познание (*vijñāna*) [Далай-лама 1996, с. 40; Hopkins 1996, p. 425; Williams 2008, p.13–14].

Другой важный критерий аутентичности буддийского учения, который был принят в махаянской традиции, приводит Шантидева, великий философ из Наланды (VIII в.). Это критерий *четырёх факторов*, изложенный в его ‘*Шикиасамуччае*’, антологии сутр, в следующем пассаже из махаянской ‘*Адхьяшаясамчодана-сутры*’, где Будда Шакьямуни объясняет Майтрею, как узнать, является ли какое-то учение Словом Будд:

«Кроме того, Майтрея, слово Будд может быть распознано посредством четырех факторов. Каких четырех? 1) О Майтрея, оно относится к истине, а не к не-истине; 2) относится к Дхарме, а не к не-Дхарме; 3) уменьшает омрачения, а не увеличивает их; 4) показывает преимущества нирваны, а не описывает преимущества продолжающихся перерождений (сансары)» [Śāntideva 2006, p. 17]¹²².

В этой сутре речь идет именно о Буддах, а не о Будде. Тем самым подчеркивается универсальность данного критерия распознавания Слова Будды. Кроме того, здесь под ‘Словом’имеется в виду устно выраженное учение, а не письменный текст как таковой. Более того, это не обязательно учения, изреченные ‘историческим’ Буддой и услышанные его человеческими учениками. Учение любого буддийского наставника, отмеченное данными качествами, следует, согласно махаянскому критерию, считать Учением, или Словом, Будды. Этот критерий аутентичности раздвигает пространственно-временные рамки Учения за пределы проповедей «исторического» Будды.

«Когда кто-нибудь выражает или будет выражать слово, наделенное этими четырьмя качествами, верующий молодой мужчина или женщина произведут идею Будды, Мастера; они будут слушать эту Дхарму, как будто это он проповедует. Почему? Майтрея, все, что хорошо сказано, есть слово Будды. А любой, кто будет отвергать такие изречения и станет

¹²² Это цитата из английского перевода санскритского оригинала текста ‘*Шикиасамуччая*’. Санскритская рукопись была привезена из Непала Сесилом Бендаллом (Cecil Bendall) и издана им в серии *Bibliotheca Buddhica* (СПб., 1897). Вернувшись в Кембридж в качестве преподавателя санскрита, он начал перевод текста вместе с профессором санскрита Е. Б. Коуэлом (E. B. Cowel). После смерти Коуэла над переводом вместе с С. Бендаллом работал В. Х. Д. Роуз (W. H. D. Rouse), который и закончил эту работу уже после смерти Бендалла. Английский перевод впервые был опубликован в Лондоне в 1922 г. Второе издание – в Дели в 1971 г. И еще репринтные издания в Дели – в 1981, 1990, 1999 и 2006 гг. Цитата приводится по репринтному изданию 2006 г. В русском издании ‘*Шикиасамуччай*’ – переводе с тибетского, выполненном А. Кугявичусом [Шантидева 2013], данный фрагмент по смыслу отличается от его санскритского оригинала, как он был переведен Беллом и Роузом. Перевод с санскрита более точен.

говорить «Они не были сказаны Буддой» и проявлять неуважительное отношение к ним, такая злобная личность в действительности отвергает все изречения, произнесенные всеми Буддами; и, отвергая Дхарму, он пойдет в ад из-за деяния, которое по природе является оскорблением Дхармы» [Ibid.].

Первый фактор аутентичности указывает на гносеологический критерий: учение Будды относится к истине, а не к неистинному. Тем самым уже в сутрах было разъяснено, что Учение Будды не следует воспринимать лишь как дидактические наставления, данные в сотериологических целях. Его философия, выраженная во всех Трех Поворотах Колеса, есть не просто практическое учение. Оно является таким практическим учением, которое выражает истину, «относится к истине». Второй фактор указывает на онтологический критерий: учение Будды относится к Дхарме. Как объясняется в тибетской традиции [Пабонгка 2008, с. 117–118], абсолютная Дхарма-драгоценность (*don-dam-pa'i chos dkon-mchog*) – это истина освобождения от сансары (*gnam byang bden-pa*). Ее называют также истиной пресечения (*'gog-bden bden-pa*) – состояния полного устранения клеш и страданий. Говорится, что настоящим Прибежищем является Дхарма, причем не Дхарма как истина пресечения, достигнутая Буддой и проповедуемая им, а собственная Дхарма, культивируемая в потоке своего сознания¹²³.

Двенадцать разделов Слова Будды – это условная Дхарма-драгоценность (*bdag btags-pa'i chos dkon-mchog*). В условном смысле учение Ламрим, будучи квинтэссенцией Слова Будды, также является Дхарма-драгоценностью. Любое аутентичное буддийское учение должно, в соответствии с критерием *четырёх факторов*, относиться к Дхарме, иначе говоря, быть элементом Истины Пресечения. И служить уменьшению, а не возрастанию омрачений – таков третий фактор аутентичности. Согласно четвертому фактору, буддийское учение, если оно аутентично, раскрывает преимущества нирваны перед сансарой. Учение о нирване – важный аспект аутентичного буддизма. Тождество сансары и нирваны в том виде, в каком оно проповедовалось китайскими мастерами в результате неправильной интерпретации теории пустоты и основанного на этой теории мадхьямиковского тезиса о тождестве сансары и нирваны, не относится к аутентичным учениям.

Принятие тибетцами *четырёх опор* и *четырёх факторов* в качестве критерия аутентичности буддийского канона объясняет, почему тибетские мастера делали новые переводы *Слова*, а также снова и снова давали комментарии к классическим текстам: они стремились дойти до подлинного смысла *Слова*, придерживаясь принципов *четырёх опор* и *четырёх факторов*.

Возвращаясь к становлению *Трипитаки*, что лежит в основе разных версий буддийского канона, обратим внимание – она возникла первоначально не как канонический свод, а как результат сортировки текстов на три типа для удобства чтецов, декламировавших сутры. Ланкастер в цитированной выше работе пишет о существующих в палийских текстах указаниях на то, что чтецы специализирова-

¹²³ Эти принципиальные моменты подчеркиваются во время учений Его Святейшества Далай-ламы XIV, досточтимого Геше Тинлея и других тибетских мастеров.

лись на одном из трех типов сутр. Что монахи специализировались на декламации и сохранении особых разделов писаний, сутр и винаи, пишет и другой исследователь раннего буддизма – П. Вильямс. Он предполагает, что со временем специалисты по сутре, например, стали стремиться к разделению на группы, сосредоточенные на особых разделах Корзины сутр. С возникновением абхидхармы, несомненно, по его убеждению, возникли группы монахов, «специализировавшихся на философском анализе, фрагментации повседневного мира на его абсолютные или конечные реальные элементы» [Williams 2008, p. 14]¹²⁴.

Термин *Трипитака* относится лишь к одной из возможных схем, по которым классифицируются тексты в соответствии с их характеристиками. Вообще говоря, буддийский канон – это нечто нефиксированное и открытое. Палийский канон в версии тхеравадинов, а также тибетский и китайский каноны представляют основные варианты буддийского канона, составленные характерными для тибетцев и китайцев их собственными методами классификации и формирования канонического списка. Но парадокальным образом, несмотря на открытость буддийского канона, границы канонов разных буддийских школ считались закрытыми [Лысенко 2003, с. 27], и каждая из них претендовала на то, что ее собственная версия канона является общей для всех, будучи подлинным Словом Будды.

Эти претензии со стороны буддистов разных направлений выглядят необоснованными, если учесть данные современной буддологии, которые дают основания сомневаться в том, что все сутры, включенные в канон, даже если речь идет о немахаянской традиции, были на самом деле проповеданы самим Буддой [Williams 2008]. Но если рассмотрим, в чем коренятся эти сомнения, можем обнаружить, что академические ученые исходят в этих своих сомнениях из историко-материалистических предпосылок: во-первых, в восприятии персоны Будды, во-вторых, в понимании того, что относится к Слову Будды. Под тем, что было проповедано «самим Буддой», они имеют в виду буквально то, что исходило из уст исторической личности, известной как Будда Шакьямуни. Эту историческую личность ученые воспринимают как обычного человека, несмотря на все его выдающиеся личные качества и достоинства проповеданных им учений, и не допускают возможности инспирации Буддой – благодаря его особой силе – учений, прозвучавших не из уст самого Будды, а его учеников. Например, учение о пустоте, прозвучавшее в сутрах праджняпарамиты из уст великого бодхисаттвы Авалокитешвары, с точки зрения западных буддологов, не было учением, произнесенным Буддой и, строго говоря, с их точки зрения не должно бы входить в Слово Будды.

Что касается санскритского буддийского канона, то, по словам Э. Ламотта, «основанные на санскрите буддийские школы могли бы расположить разнообразные тексты в категории Слова Будды, но они не смогли достичь консенсуса между собой относительно того, какие тексты следует туда включить» [Lamott 1988, p. 164]. Когда около 200 г. до н. э. возникла махаянская традиция, вопрос о буд-

¹²⁴ Саутрантики, не признавая абхидхарму, могли, по его словам, предпочитать специализацию на сутрах [Williams 2008, p. 15].

дийском каноне стал очень сложным, потому что махаяна включила в канон многие дополнительные сутры [Ray 1993, p. 159]. Хинаянисты вступили с махаянистами в дебаты относительно аутентичности махаянских сутр, и этот вопрос до сих пор не перестал быть дискуссионным для последователей тхеравады. Поль Вильямс в своей эпохальной работе о доктринальных основах буддизма махаяны, переизданной в 2009 г., подытожил позиции современных ученых по вопросу об источнике и происхождении махаянских сутр:

«Большинство махаянистов считают, что махаянские сутры были тем или иным способом проповеданы самим Буддой Шакьямуни, 'историческим' Буддой, и сами сутры почти всегда начинаются фразой Ананды «Так я слышал однажды» плюс географической локацией беседы. Однако критика источников и историческое понимание делают невозможным для современных ученых принятие этой традиционной точки зрения. Тем не менее не всегда абсурдны идеи о том, что махаянская сутра или учение может содержать элементы традиции, которая восходит к самому Будде и которая продолжала функционировать далее или была исключена из канонических формулировок ранних школ» [Williams 2008, p. 39].

Из этого резюме видим, что позиция современных буддологов почти совпадает с мнением тех представителей тхеравады, которые до сих пор отказываются признать махаянские сутры аутентичными. В качестве реакции на приведенный фрагмент из книги Вильямса заметим, что далеко не все махаянисты считают Учение Будды проповеданным «историческим» Буддой в том смысле, в каком ему приписываются сутры, вошедшие в палийский канон. Во-первых, как это разъясняется в устной и письменной тибетской традиции, Будда как одна из Трех Драгоценностей Прибежища и Будда как личность, проповедовавшая Учение, – это не одно и то же¹²⁵. Здесь лишь подчеркну, что Будда как личность в понимании тибетских буддистов – это нечто гораздо большее, нежели 'исторический' Будда хинаянистов и современных западных исследователей.

Махаянский способ легитимации сутр махаяны предполагает иной, чем у хинаянистов и современных буддологов, способ пространственно-временного мышления, а также понимания самого феномена Будды и принципиально иной, чем у хинаянистов, критерий аутентичности Учения Будды. С появлением ваджраяны несколько столетий спустя определенные махаянские школы также приняли тантры в число канонических текстов. Но формирование канона не ограничивалось наименованием, классификацией и составлением списка канонических трудов.

¹²⁵ В 'Ламрим: Освобождение в наших руках' ('Lam rim nam grol lag bcangs') Пабонгка Ринпоче объясняет, что Будда-драгоценность (sang rgyes dkon mchog) как объект Прибежища есть абсолютная Будда-драгоценность (don dam-pa'i sang rgyes dkon mchog), которой соответствуют два вида *дхармакаи*, и относительная Будда-драгоценность (kun rdzob-pa'i sang rgyes dkon mchog), которой соответствуют два вида *рупакаи* – *самбхогакая* и *нирманакая*. Будда Шакьямуни, явивший просветление в Бодхгайе, сделавший Три Поворота Колеса Учения и ушедший в нирвану в Кушинагаре, – это высшая нирманакая. Досточтимый Геше Тинлей также разъясняет в устных учениях, что не следует отождествлять личность Учителя и Будду-драгоценность как Прибежище и источник Учения.

В индийской, а также тибетской махаяне при формировании канона решающее значение имел тест на аутентичность. Тибетцы не просто переводили тысячи индийских текстов¹²⁶ – они продолжали индийскую традицию строгой проверки канонической литературы на аутентичность. Здесь как раз уместно заметить, что применение принципа *чатухпратишарана*, четырех опор, в индо-тибетской традиции махаяны происходило в иных пространственно-временных измерениях, нежели те, что были характерны для философии хинаянских школ с их субстанциалистскими и реалистическими представлениями о времени и пространстве. Хинаянское мировоззрение едва ли сильно отличалось от понятий о времени и пространстве, характерных для исторического сознания современных западных ученых, чего нельзя сказать о махаянском мировоззрении, которое ближе к пространственно-временным концепциям неклассической физики, нежели к историческим представлениям буддологов, которые все еще продолжают в отношении пространства и времени мыслить категориями ньютоновской физики. Поэтому, оставаясь на позициях западных исследователей буддизма, действительно трудно представить, что, возможно, одновременно с учением сутр, вошедших в палийский канон, Будда также дал учение, отраженное в махаянских сутрах и текстах тантр. И тем более невозможно представить, что большинство этих текстов было опубликовано – предъявлено буддийскому сообществу – спустя несколько столетий, примерно в те времена, когда жил Рахулашрибhadра (Сараха), предшественник Нагарджуны в Наланде. И так же не поддается пониманию, с точки зрения «обычной» истории, то, что Нагарджуна *восстановил* учение махаяны, данное самим Буддой. Он восстановил линию преемственности махаяны, хотя прошло несколько столетий с момента смерти «исторического» Будды. Если принять неклассические понятия пространства и времени, то нет ничего невозможного в том, что махаяна является подлинным учением Будды Шакьямуни, сохраненным в мире, существующем параллельно человеческому.

Как продолжение тех критериев опоры на авторитеты, которые были приняты в ранней буддийской традиции, в последующей классической буддийской традиции утвердились три формы сертификации проповедей Будды как Слова Будды. Во-первых, это учение, произнесенное самим Буддой и воспроизведенное в сутрах. Во-вторых, это учение, произнесенное кем-то из учеников Будды благодаря особой силе Будды и инспирированное им. В-третьих, это учение, произнесенное кем-то из учеников Будды и получившее его одобрение. В ‘*Сутре сердца*’ (‘*Праджняхридая-сутра*’/‘*Бхагавати-праджняпарамитахридая-сутра*’; ‘bCom ldan ‘das-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa’i snying-po’i mdo’), например, представлены вторая и третья формы Слова Будды. Основная часть этой сутры, содержащая учение Авалокитешвары, относится ко второй категории Слова. Согласно разъяснению досточтимого Геше Тинлея, предварительная часть сутры указывает, что эта сутра относится к третьей категории текстов – записанных со слов учеников Будды. Обыч-

¹²⁶ Более пяти тысяч канонических текстов было переведено тибетцами при формировании Кангьюра и Тэнгьюра [Raine; Stanley 2009].

но эта категория текстов Слова Будды начинается с выражений «Так я слышал однажды...», «Однажды Будда пребывал...» [Сутра сердца 2006, с. 49–50].

Почему учения, произнесенные великими бодхисаттвами – учениками Будды, считаются в индо-тибетской традиции *Словом* Будды, хотя он не произносил их? Досточтимый Геше Тинлей объясняет это особенностью прямой передачи Буддой Учения своим ученикам. В отличие от более поздних времен, когда передача, *лунг* (lung), стала происходить в форме, ставшей традиционной, когда учитель читает текст, а ученик слушает его, выполняя определенную визуализацию¹²⁷, Будда передавал учение своим непосредственным ученикам не в подробной вербальной форме, а ограничиваясь лишь краткими вербальными или даже невербальными формами. В подробной вербальной передаче Учения не было необходимости, потому что, как это объясняется в тибетской традиции, ученики Будды были высоко-реализованными существами, в отличие от буддистов более поздних времен. Будда погружался вместе с учениками в медитативное сосредоточение на одном объекте. Например, когда передавалась ‘*Сутра сердца*’, Будда и его ученики установили ум на «глубинной видимости» (zab-mo snang- ba), т. е. на пустоте (stong-pa-nyid). Авалокитешвара в это время напрямую постиг, что «даже пять скандх пусты от самобытия», и Будда, который способен одновременно быть сконцентрированным на пустоте и постигать относительную реальность¹²⁸, увидел это. А сила благословения Будды была так велика, – объясняет Геше Тинлей, – что Шарипутра спонтанно задал свой вопрос, ответ на который и составляет основное содержание данной сутры. Примечательно, что такие ученики, как Шарипутра, а в более поздние времена – ученик Атиши Чанчуб Ве, задавали вопросы не потому, что сами нуждались в разъяснении, а ради других слушателей – чтобы помочь им [Сутра сердца 2006, с. 51]. Такова была особенность трансмиссии Буддой Учения¹²⁹. То, что выглядит мистикой трансмиссии, имеет рационально-логическое объяснение, стоит только расширить границы парадигмальных воззрений.

По мнению западных исследователей, применение трехчленного критерия сертификации Слова Будды предполагает, что Будда находится в мире. Следовательно, заключают те, кто придерживается хинаянских или научно-материалистических предпосылок, со смертью Будды и его непосредственных учеников канон Слова Будды должен был стать закрытым. И, следовательно, появившиеся после этого махаянские сутры и махаянский канон являются «мистически авторизован-

¹²⁷ Если, например, передается текст, излагающий глубинное учение Будды, учитель, как правило, визуализируется в форме Манджушри – аспекта мудрости Будды. Если передается текст учения тантр, то учитель имеет форму Будды Ваджрадараы или соответствующего идама – божества данной тантры и т. д. Слова передаваемого текста в визуализации переходят от учителя в сердце ученика.

¹²⁸ Только сознание Будды способно функционировать одновременно в режиме однонаправленного созерцания абсолютной реальности – пустоты и восприятия относительной реальности – взаимозависимого возникновения феноменов.

¹²⁹ Не зря, очевидно, Атишу тибетцы в своих молитвах называют «вторым Буддой». Наличие особых учеников, помогающих осуществлять трансмиссию, – один из признаков Будды и его эманаций.

ными», ибо, с этой точки зрения, махаянская доктрина, согласно которой Будда продолжает из великого сострадания сохранять связь с миром, и есть не что иное, как мистика [Williams 2008, с. 39]. По причине распространенности подобных представлений до сегодняшнего дня логико-гносеологическая традиция ученых Наланды и восходящий к ним способ презентации Учения Будды в единстве хинаяны, махаяны и ваджраяны столь важны для понимания сущности феномена Будды и Учения Будды, как и того, что такое *Слово* Будды и какова его роль в буддизме. Ибо ими с научной точностью была обоснована аутентичность махаяны и установлены те критерии аутентичности буддийских учений, которые были провозглашены Буддой и позднее восприняты от ученых Наланды тибетцами.

1.5.2. Тибетский буддийский канон: стремление к аутентичности как важнейшая стратегия формирования

Тибетский канон не содержит фиксированного набора текстов. Его исследователи, в частности Х. Эймер, П. Гэрисон, Д. Ф. Стэнли и др., отмечают факт множественности тибетского канона. Формирование тибетского канона Слова Будды, Кангьюра (bka'-'gyur – *перевод Слова*) началось в VII в. и продолжалось в течение всего периода «раннего распространения» (snga dar), длившегося около 200 лет. Почти все сутры и значительная часть шастр были переведены в этот период. По данным королевских каталогов, таких как Ldan karma (812 г.), Филипп Стэнли в своей докторской диссертации подсчитал, что уже в период «раннего распространения» было переведено 50300 страниц (97,4 % общего числа страниц) сутр Кангьюра, в котором насчитывается 312 сутр (83,4 % общего количества сутр), тогда как общий объем индийских сутр насчитывает 374 сутры [Stanley 2009, p. 535]. Переводчики периода «раннего распространения» – *лоцавы* перевели 44 % общего объема Кангьюра и Тэнгьюра (bstan-'gyur). Большая часть этой работы была выполнена за 79 лет, что прошли со времени прибытия Шантаракшиты и до уничтожения буддизма Ландармой в 842 г. И хотя в этот период *лоцавы* были главным образом заняты трансляцией сутр, на каждые 100 страниц сутр приходилось 80 страниц переведенных шастр [Khyentse 2009, p. 33]. Такой масштаб и скорость трансляции санскритской буддийской литературы на тибетский язык объясняются тем, что работа по переводу и составлению тибетского буддийского канона имела значение важнейшего национального проекта и выполнялась при патронаже и под контролем тибетских королей.

В результате почти полного уничтожения буддийской традиции во времена Ландармы последовал долгий перерыв в переводческой деятельности. В X в., с началом периода «позднего распространения» (phyi dar – 958–1717 гг.) работа возобновилась и продолжалась 700 лет, в общей сложности в течение девяти столетий, по данным западной буддологии [Raine]. Тибетский ученый Ринчен Таши (Rin chen bkra shis, 1494–после 1577) делит историю тибетских переводов буддийского канона на три периода королевского патронажа или управления: 1) период Трисон Децена, 2) период Три Ралпачена, 3) период Лхаламы Еше Ве [Simonson 1957, p. 218]. Но королевские указы (bca' bcad) относительно ревизии переводов сутр и

шастр продолжали появляться и в период «позднего распространения» буддизма, во времена Будона и позже [Schaeffer 2004, p. 272].

Российские ученые, авторы историко-библиографического очерка «Введение в изучение Ганчжура и Данчжура»¹³⁰, датируют формирование Кангьюра периодом VII–XIV вв. [Болсохоева 1989, с. 8]. Т. М. Маланова писала о трех основных этапах эволюции буддийских текстов в Тибете: это период «доканонический», когда переводы рукописей собирались и систематизировались при королевском дворе и в библиотеках удельных князей; период возникновения рукописного варианта канона; появление ксилографий [Маланова 1989]. В содержательном отношении все канонические тексты были распределены на два главных свода. Это первичный канон – *Кангьюр*¹³¹ (bka' 'gyur – *перевод Слова*) и вторичный канон – *Тэнгьюр* (bstan 'gyur – *перевод Учения*). В основу Кангьюра была положена *Трипитака*, а также в него включены сутры праджняпарамиты и тексты тантр [Eimer 2002, p.7]. Лишь небольшое число сутр было переведено с китайского языка, хотя к VII в. формирование китайского канона уже подходило к концу. Тэнгьюр также имел два главных раздела – сутр и тантр, но имел и другие подразделы, в том числе нерелигиозной канонической литературы.

Как тибетцы подходили к определению того, что нужно переводить и включать в тибетский канон? Почему они не ограничились переводом *Трипитаки* и не воспользовались готовым китайским каноном – ведь это был тоже махаянский канон?

Дело в том, что у тибетцев уже в ранний период распространения буддизма была своя стратегия трансляции буддизма, основанная на их понимании системы Учения Будды, почерпнутом из традиции ученых монастыря Наланда. Они определились с этой стратегией после того, как сделали свой исторический выбор, важной вехой которого стали дебаты в Самье. Эта стратегия была ориентирована на аутентичную трансляцию махаяны в том виде, в каком она была систематизирована учеными монастырского университета Наланда. Поэтому для них было делом принципа – переводить буддийские первоисточники с языка оригинала.

Известный тибетолог и санскритолог Д. Снеллгроу в превосходной работе об индо-тибетском буддизме, основанной на множестве оригинальных источников, упоминает, что, согласно раннему тибетскому каталогу *Lden karma*, есть лишь 8 переводов сутр, сделанных с китайского языка, из 736 названий [Snellgrove 1987, p. 441]¹³². В состав Тэнгьюра, канонизированного свода комментариев к Кангьюру, вошли индийские комментарии к отдельным текстам Кангьюра и экзегетические сочинения индийских авторов. Для тибетского канона характерно, что, в отличие от китайского канона, в его состав не были включены комментаторские труды ти-

¹³⁰ Ганджур – монголизированная транскрипция тибетского слова bka'-'gyur. Данжур – монголизированная транскрипция слова bstan-gyur.

¹³¹ В монгольских языках – *Ганжур*.

¹³² В составе Кангьюра помимо переводов с санскрита и китайского есть также переводы с других языков – хотанского, языка бруша и т. д. [Болсохоева 1995, с. 108].

бетских авторов¹³³, они числились в монастырских и придворных библиотеках в категории *сумбум* (gsung 'bum). Это тоже было частью тибетской стратегии «импорта» буддизма – уважение и почитание индийского буддизма как своего «материнского» начала. Китайцы, несмотря на «благоговейное» отношение к индийскому буддизму, о котором мы знаем из цитированных выше исследований о философии Сэн-чжао и Цзи-Цанга, сочли возможным и нужным включить в свой канон китайские сочинения. Уже в этом просматривается различие в характере благоговения, которое испытывали в отношении «материнской» традиции тибетцы и китайцы.

Первый рукописный Кангьюр и Тэнгьюр, составленный при содействии императора Юаньской династии, появился в 1312 г., хранился в монастыре Нартанг и известен как Нартангское издание [Schastri 2007, p. 23]. Впоследствии было создано более 20 редакций Кангьюра и Тэнгьюра в разных местах и разными учеными – в Дерге, Пекине, Чоне, Лхасе, Урге, Пхудраке, Таванге и других местах. Несколько вариантов канонических текстов было найдено в Табо и Дуньхуане [Schaeffer 2009, p. 14; Болсохоева 1995, 1989; Vadaraev 1968; Eimer 1983 и др.]. В настоящее время исследователи располагают 12 версиями Кангьюра. Первый ксилографический Кангьюр был издан в Пекине в 1410 г. при патронаже императора. Самое новое издание Кангьюра и Тэнгьюра было сделано в 1980 г. Dharma Publishing: это тираж редакции Дерге, содержит 1115 текстов в Кангьюре и 3387 текстов в Тэнгьюре [Tserag 2005, p. 53]¹³⁴. Разные издания тибетского канона принято именовать в классической буддологии по месту издания. Они отличаются друг от друга количеством томов, порядком распределения текстов по разделам и даже наличием или отсутствием тех или иных разделов.¹³⁵ Большинство сохранившихся версий Кангьюра происходят от так называемого старого нартангского Кангьюра, хотя пхудракский и таванский варианты отличаются от данной текстуальной линии [Eimer 2002].

¹³³ Во «Введении в изучение Ганчжура и Данчжура» допущена неточность, когда говорится, что в Данчжур (Тэнгьюр) входили также комментарии и сочинения тибетских авторов [там же]. Авторские сочинения тибетских авторов входили в *сумбумы*, а в состав Тэнгьюра входили только справочно-библиографические труды и словари. Правда, *гарчаки*, каталоги, не были библиографическими указателями в современном смысле, а представляли собой исторические сочинения, которые по содержанию и композиции относятся к жанру тибетской исторической литературы.

¹³⁴ Копии нартангского, дергеского, пекинского и лхасского изданий имеются в Библиотеке тибетских трудов и архивов в Дхарамсале [Shastri 2007, p. 26]. Копии нартангского издания хранятся также во многих местах мира [Ibid., p. 38–39].

¹³⁵ В пекинском издании – 11 разделов, в сиккимском издании и издании Раджа – 13 разделов, в других изданиях – по 12 разделов. В рукописном Кангьюре, который хранится в тибетском монастыре в Лумбини – 11 разделов. В дергеском издании – 100 томов, нартангском – 101, пекинском – 105, литанском и чонэйском – по 108 томов. Рукописный серебряный Ганджур, хранящийся в Музее истории Бурятии им. Хангалова, имеет 109 томов.

Особенностью тибетского канона, соответствовавшей стратегии открытости тибетского буддизма, является то, что, в отличие от других канонов, он никогда не был закрытым: его состав всегда подвергался критическому анализу, в каждой новой редакции в него добавлялись новые тексты или удалялись некоторые из прежде включенных. Тибетский канон не был, как считают его исследователи, Священным писанием наподобие Библии. Скорее это было «собрание великих книг», аутентичность которых признавалась абсолютным большинством тибетских ученых, однако детали этого собрания были предметом постоянных дебатов с тех пор, как собрание было составлено [Schaeffer 2009, p. 11]. Принципиальная открытость тибетского канона объясняет появление множества его редакций. Как показывают исследования в рамках новой научной дисциплины, Translation Studies, открытость для ревизии и критической редакции является характерной чертой тибетской переводческой стратегии [Raine]. Не только старые переводы подвергались ревизии и редактированию, но и появлялись новые переводы канонических текстов¹³⁶. Одним из наиболее известных ученых, посвятившим большую часть своей жизни выполнению новых переводов, ревизии и изданию переведенных трудов, составлению канонических собраний, был Будон Ринчендуб (1290–364)¹³⁷, автор знаменитой *‘Истории буддизма’*. Он считается создателем тибетского канона и образцом книжной учености Тибета. Но надо сказать, что различные коллекции буддийских текстов появлялись задолго до Будона. Самой ранней из них считается собрание текстов царя Тисрон Децена. Отдельные тексты этой библиотеки копировались для членов королевской семьи и монастырских библиотек. Ученые-переводчики, *лоцавы*, такие как Каба Палцег (sKa-ba dpal-brtsegs), Чокьи Ньинбо (Cho-kyi sning-po), Пэлкьи Лхунбо (dPal-kyi lhun-po), Лоцава Дебендхара, Лу Вангпо (kLu-dbang-po) и др., провели тщательную проверку библиотеки монастыря Пантан/Камед и составили на основе королевской канонической коллекции библиографический указатель – гарчак Пантанма, который положил начало Кангьюру как единому своду

¹³⁶ В Тибете существовали школы «старых переводов» и «новых переводов». В отношении сутр между ними не было значительной разницы. Различие этих двух традиций переводов сказывалось в отношении тантр, но по существу, несмотря на различие терминологии, они не противоречили друг другу.

¹³⁷ Будон Ринчендуб (Kun-mkhen Bu-ston Rin-chen-grub) был выдающейся и разностронней личностью. Наибольшую известность он получил как историк, переводчик, кодификатор и редактор буддийского канона – Кангьюра и Тэнгьюра. В нем признавали перерождение кашмирского энциклопедиста пандита Шакьяшрибхадры (1127–1225) – составителя каталогов, искателя оригинальных санскритских подлинников многих сочинений [Монтлевич 1999, с. 14]. Когда летом 1364 г. Будон Ринчендуб умер в монастыре Ша-лу (Zhwa-lu), на среднем западе Тибета, где он провел долгие годы в качестве настоятеля, во время похоронных ритуалов монахи трижды декламировали весь Кангюр. Как пишет Шеффер, «не было более подходящего способа почтить Будона, ибо он большую часть своей жизни посвятил составлению и изданию буддийских канонических собраний и спроектировал храм в монастыре Ша-лу, где разместилось собрание Кангьюра» [Schaeffer 2004, p. 265].

Слова Будды. Каба Палцег вместе с Луи Вангбо и другими лоцавами составил описание книг царского дворца Дэнкарма (Тонгтан-Дэнкарма), включенное позже в состав Тэнгьюра (Peking Tenjur No. 5851). Эти ученые-переводчики заложили тибетскую традицию аутентичного перевода буддийских текстов. Уже в VIII в. лоцава Каба Палцег сделал категоризацию ключевых буддийских терминов, сопроводив ее полезными комментариями [Kaba Paltseg 5849¹³⁸; Kaba Paltseg 5850; Kaba Paltseg 1992]. Описанная в этом руководстве система стала основой стандартной буддийской терминологии на тибетском языке. Во введении к современному изданию труда Каба Палцега приводятся следующие биографические сведения о нем из тибетских источников:

«Каба Палцег был уроженцем Центрального Тибета и принадлежал к клану Каба в регион Пхан. Он в числе нескольких юных тибетцев, включая Вайрочану и Чодро Луи Гьялцена, был призван ко двору Тисрон Децена и затем направлен в Самье изучать науку перевода под руководством Шантаракшиты. Вскоре он достиг мастерства в санскрите и тибетском и стал чрезвычайно талантливым переводчиком буддийских текстов. Падмасамбхава утверждал, что он являлся реинкарнацией одного индийского сиддха, который имел кармическую предрасположенность к тому, чтобы стать гением перевода. Прежде чем быть назначенным главным переводчиком в Самье, он получил монашеское посвящение и инициацию в учения внешних, внутренних и тайных тантр. После этого он принял активное участие в переводческой деятельности в Самье, в которой участвовало свыше ста переводчиков. Поскольку он имел репутацию мастера перевода, король Тисрон Децен назначил его ассистентом Шантаракшиты в деле редактирования всех переводов первой фазы переводческой активности в Самье. После этого Тисрон Децен отправил его в сопровождении трех других в Кашмир, чтобы пригласить оттуда ученого, который смог бы проверить все эти тексты, которые были тогда переведены на тибетский язык. Он вернулся из Кашмира с Вималамитрой, очень известным кашмирским пандитой того времени, выбрав его из пятисот других <...> В поздней части своей жизни он занимался тантрическими практиками и соответственно упражнялся во многих ритуалах. В то время, когда двадцать пять тибетских сиддхов (tje 'bangs nyer lnga) вступили со жрецами бонпо в соревнование, демонстрируя свои силы, он вызвал на поединок и победил бонпосца Цеми Юнгдрунга» [Kaba Paltseg 1992, p. VIII–IX].

В этом фрагменте введения содержится информация о том, что уже в ранний период распространения буддизма в Тибете, при Тисрон Децене, задача аутентичного перевода буддийских текстов была делом государственной важности, и лично король контролировал этот большой проект. Тибетские лоцавы не были обычными людьми: помимо того, что имели талант в науке перевода, они были высокорезализованными мастерами Дхармы. Как правило, то были перерожденцы выдающихся индийских мастеров. Данное представление, характерное для тибетской историографии буддизма, свидетельствует, что тибетцы в своем понимании характера трансмиссии буддизма из Индии в Тибет и процесса создания буддийского канона придавали очень большое значение таким «тонким» причинам, как наличие кармической связи между индийским и тибетским буддизмом в виде существования ряда реинкарнаций индийских мастеров в Тибете. С их точки зрения, тибетские лоцавы

¹³⁸ См. список сокращений.

отнодь не с нуля начали трансляцию Слова Будды на тибетский язык. В их лице реализованные индийские мастера продолжали в Тибете дело распространения Учения. Поэтому без особых затруднений тибетским ученым удалось создать уже во времена Тисрон Децена и адекватный язык трансляции, и стандартизованную систему терминов, которая до сих пор сохраняет свое значение.

Тибетскими лоцавами был изобретен метод взаимно однозначного морфолого-семантического соответствия и с его помощью сконструирован письменный язык тибето-буддийской традиции. Буддийская терминология, созданная Каба Палцегом, содержит восемь тематических разделов [Kaba Paltseg 1992, p. VI]. Части 1–4 содержат в основном категории физического и психического строения реальности, идентичности личности и теории сознания. Способ категоризации «дхарм» в этой части сходен с системой Арья Асанги в тексте *‘Абхидхармасамуччая’* (V в.), который лег в основу школы йогачара (только ум). Следующий раздел, части 5–8, содержит категории, выражающие индивидуальные связи личности с ее миром и вытекающие из них последствия. Центральной здесь является доктрина зависимого возникновения. Следующий раздел, части 9–12, содержит категории, связанные с теорией пустоты. Раздел, содержащий тематические части 15–18, описывает путь, ведущий к состоянию Будды, с двух точек зрения: первый – через 37 практик просветления, второй – через пять путей махаяны вместе с практикой десяти парамит, десятью бхуми и состоянием Будды как их результатами. Раздел тем с 19-й по 26-ю содержит описание тел и характеристик Будды. Темы с 27-й по 31-ю призваны прояснить положения, касающиеся Учения Будды. Темы с 32-й по 38-ю являются категоризацией различных аспектов путей шраваков и пратьекабудд. Части 39–44 перечисляют различные качества существ, еще не свободных от циклического существования, и сжато объясняют состояния ума стабильной медитации, общие с небуддийскими традициями [Kaba Paltseg 5849, 5850, 1992].

Эта система стандартизированной категоризации тем Учения Будды, разработанная Каба Палцегом, была признана его учеными коллегами и легла в основу дальнейшей канонизации буддийских учений и текстов. Ее тщательно разработанная структура свидетельствует о том, что тибетские лоцавы VIII в. не были лишь блистательными переводчиками. Они были учеными, авторами самостоятельных трудов по буддийской философии и науке буддийских переводов. Более того, они были подлинными мастерами Дхармы, владевшими полной системой учения Будды в ее внутренней непротиворечивости. В этом они отличались от своих коллег в Китае, среди которых тоже были выдающиеся переводчики, авторы самостоятельных сочинений, такие как, например, Кумараджива, сыгравшие большую роль в трансмиссии буддийских учений. Но, в отличие от китайских буддистов, тибетцы научились понимать внутреннее единство и непротиворечивость всех учений Будды. Они восприняли от индийцев критерии аутентичности буддийских учений и текстов и методы их исследования.

Тибетские ученые настолько совершенно переводили санскритские тексты, что сегодня стало возможным реконструировать утерянные санскритские оригина-

лы с тибетского. Эти проекты осуществляются в Центральном университете высшей тибетологии в Сарнатхе (Индия).

Каба Палцег как ученый-переводчик, являвшийся в то же время высокорезультативным мастером Учения, был не одинок в период раннего распространения буддизма в Тибете. Известный тибетский лоцава XII в. Нгог Лоден Шераб писал следующее:

*Вайрочана подобен небу,
Ка[ба Палцег] и Чог подобны солнцу и луне.
Ринчен Сангпо подобен утренней звезде,
В сравнении с ними я лишь жук-светлячок*
[цит. по: Kaba Paltseg 1992, p. VIII].

Таким образом, уже в ранний период трансмиссия буддизма в Тибет осуществлялась с помощью обоснованной стратегии. Что касается собственно переводческих стратегий, использованных тибетскими лоцавами, то анализ, проведенный Робертой Райне, показывает, что они подразделяются на два типа. Это стратегии, связанные с терминологией, и стратегии, имеющие отношение ко всем другим вопросам перевода (синтаксис, лингвистические конвенции, специфические методы перевода буддийских понятий и т. д.) [Raine]. Терминология была, как мы можем убедиться на примере руководства Каба Палцега, стандартизирована уже в ранний период. Она достигла высшего развития в публикации санскритско-тибетского словаря *‘Махавьютпатти’* (*‘Bye-brag-tu rtogs-pag byed-ra chen-po’* – *‘Большой словарь сущностной терминологии’*)¹³⁹. Он не датирован точно, но обычно его связывают с правлением Тисрон Децена [Pagel 2007, p. 151], хотя имеется также точка зрения, что он появился при короле Ти Ралпачене (815–841) [см.: Кычанов 2005]¹⁴⁰. Будучи фактически первым двуязычным словарем, самым известным и наиболее широко используемым в индо-тибетской филологии, он до сих пор находится в обращении у специалистов в качестве справочного лексикографического труда.

Словарь *‘Махавьютпатти’* появился в соответствии с политикой Тисрон Децена по стандартизации и канонизации буддийских переводов¹⁴¹. Это был, как го-

¹³⁹ Он вошел в состав Тэнгьюра (Toh. 4346), известен тибетцам также под названием *‘sgra-sbyog bam-po gnis-pa’*.

¹⁴⁰ Туччи считает, что это произошло во время правления его предшественника Садналега, правившего в 800–815 гг., или даже Тисрон Децена [см.: Snellgrove 1987, vol. II, p. 441, n. 110]. Тибетский ученый XVII в. Ринчен Таши сообщает, что словарь *‘Махавьютпатти’* был составлен во время правления короля Ти Ралпачена Каба Палцегом, Чогро Луи Гьялценом, Шан Еше Дэ и др. В поздних тибетских сочинениях первые два указываются как единственные авторы *‘Махавьютпатти’*. Поэтому вклад каждого из них, по мнению Манфреда Таубе, исследователя тибетской литературы, остается неопределенным [см.: Pagel 2007, p. 154].

¹⁴¹ По инициативе Тисрон Децена во второй половине VIII в. была созвана конференция с участием известных индийских пандита Джнянамитры, Сурендрабодхи, Шилендрабодхи, Данашилы, Бодхимитры и тибетских ачарья Ратнаракшиты и Дхармашилы, а также

ворится в колофоне ‘*Махавьютпатти*’ в Тэнгьюре, плод коллективной работы большой команды пандита и лоцав. Это были шесть известных тибетских лоцав¹⁴² и приглашенные индийские пандита – Сурендрабодхи, Шилендрабодхи, Данашила, Джинамитра и Бодхимитра. Была сделана огромная работа по сверке ранее сделанных тибетских переводов, выработана система перевода, позволявшая избежать жесткого буквализма, а также официальная индо-тибетская буддийская терминология, гарантом которой стал сам король [Кычанов 2005].

‘*Махавьютпатти*’ содержит около 10 тысяч словарных единиц, распределенных в 283 семантические рубрики [Ishihama & Fukuda 1989]. Он разбит на три тома – хинаяны, махаяны и том индексов. Было сделано три издания, которые хранились в монастырских библиотеках Подранг Денкар, Пантанг и Чимпу [Keown 2003, p. 167; Vitali 1990, p. 19]. Сегодня он доступен в трех изданиях [Sakaki 1962; Ishihama & Fukuda 1989; Sárközi 1995], сделанных по тибетским и монгольским источникам [см.: Pagel 2007, p. 151]. Первым российским исследователем ‘*Махавьютпатти*’ был академик В. П. Васильев, не только являвшийся выдающимся синологом, но и внесший большой вклад в изучение буддизма и тибетской исторической литературы. Монгольским продолжением словаря ‘*Махавьютпатти*’ считается тибетско-монгольский словарь XIII в. ‘*Источник мудрецов*’ (Dag yig mkhas-pa'i ‘byung gnas) – основное лексикографическое пособие, использовавшееся при переводе Кангьюра и Тэнгьюра на монгольский язык

Наиболее общим методом терминологической стратегии, применявшейся тибетцами, было скорее создание новых тибетских терминов, нежели использование заимствованных санскритских слов, например, тибетского термина «chos» для санскритского слова *Дхарма*, обозначающего Учение Будды¹⁴³. Хотя тибетцы очень неохотно заимствовали санскритские слова, им приходилось использовать некоторые из них в транслитерированном и натурализованном виде, но все же, по замечанию М. Капстейна, предпочтение отдавалось изобретению новых тибетских терминов [Kapstein 2003, p. 758].

Помимо ‘*Махавьютпатти*’ тибетцы пользовались другим билингвным лексиконом – тибетской версией ‘*Амаракоши*’, трактата по метрике индийского автора Аварасимхи. Существовали также лексиконы, составленные самими тибетцами. Н. Д. Болсохоева в качестве примера таковых называет ‘*Абхидханавачанакошу*’, автором которой является ученый из Сакья Маньчжугоша, и энциклопедический

лоцав Джнянасены, Джаяракшиты, Манджушришривармы и Ратна-Индрашилы. Руководителем конференции был ачарья Бодхисаттва Джняендра. В правление Тисрон Децена была создана специальная коллегия, выработавшая правила перевода с санскрита на тибетский в соответствии с нормами нового тибетского языка, на основе изучения санскритской грамматики и санскритских лексиконов омонимов и синонимов [Болсохоева 1995, с. 111].

¹⁴² Нильс Симонссон называет шестерых тибетских ученых, принявших участие в этом проекте, приводя их санскритские имена: Ратнаракшита, Дхарматашила, Джнянасена (Шан На-нам Еше Дэ), Джаяракшита, Манджушриварман и Ратнендрашила [Simonsson 1957, p. 241].

¹⁴³ О всех других значениях слова «дхарма» см.: [Будон Ринчендуб, с. 34].

свод ‘Сакья-камбум’ – собрание сочинений пяти сакьяских лам [Болсохоева 1995, с. 111]¹⁴⁴.

В дополнение к ‘Махавьютпатти’ при Ти Ралпачене и по его заданию были созданы также два других словаря. Во-первых, двухтомный словарь ‘Мадхьявьютпатти’ (‘sGra sbyor bam po gnyis pa или bye brag tu rtogs byed ‘bring po’) при участии нескольких пандита и лоцав, в особенности Джинамитры, Данашилы и Еше Дэ, в котором были установлены правила перевода, создания неологизмов. Во-вторых, словарь ‘Свалпавьютпатти’ (‘Bye brag tu rtog byed chung ngu’), впоследствии утерянный, но находившийся в обращении во времена Будона [Pagel 2007, с. 152].

Во время правления короля Садналега (IX в.) были созданы такие систематизированные списки буддийской литературы, как ‘Гарчаг Пантанма’ и ‘Донтан Дангар’. Эту работу по переводам и систематизации продолжили пандита Атиша Дипамкара Шри Джняна (Атиша, 982–1054) и великий лоцава Ринчен Сангпо (958–1055). Атиша сыграл принципиальную роль в восстановлении в Тибете аутентичной трансмиссии Учения Будды и установлении системы Ламрим как целостной презентации совокупного Учения Будды и пути просветления. Он был автором, переводчиком, редактором и корректором сочинений Кангьюра, наставником выдающихся тибетских ученых и переводчиков, также трудившихся над буддийским канонам, – Дромтонпы (1004–1065), Джаяшилы (Нагцо), Вирьясимхи из Чжа [Chattopadhyaya 1967]. Что касается Ринчена Сангпо, то он был не только великим ученым-лоцавой, переводившим и редактировавшим много текстов, относящихся к философской части и четырем разделам тантр, и составившим обширные комментарии к текстам праджняпарамиты и тантр. Он провел реформу переводов тантр, получившую название «Новые тантры» (gsang sngags gsar ma) [Chattopadhyaya 1967, p. 340–341].

Нагцо Цултим Гьялва, известный как лоцава Нагцо, уроженец Гунтанга, обучался в Индии, в том числе в Викрамашиле. Он выполнил задание лхалам Еше Ве и Чангчуб Ве по приглашению Атиши в Тибет [Шоннупэл 2001; Пабонгка 2008a]. В состав Тэнгьюра входят 125 сочинений, переведенных Нагцо.

До Будона в Тибете также жил и работал уже упоминавшийся Чомден Ригпей Ралди (XIII в.). Он с помощью своих учеников (Чим Джамбеянга и др.) собрал и каталогизировал собрание текстов монастыря Нартанг в Центральном Тибете. Собрание нартангских рукописей редактировал Цалпа Ситу Гевей Лодой. Взяв за основу гарчаг Чомден Ригпей Ралди, он составил гарчаг Цалпа [Маланова 1989].

Будон Ринчендуб прибыл в Нартанг в 1320 г. и занялся редактированием нартангского собрания буддийских текстов. С Будоном связывают появление структуры канона в виде двух частей – Кангьюра и Тэнгьюра. Редактирование Кангьюра вел Кунга Дордже, а Будон редактировал Тэнгьюр. Рукописи Кангьюра и Тэнгьюра хранились в Золотом храме Ша-лу. Будон не только создал кодификацию буддийского канона в виде Кангьюра и Тэнгьюра, он систематизировал раздел тантр (в

¹⁴⁴ Подробно о ‘Сакья-камбум’ см.: [Востриков 1962, с. 184–185].

составе Кангьюра), подразделив тантры на четыре каласса: крия-, чарья-, йога, махааннутагарйогатантра. Эта классификация тантр сохраняет силу и сегодня. Он включил в канон только те тексты, чьи санскритские оригиналы сохранились (к тому времени), выделил отдел «старые тантры» с переводами, сделанными в период «раннего распространения».

Куртис Р. Шеффер посвятил большую статью переводу и анализу небольшого текста Будона под названием «Письмо к редакторам буддийского канона» (Yig mkhan gnams la gdams pa). В ней он приводит воспоминания биографа и близкого ученика Будона Дра Цепы Ринчен Намгьяла (Sgra tshad pa rin chen nam rgyal, 1318–1388), а также цитаты из сочинений более позднего периода, в частности Шакья Чогдена (Śākya mchog ldan, 1428–1507). Они говорят о том, что переводческая и редакторская деятельность Будона имела огромный смысл для всей последующей тибетской цивилизации. Дра Цепя писал: «Своими переводами и редакторским трудом он взрастил величественное древо жизни, основу буддийских учений» [цит. по: Schaeffer 2004, p. 266]. Шакья Гомден в 1485 г. вознес хвалу Будону за то, что тот сделал новую редакцию Слова Будды и «озарил Гималаи светом доброты Будды созданием канонических томов» [Ibid.].

В контексте данного моего исследования особое значение имеет то, что Будон написал специальные, очень детальные инструкции в двухстраничном послании, адресованные *благим друзьям* (*кальяманитра*; dge bshes) – будущим переводчикам и редакторам канона. В послании Будона нет никаких имен, указывающих, кому оно адресовано. Шеффер пишет, что в каталоге к своему Тэнгьюру Будон упоминает, что в середине 1334 г. светский правитель провинции Ша-лу, аристократ по имени Кушанг Кунга Дондруб (Sku zhang kun dga' don grub) учредил фонд для осуществления проекта по созданию копий и реорганизации Тэнгьюра и пригласил самых образованных ученых. Возможно, именно этим специалистам поначалу было адресовано послание Будона [Ibid., p. 268]. Но очевидно, что смысл послания Будона обращен ко всем будущим ученым, которые когда-либо работали или будут работать над канонами и другими буддийскими текстами.

В послании Будона обращает на себя внимание то, что он ссылается на «королевские указы» (bka'-bcad), которые, как полагает Шеффер, появлялись не только в три предшествующих Будону периода буддийских трансляций, но и в более поздний период. Кристина Шеррер-Шауб пишет о применении «королевских указов» в традиции '*Мадхьявьяютпамти*' [Scherrer-Schaub 2002, p. 263–340]. Сама по себе эта ссылка на «королевские указы» свидетельствует о том, что переводческая, редакторская, издательская работа над буддийской канонической литературой имела статус проекта государственного значения. Не только к переводам, но и к созданию самостоятельных сочинений тибетцы относились так же серьезно, как индийские буддисты. Пабонгка Ринпоче в своем труде '*Lam rim nam grol lag bcangs*' упоминает о существовавшей в Древней Индии традиции подвергать каждое новое сочинение коллективной научной экспертизе. Новый труд мог стать фактом буддийской учености и подлежал публикации только в том случае, если получал одобрение членов экспертного совета. В противном случае «рукопись привязывали

к хвосту собаки и так долго водили по улицам города, позоря автора». Король издавал указ, запрещающий распространение данной *шастры* [Пабонгка 2008а, с. 56].

Учитывая то значение, которое придавалось аутентичности переводов и качеству текстов в индийской традиции, которой следовал Будон, можно понять, почему Будон оставил точные и детальные наставления для тех, кто в будущем станет заниматься этой ответственной работой.

Несмотря на то, что канон был составлен и работа над ним, казалось бы, завершена, Будон обращается к будущим продолжателям своего дела так, как будто она не имеет завершения. Так и было. Не только канонические тексты, но и собственные труды тибетских авторов подвергались многократному редактированию. Такова была тибетская традиция¹⁴⁵. В этом они следовали индийским пандита. И дело было не только в исправлении грамматических, орфографических, пунктуационных, стилистических ошибок или некорректностей, хотя и в этом тибетцы стремились к совершенству. Гораздо более важным было стремление к адекватному выражению смысла при опоре на слова. Поэтому Будон за три года до смерти призвал Дра Цепу и поручил ему ревизию и редактирование своих собственных трудов по грамматике и тантре в заботе о том, чтобы труд, которому он посвятил себя, живя в монастыре Ша-лу, был продолжен [Scheaffer 2004, p. 266].

Содержание инструкций дает отчетливое представление о том, что непрерывная ревизионная и редакторская работа над буддийскими текстами в Тибете была не просто технической или вспомогательной составляющей буддийской учености, а ее важнейшей духовной частью, обеспечивающей чистоту трансмиссии Слова Будды и учений шастр, а также тибетских мастеров. Любой перевод – это всегда в той или иной степени интерпретация. В тибетской традиции принято строго следить за тем, чтобы при трансляции учения тот, через кого идет передача, не примешивал к передаче свое нечистое понимание. Слова Васубандху из его *‘Сокровищницы метафизики’*

Даяние Дхармы не загрязняют ментальной скверной,

Объясняйте Сутру и другие вещи совершенно чистым способом!

легли в основу наставлений в системе Ламрима о том, как объяснять Дхарму [Пабонгка 2008а, с. 91]. Это же наставление относится и к науке буддийского перевода. Снова и снова производившаяся ревизия переводов сутр и шастр была призвана обеспечить передачу подлинного смысла Учения Будды. Ибо тибетцы всерьез относились и продолжают относиться к высказыванию Майтреи из *‘Уттаратантры’*:

Так как нет в этом мире того,

Кто превосходит Победителя в мудрости,

И нет никого иного, кто знает

¹⁴⁵ Досточтимый Геше Джампа Тинлей еще на раннем этапе своей деятельности в России наказывал автору этих строк, многие годы являвшейся составителем и редактором книг, издаваемых на основе его устных Учений, что необходимо очень тщательно редактировать текст, снова и снова несколько раз – так положено в тибетской традиции.

*Высшую реальность, как она есть,
И все, без остатка, [вещи],
То следует оставить Раздел Сутр таким,
Как его установил сам Мудрец,
Не добавляя к нему ничего и ничего не переделывая,
Ибо это разрушит систему Будды
И навредит святой Дхарме*
[цит. по: Пабонгка 2008а, с. 68].

Это наставление может быть расценено как свидетельство буддийского консерватизма. Но речь идет о консерватизме особого рода – воспроизведении того, что *установил сам Будда*. А это относится не к словам сутр, а к смыслу, точнее – системе смыслов. В том-то и дело, что ни один великий переводчик или мастер Учения не может дать гарантию, что абсолютно точно воспроизвел эту систему. Работа над точным воспроизведением совокупного смысла Дхармы и детерминировала необходимость непрерывной ревизии и редактирования текстов. Как правило, великие тибетские лоцавы были не просто переводчиками, они сами были великими мастерами Дхармы. Будон, например, считался *видьядхарой*¹⁴⁶. Подтверждением тому, что Будон был необычным человеком, служит упоминание Дра Цепой в биографии Будона фактов наличия у него сверхобычных духовных способностей. Так, Будон имел видение сакьяпинского мастера Джецун Драгпа Гьялцена (1147–1216)¹⁴⁷. Драгпа Гьялцен в этом видении не только побуждал его к написанию комментариев к сутрам и тантрам, но также призвал к редактированию: «Редактируй Слово Будды и трактаты вообще, в особенности тантры. Раньше я думал отредактировать мои собственные труды, но не успел это завершить. Теперь ты должен их редактировать» [Rinchen Rnam Rgyal 1981, p. 343].

С благословения Драгпа Гьялцена Будон сделал редакторский труд центром своей научной деятельности. Ибо сохранение аутентичного содержания Слова Будды было главным способом содействовать тому, чтобы Учение Будды как можно дольше оставалось в этом мире. Учитывая сформулированное в ‘*Манджушримула-тантре*’ пророчество об особой роли Страны снегов, как и вообще северного направления в сохранении аутентичного буддизма, можно понять, какое огромное значение придавал Будон тому, чтобы тибетский буддийский канон сохранял подлинный смысл буддизма.

Тибетцы придавали пророчествам Будды и высших божеств самое серьезное значение и учитывали: деятельность по распространению буддизма в северном на-

¹⁴⁶ *Видьядхара* – «держатель видения, знания», в древней индийской мифологии так назывался класс полубогов, спутников Индры и Куберы, в индийской эпической литературе так называли духов воздуха. В традиции ньингма и дзогчен так называют учителя, практика тантры, находящегося на одном из четырех уровней *маха-йоги*. Известны четыре вида видьядхар: полностью зрелый видьядхара, видьядхара долгой жизни, видьядхара махаямудры, видьядхара спонтанного совершенства.

¹⁴⁷ Третий из пяти основателей школы Сакья. Его отцом был Сачен Кунга Ньинпо, первый основатель Сакья. Его брат Лопон Сонам Цемо был вторым основателем Сакья.

правлении будет способствовать сохранению аутентичного буддизма, ибо это было предсказано Буддой. Так же в свое время для Атиши в трудной ситуации принятия решения – принимать ли приглашение тибетцев решающую роль сыграло пророчество богини Тары о том, что если он отправится в Тибет, то принесет огромную пользу в деле распространения Учения, хотя в результате этого значительно сократится срок его жизни. Поэтому он отправился в Тибет [Пабонгка 2008а, с. 54].

Тибетцы, в свою очередь, выбирали направлением своей активности в деле распространения Дхармы именно север – монгольский мир, потому что это было направление, предсказанное Буддой, и, следовательно, активность в северных землях имела кармические причины для успеха. В наше время проповедующий Дхарму досточтимый Геше Тинлей сознательно ограничивает сферу своей активности «северными регионами» – Россией и Монголией, не принимая приглашений в западные страны, потому что, как он объясняет, это не самое эффективное направление с точки зрения кармических процессов сохранения аутентичного буддизма. Учитывая эту традиционную индо-тибетскую кармическую подоплеку трансмиссии буддизма, можно предполагать, что распространение буддизма на Запад сопряжено с искажениями сущности буддизма не в последнюю очередь из-за отсутствия сильной кармической связи Запада с буддизмом. По-видимому, в современном мире уже распространяются формы духовности, лишь подобной буддизму, но не являющиеся строго говоря аутентичным буддизмом.

Задача трансляции аутентичного буддизма, поставленная Будодом перед переводчиками и редакторами тибетского канона, была тем более важной, что тибетцы знали об утере полного канона. Будон приводит цитату из *‘Вьякхьяюкти’*:

*Так как основа для правильного пересказа потеряна,
Мы знаем, что (Канон) не полон*
[Будон 1999, с. 239].

Он приводит подробные сведения об утерянных частях канона, которые не были найдены во времена Васубандху, а также о том, что многие сутры, цитируемые в больших китайских комментариях, невозможно найти. В соответствии с особенностями буддийского мировоззрения, речь идет не только о сохранности буддийских учений для человечества, но вообще в мире. Будон сообщает, что некоторые сутры, такие как *‘Маха-вьвадана-бхуми’* (mam-par sbyons-ba'i sa chen-po), сохранились в мире богов. Подробная *‘Праджняпарамита-сутра’*, содержащая миллиард шлок, хранится в жилище царя гандхарвов¹⁴⁸, промежуточная, в миллион шлок, в области царя богов и сокращенная ее версия, т. е. *‘Шатасахасрика’*, существует в мире нагов¹⁴⁹. То же самое он сообщает о тантрах: многие тексты хранятся

¹⁴⁸ Гандхарвы (благоуханный) – класс полубогов в индийской мифологии, небесные певцы и музыканты.

¹⁴⁹ В буддийской мифологии *наги* – змееподобные существа, носители знаний, хранители праджняпарамиты. Их описания встречаются во многих канонических текстах, на-

в области богов, в Шамбале, Уддияне и т. д. В особенности большое количество текстов канона существует в мире нагов [Будон 1999, с. 239–240]. До тех пор, пока в какой-нибудь области этого мира учения, преподанные Буддой, сохраняются, человечество имеет шанс восстановления исчезнувших учений. И это происходило на протяжении истории буддизма в Индии и других регионах буддийского мира. Поэтому еще так велика роль в трансмиссии Учения Нагарджуны и Асанги, что они восстановили утраченные людьми учения, принеся их из других областей мира. Все эти истории, выглядевшие с обычной точки зрения мифами, для буддистов Тибета были фактами, с которыми они считались как нельзя более серьезно. Это проливает дополнительный свет на то, кем были великие тибетские лоцавы, и на их духовную миссию, а также на то особое значение, какое имели инструкции Будона для развития тибетской канонической литературы.

В упомянутой статье Шеффера приводятся доказательства того, что в последующей истории выдающиеся ученые, такие как Йонгдзин Еше Гьялцен (Yongs 'dzin Ye shes rgyal mtshan, 1713–1793), следовали инструкциям Будона и той стратегии формирования канона, которая была обоснована им. В биографии Восьмого Далай-ламы Джампела Гьяцо ('Jam dpal rgya mtsho, 1758–1854) говорится, что в 1792 г., в последний год своей деятельности в качестве наставника Далай-ламы и последний год своей жизни Еше Гьялцен предпринял редакцию труда Цонкапы, разъясняющего трудные для понимания положения из комментария '*Прадиподьотана*' ('*Pradīpodyotana*') на '*Гухьясамаджа-тантру*'.

Далай-лама Джампел Гьяцо поясняет, что в копии комментария Цонкапы, хранившегося в монастырях Ташилхунпо и Дрепунг, вкралось много ошибок из-за недобросовестных переписчиков. Зачастую основной текст и текст комментариев были смешаны. Еше Гьялцен создал новую, исправленную редакцию труда Цонкапы, придерживаясь такого же метода, что и Будон. Он собрал для этой работы старые издания '*Гухьясамаджа-тантры*', ксилографические оттиски '*Прадиподьотана*' из Ташилхунпо, Дрепунга, Рибо Данчена и Нартанга. Он использовал старые тибетские комментарии, в том числе Будона, а также рукописную копию '*Гухьясамаджа-тантры*', которой пользовался сам Цонкапа, и манускрипт, принадлежавший Седьмому Далай-ламе Келсангу Гьяцо (Skal bzang rgya mtsho, 1708–1757), а также грамматические трактаты и комментарии. В результате Еше Гьялцен, по словам Седьмого Далай-ламы, «исправил орфографические ошибки, которые вкратились в текст комментария и исказили учения Будды; он сделал также редакцию текста тантры, а также меньшего объема комментариев Цонкапы» [цит. по: Scheaffer 2004, p. 276].

Безусловно, так же, как у Будона, текстуальная работа Еше Гьялцена выходила за пределы редакторской заботы о физическом качестве законченных томов, хотя

пример '*Джатаках*'. По одной из известных легенд, когда Будда, сидя под смоковницей, предавался медитации, начался сильный дождь с ветром; тут сердобольный наг обвился вокруг него семь раз и прикрыл его семью своими головами, будто крышей. Будда обратил нага в свою веру. О почитании нагов и драконов в дальневосточной традиции см.: [Де Фиссер 1913].

внешняя эстетика заново отредактированных текстов была превосходной и уникальной. Примеры Будона и Еше Гьялцена, знаковых фигур в истории тибетского буддизма, являются репрезентативными для тибетской книжной учености. Во главу угла в ней ставилось обеспечение аутентичного выражения Учения Будды. С этой целью над буддийским канонам трудились под контролем тибетских королей целые коллективы ученых, переводчиков, редакторов, корректоров, переписчиков. Существовала широкая специализация в работе над канонам. Она получила отражение в тибетской терминологии, зафиксированной в каталогах – *гарчаках*, вошедших в состав канона. Специалист по тибетской филологии Н. Д. Болсохоева обращает внимание на многообразие выражений – формул, которые указывают в текстах Кангьюра роль переводчика и редактора. Наиболее простая и распространенная форма такого рода указания – это слово «bsgyur» (перевод, перевели), стоящее после имени (имен) пандита и переводчика (переводчиков). Часто встречаются более развернутые формулы: «с санскрита на тибетский язык перевели» (rgya gar gyi skad las bod kyi skad du bsgyur), «перевели священные тексты и выработали (правила) перевода в соответствии с нормами нового языка» (gung rab bsgyur ba gnams skad gsar bcad kyis gtan la phab pa), «отредактировал и привел в порядок» (zhus dag go rims mdzad), «отредактировал / отредактировали» (zhus mdzad), «упорядочил и отредактировал» (gtan la phab cing zhus dag mdzad), «привел / привели в порядок» (sgrig), «сверил/сверили» (phyogs sgrigs), «перевели с санскрита на тибетский язык и разработали терминологию» (rgya gar gyi skad las bod kyi skad du bsgyur cing ming du btags pa) [Болсохоева 1995, с. 111–112].

Разнообразие терминологии, отражающей различные виды специальной работы над текстами канона, свидетельствует о том, что тибетцы придавали огромное значение обеспечению высокого качества текстов, входящих в канон, не только с точки зрения языка и технического оформления, но, прежде всего, содержательной точности перевода и адекватности смыслу Учения Будды.

Можно выделить следующие характерные признаки тибетской стратегии обеспечения аутентичности буддийских канонических текстов: 1) государственный заказ и непосредственное руководство со стороны тибетского царя – *цэнпо* коллективной работой по созданию тибетского буддийского канона; 2) создание тибетской письменности, специально предназначенной для аутентичного выражения Учения Будды, – *языка Дхармы*; 3) стремление к исключению влияния специфических тибетских мировоззренческих паттернов при выражении буддийских философских учений, проявлявшееся в отказе от использования традиционной тибетской понятийности и терминологии и в создании новых тибетских терминов для передачи санскритских понятий; 4) принципиальное сотрудничество при создании буддийского канона с индийскими пандитами и ачарьями – носителями аутентичной линии передачи буддийских учений; 5) заимствование индийской традиции общественной и государственной экспертизы буддийских текстов; 6) принципиальная открытость тибетского канона для ревизии и редактирования с целью обеспечения содержательной аутентичности; 7) каноническая литература и устная трансмиссия Учения Будды служили опорой друг для друга, хотя первичную роль

играла устная трансмиссия; 8) тексты Тэнгьюра, в особенности сочинения 17 ученых Наланды, служили тибетцам опорой интерпретации текстов Кангьюра.

Тибетцы переняли у индийцев свойственное им понимание единства устной трансмиссии буддизма и изучения текстов. Тексты Кангьюра и Тэнгьюра, хранившиеся в тибетских, монгольских, бурятских, калмыцких буддийских храмах, не были лишь священными объектами почитания или предметом интеллектуального изучения. Они регулярно декламировались во время коллективных собраний. Ежегодно в первые пятнадцать дней нового года по буддийскому календарю монахи коллективно декламируют сутры Кангьюра. Устная трансляция текстов, помимо передачи благословения Будды по непрерывной линии, восходящей к нему самому, несет, согласно представлениям тибетских буддистов, непосредственную пользу не только тем, кто их читает, но и тем, кто их слышит. Причем не только людям, но и существам, невидимым для людей, которые могут в это время находиться рядом с ними. Тибетцы и в эмиграции сохраняют традицию устной трансмиссии канонических текстов и учений, в том числе устной передачи всего Кангьюра и Тэнгьюра. Досточтимый Геше Тинлей говорит своим ученикам: «Я вижу свою задачу в том, чтобы передать российским буддистам полное учение сутр и тантр. Если я смогу передать вам полное учение Чже Цонкапы, являющееся квинтэссенцией Учения Будды, то буду считать свою задачу выполненной. В будущем необходимо перевести на русский язык полное собрание сочинений Ламы Цонкапы». Геше Тинлей говорил это, когда международного проекта полного перевода Кангьюра и Тэнгьюра на русский язык еще не было и в помине¹⁵⁰. В ситуации начавшегося возрождения Дхармы в России устная трансмиссия учений Чже Цонкапы и перевод его *сумбума* в некотором смысле равнозначны передаче всего Кангьюра и Тэнгьюра. Перевод канона Слова Будды может быть сделан после того, как появятся квалифицированные переводчики, имеющие аутентичную передачу Учения. Первично *слушание* Дхармы. Изучение текстов – вторично по отношению к слушанию, но письменная и устная традиции тибетского буддизма взаимно поддерживают друг друга. Его Святейшество Далай-лама XIV подчеркивает принципиальную значимость для буддистов XXI в. изучения великих классических текстов, сочиненных учеными Наланды. Он разъясняет, что нельзя ограничиваться лишь слушанием наставлений собственного наставника. Современный, интеллектуально развитый буддист должен в полноте изучать философское наследие Наланды¹⁵¹.

В силу особой опоры на тексты Тэнгьюра при изучении тибетцами буддийской философии и всей системы Дхармы Будды в тибетской системе монастырского образования гораздо большее внимание уделяется Тэнгьюру, нежели Кангьюру. Но это не означает, что Тэнгюр для тибетцев имеет первостепенное значение. Насле-

¹⁵⁰ О международном проекте перевода на европейские языки Кангьюра и Тэнгьюра см.: [Khyentse 2009a, b].

¹⁵¹ Эту мысль Его Святейшество настойчиво повторял, в частности, во время учений 2013 г. для российских буддистов и во время учения по Ламриму в монастыре Сера (25 декабря 2013 г.– 3 января 2014 г.).

дие Наланды важно для тибетцев как руководство, позволяющее распутать подлинный смысл Учения Будды.

Структуру тибетского Слова Будды, Кангьюра, принято делить на два главных раздела – сутр и тантр. В большинстве изданий Кангьюра содержится более чем 500 сутр и 1100 тантр. В категории сутр числятся тексты следующих типов: *виная* (монастырская дисциплина), *праджняпарамита* (*сутры совершенной мудрости*), *паритта* (13 *Никая-сутр*), *‘Аватамсака’* (*‘Гирлянда сутр’* – группа из 22 сутр), *‘Ратнакута’* (*‘Сутра драгоценной груди’* – собрание сутр), *‘Махапаринирвана-сутра’*, *‘Калачакра’*, *‘Дхарани’* (*Собрание мантр*). Тэнгьюр также подразделяется на две основные секции – сутр и тантр [Tserag 2005, p. 59]¹⁵². Он содержит более 4 тысяч трактатов индийских и тибетских авторов. Каждое каноническое издание имело свой каталог, в котором указывались не только санскритские и тибетские названия текстов и имена авторов и переводчиков, но и детальная информация о количестве переведенных слов, листов и строф.

Начиная с 2009 г. состоялось несколько международных конференций буддийских переводчиков тибетского канона. Ныне существует большой международный коллектив, приступивший к работе над созданием переводов полного буддийского канона на европейские языки. В этот вариант всеобъемлющего канона войдут тибетский канон (Кагьюр, Тэнгьюр), сумбумы; палийская Типитака и китайский канон. Так же как в прошлом тибетские лоцавы работали рука об руку с индийскими учеными, сегодня западные переводчики начинают осуществлять этот грандиозный проект перевода Кангьюра и Тэнгьюра в партнерстве с тибетскими ламами [Khyentse 2009a, b]. По совету Его Святейшества Далай-ламы, основанному на традиционной тибетской стратегии опоры на наследие Наланды при изучении Слова Будды, вначале будет переведен Тэнгьюр, ибо, как сказал он, «если будем просто читать Кангьюр без опоры на комментарии, мы можем запутаться» [Khyentse 2009b, p. 35]. И сегодня – в мультикультуральной ситуации распространения буддизма на Запад – опора на традицию Наланды, характерная для тибетцев, остается принципиальной для обеспечения аутентичности передачи Учения Будды.

1.5.3. Китайский буддийский канон: специфика формирования

Что касается китайского буддийского канона, он сформировался к VII в. Но как китайские буддисты отобрали из всевозраставшего огромного множества китайских переводов буддийских текстов, попадавших в Китай из самых разных концов буддийского мира, те, что вошли в канон? Какова была китайская стратегия формирования буддийского канона?

¹⁵² Сегодня тибетский канон доступен онлайн. Библиотека Центра тибетских буддийских источников (The Tibetan Buddhist Resource Center library(www.tbrc.org)) обеспечивает доступ к различным изданиям Кангьюра и Тэнгьюра. См. также <http://84000.co/kangyur-tengyur-genres/>.

Левис Ланкастер, один из современных зарубежных исследователей китайского буддийского канона, пишет: «Когда мы посмотрим на способ, каким китайские переводы этих текстов были наименованы, упорядочены, каталогизированы и приведены в каноническую форму, мы легко можем идентифицировать отпечаток местных обычаев. В результате этого исследования ясно, что термин *трипитака* не подходит для китайского буддийского канона» [Lancaster 2012, p. 237]. Буддийская библиотека Китая не ограничивается тремя категориями санскритской классификации. Согласно характеристике Ланкастера, китайский буддийский канон – это сложная смесь индийских и восточноазиатских паттернов, и если пренебречь восточноазиатской его частью и сфокусироваться только на индийских аспектах, то не удастся понять, как буддийские тексты прошли сквозь довольно трудно преодолимые культурные границы и стали китайским каноном.

Китайский буддийский канон формировался в условиях диверсификации «буддизмов» и беспорядочной трансмиссии не только из Индии, но и, главным образом, из Центральной Азии и других регионов. Учитывая эти особенности распространения буддизма в Китае, Ланкастер обращает внимание на «странную ситуацию «открытости» канона для китайцев» [Lancaster 2012, p. 227]. Однако, как мы можем убедиться на материале исследования Ланкастера, эта «открытость» китайского канона является иной, чем рассмотренная выше «открытость» тибетского канона. Если тибетская каноническая открытость заключалась, прежде всего, как мы рассмотрели выше, в открытости канонических текстов для ревизии и редактирования с целью достижения аутентичной трансмиссии Учения Будды, то китайский канон является «открытым» в том смысле, что он открыт для обнаружения и включения в него неизвестных ранее текстов. Хотя, по китайским представлениям, все эти учения были даны в далеком прошлом и, следовательно, являются законченными, на протяжении истории имели место новые находки, которые включались в канон.

При формировании своего канона китайцы не получили, конечно, от иностранных миссионеров общепризнанного списка текстов, входящих в канон. Тем более что такого списка, по-видимому, и не существовало. Ланкастер ссылается на один индийский текст, переведенный в IV в. в китайской столице неизвестным переводчиком, из которого становится известно, что *Трипитакой* не были охвачены все тексты, считающиеся Словом Будды. Помимо сутр, входящих в четыре раздела *Трипитаки*, были еще тексты, входящие в пятый раздел под названием '*Кшудрака*' – секция разнородных текстов. Более того, документ говорит о том, что учениями буддизма являются учения Будды, архатов, богов и других божественных существ. Все это не давало китайцам определенности в том, какие тексты и в каком количестве считать приемлемыми для включения в важную категорию сутр [Ibid., p. 228–229].

Если у индийских и тибетских буддистов были классификационные схемы и теории аутентичности канонических текстов, то у китайских буддистов не было никаких заимствованных схем идентификации канонических текстов. Индийские школы имели установленную категорию *агам*, китайцы же, хотя перевели четыре

агамы, но получили их из разных школ, и в этой важной категории текстов ни одна из индийских школ не могла быть идентифицирована в качестве важнейшего источника для китайцев. И не было у них никакого списка, ориентируясь на который, можно было бы организовать сутры в структуре китайского буддийского канона. Столь же неопределенной для китайцев была *виная*: различные тексты *винаи* пришли из школ сарвастивадинов, дхармагуптаков, махасамгиков, махисасаков и муласарвастивадинов, так что китайские переводы содержали пять разных традиций *винаи* [Lancaster 2012; Zürcher 2007, 2012; Hairman 2007]. К тому же учение категории *виная* для китайцев не имело столь большого значения, как, например, для тхеравадинов, а позже – для тибетцев. Для китайцев *виная* была, по данным Ланкастера, не столько сводом правил, практически регулирующих поведение, сколько предметом монастырской учености. Правда, Нэнси Барнс на основе исследования группы ‘*Трискандхака-сутр*’ и некоторых других, так называемых сутр «визуализации», переведенных (или сочиненных) в V в. в Китае, делает вывод, что китайские буддисты исполняли определенные ритуалы в соответствии с этими сутрами. Они преследовали цель раскаяния, сорадования и просьбу к Буддам о вращении Колеса Учения. А монахи в своих монастырских сообществах регулярно декламировали ‘*Прагмокишу*’¹⁵³ в целях поддержания нравственной чистоты сообщества [Barnes 2012]. Казалось бы, данные Н. Барнс противоречат выводу Ланкастера о том, что дисциплинарные канонические тексты воспринимались китайскими буддистами не столько в целях практического осуществления, сколько в качестве предмета монастырской учености. Но Н. Барнс, говоря о том, что тексты ‘*Прагмокиши*’ и ‘*Трискандхака-сутр*’ практиковались китайскими монахами, исходит из содержания самих сутр, предназначенных для проведения ритуалов раскаяния, очищения и тюдю. Тот факт, что в Китае были сделаны переводы этих ритуальных текстов, еще не доказывает, что они имели у китайских буддистов такое же принципиальное значение для духовной практики, как у индийских и тибетских. По данным А. В. Чебунина, процессы распространения буддизма на севере и юге Китая различались в практическом ракурсе: «Если на юге большее значение имел теоретический аспект взаимодействия буддизма и традиционной китайской культуры, при относительно небольшом количестве монастырей и монахов, то на севере данное взаимодействие имело в большей степени практический аспект, когда количество монастырей и монахов на порядок превышало подобные цифры южного Китая» [2009, с. 56]. Косвенно это свидетельствует о большей степени распространения стереотипов восприятия буддизма как формы книжной учености на юге, тогда как на севере большая степень распространенности монастырского буддизма говорит и о большей степени практического использования буддийского канона. По крайней мере, некоторые сутры канона ежедневно должны были декламироваться в монастырях.

Но если говорить о включении в канон, то все различные тексты ‘*Винаи*’ сохранились в китайском каноне и имеют одинаковый статус. В этом, по наблюдению

¹⁵³ ‘*Прагмокиша-сутра*’ – свод дисциплинарных правил монахов.

нию Ланкастера, проявилась черта, характеризующая китайский подход к формированию канона: создание китайского буддийского канона имело дело в меньшей степени с селекцией и исключением текстов, нежели с их включением [Lancaster 2012, p. 230]. На мой взгляд, эта особенность китайской стратегии формирования канона обусловлена традиционным почитанием авторитетов прошлого. С точки зрения китайцев, все альтернативные тексты ‘*Винаи*’ были достоверными, ибо являлись в равной степени *древними*. Дело было лишь в том, чтобы объяснить различие между ними. И очень по-китайски, применив традиционный принцип *переинтерпретации*, о котором писал Е. А. Торчинов, китайские буддисты предположили, что должен быть некий исходный вариант *пра-‘Винаи’*, соответствующий трансмиссии, которую Будда сделал своему ученику Упагупте, и что пять вариантов ‘*Винаи*’ несут в себе суть исходной трансмиссии.

Ланкастер пишет, что абхидхарма также была проблемой для создателей китайского канона. Китайцы обнаружили, что не все индийские буддисты ее непременно принимают – одни, например саутрантики, отвергали ее вообще, другие, махасамгики, использовали лишь частично. «Тем не менее, когда великие мастера, такие как Кумараджива, Гунабхадра, Парамартха и Сюаньцзан, сделали переводы *абхидхармы*, ее место в каноне было гарантировано» [Lancaster 2012, p. 231].

Большая проблема при формировании канона была связана с противопоставлением в китайской традиции махаяны хинаяне. Но она была разрешена тяньтайским мастером Чжи (538–596), который объявил, что поскольку Будда давал учение на протяжении пятидесяти лет для разной аудитории, то все его учения должны быть сохранены на китайском языке. Он предложил упорядочить материал в хронологическом порядке. В итоге все сутры были включены, но ранжированы так, что махаяна заняла привилегированную позицию, по сравнению с сохраненными хинаянскими текстами. И так, характерной чертой конструирования китайского буддийского канона было включение в него всех буддийских учений [Ch’ep 1964, p. 305–310; Lancaster 2012, p. 230]. Так что, получив тексты из всех линий буддизма, китайцы приняли их и создали канон, который можно назвать уникальным – по его впечатляющему объему и открытости.

Этот буддийский канон отличается от индийской *Трипитаки* и от тибетского канона. Прежде всего, отличие заключается в отсутствии у китайцев специально продуманной, собственно буддийской стратегии формирования канонического корпуса текстов, критериев аутентичности и принципов отбора текстов (за исключением признака древности). Он отличается от них также функцией канона и его ролью для живой буддийской традиции.

Тибетцы формировали свой канон значительно позже китайцев, имея адекватное представление о системе Учения Будды, пользуясь собственной стратегией переводов и теорией канонизации текстов, и затем стали рассматривать все Слово Будды как внутренне непротиворечивое, единое Учение, предназначенное для личной практики [Пабонгка 2008а]. Китайцы же, создав самый обширный свод канонических текстов, не смогли справиться с фактом его внутренней противоречивости. Они пользовались лишь частью канонического материала, а не всем полно-

стью. С самого начала у китайцев не было никакого плана и системы переводов. Каждый монах переводил то, чем он располагал, а если кого-то эти переводы не устраивали, то они отправлялись на поиски оригинальных текстов. Как пишет Е. А. Торчинов, «на основании этих фрагментарных и эпизодических переводов и компиляций первые китайские буддисты были вынуждены формировать свое представление о буддизме как целом» [2000, с. 177]. Не так обстояло дело с распространением буддизма и формированием канона в Тибете, где с самого начала эти процессы были инициированы королями и развивались при государственной поддержке.

Синологи признают, что ранняя буддийская традиция в Китае очень сильно отличалась от «нормативного индийского буддизма» [там же, с. 178]. Несмотря на реформаторские усилия сначала Дао Аня, потом – Сюаньцзана по приведению китайского буддизма в соответствие с индийским, китайский канон сформировался в основном под влиянием Кумараживы и его последователей. По мнению Е. А. Торчинова, «переводческий подвиг Сюаньцзана, равно как и его стремление «исправить» китайский буддизм по индийским образцам, в значительной степени пропал втуне, не будучи востребован китайской буддийской традицией» [2000, с. 179]. А ведь Сюаньцзан после почти двадцатилетнего пребывания в Индии, в знаменитом монастыре Наланда, чью систему презентации и практики Учения Будды восприняли тибетцы, предложил китайским буддистам наиболее совершенную систему перевода, которая обеспечивала бы аутентичную передачу смысла. Увы, этот шанс сближения китайского буддизма с «материнской» индийской и с тибетской традициями буддизма был упущен.

Характерной чертой китайской канонизации буддийских текстов было то, что главным признаком аутентичности текста и, следовательно, его включения в состав *цзин* (*признанный текст*) считалось его признание в качестве *древнего* текста. Иначе говоря, поскольку никакими другими критериями аутентичности, кроме древности текстов, китайцы не располагали, то единственным основанием селекции и канонизации буддийских текстов служила их древность. Из категории *цзин* исключались только те тексты, древность которых не удавалось установить. Они не подлежали включению в официальный процесс переписывания и тиражирования [Lancaster 2012, p. 234–235].

Проверка китайских переводов на предмет их идентичности текстам индийской *Трипитаки* не представлялась тогда возможной, если учесть обстоятельства появления китайских переводов сутр с разных языков (санскрит, пракрит, хотанский и др.). А также тот факт, что часто китайские переводы нередко не были, строго говоря, переводами оригинальных индийских текстов канона [Hairman 2007; Zürcher 2012; Hairman and Bumbacher 2007; McRae and Nattier 1993, 2010]. Часто это были китайские переводы устных учений или китайские записи устных переводов или даже сочинения, самостоятельно написанные китайскими авторами [Storch 1993, p. 1–16; Maig 2012, p.155–156]. Тая Сторч, специалист по каталогу ‘*Чу санцзан цзи цзи*’ и другим раннекитайским буддийским каталогам, разъясняет, что даже когда авторы этих каталогов пишут, что китайский текст переведен с ис-

точника категории *фан* («брахманический») или *ху* («индо-иранский»), т. е. центральноазиатский), это вовсе не означает, что перевод был сделан с оригинального источника. Она как раз указывает на обстоятельства, при которых выполнялись китайские переводы: чаще всего оригинальные тексты, с которых, как писали китайские библиографы, были сделаны переводы, отсутствовали. И причина была в том, что китайцы получали учения сутр преимущественно в устной форме от миссионеров, далеко не всегда располагавших оригинальными текстами.

То, что китайцы на раннем этапе воспринимали Учение преимущественно в устной передаче, не доказывает, что для них, как и для тибетцев, подлинная устная трансмиссия была залогом аутентичности. Скорее дело было в том, что в индийской традиции делался акцент на том, чтобы запоминать и транслировать учения сутр в устной форме. Поэтому при переводе буддийского канона на китайский язык под влиянием миссионеров устная трансмиссия стала играть в Китае довольно большую роль, причем настолько большую, что можно говорить о наличии двух разных подходов к переводам буддийского канона, отраженных авторами ранних буддийских каталогов. В одном случае переводы сутр были сделаны на основе чисто устной трансмиссии учений, во втором – на основе устной трансмиссии учений, имеющих соответствующее текстуальное выражение на языке оригинала [Storch 1993, p. 4].

Вышесказанное объясняет наличие иногда довольно значительных расхождений с санскритскими оригиналами и тибетскими переводами. О существовании таких расхождений говорят, в частности Шен Вайронг и Генри Шиу, редакторы монографической серии *Sino-Tibetan Buddhist Studies* [Weirong 2007].

Вообще говоря, традиция запоминания классических буддийских текстов и их устная передача является общеподлинной. Право работать с текстами, излагающими устно передаваемые учения, переводчик или редактор имеет только при наличии его устной передачи (тиб. *lung*)¹⁵⁴. В этом китайцы не отличаются от буддистов других регионов. Устная передача – это главный механизм трансляции и способ существования Учения Будды. Слово Будды – это проповеди самого Будды, сделанные в разное время для разных типов учеников. А записи, сделанные в *Трипитаке* и других сводах канонических текстов, – это вторичная форма существования Слова Будды. В устной традиции тибетского буддизма говорится, что если предположить, что на нашей планете не осталось бы ни одного живого носителя Дхармы и посредника устной трансмиссии Учения, но сохранились полностью все тексты *Трипитаки*, Кангьюра, Тэнгьюра и других канонов, это следовало бы расценивать как исчезновение Учения Будды на Земле. Когда тибетцы в результате китайской оккупации Тибета бежали в Индию и начали восстанавливать в эмиграции свои монастыри, то им приходилось, как рассказывают тибетские монахи, начинать процесс восстановления с записывания хранившихся в памяти классических текстов и монастырских учебников – *игча* (*yig-cha*). Ведь с собой они не могли унести все содержимое монастырских библиотек. Поэтому главное значение в

¹⁵⁴ Для того чтобы использовать в личной практике содержание любого буддийского текста, необходимо иметь его устную передачу.

трансляции буддизма имеет феномен устной передачи Учения, а буддийский канон как свод текстов, хотя тоже принципиально важен для развития буддизма, все же имеет вторичное значение в сравнении с устной трансмиссией. Кроме того, как объясняет в своих устных учениях досточтимый Геше Тинлей, благодаря устной передаче и квалифицированным устным наставлениям, тот, кто изучает буддийские тексты, получает ключ к рашифровке смыслов, заключенных в текстах.

С другой стороны, классические тексты помогают определить, насколько квалифицированным является проповедник Дхармы и, следовательно, аутентична ли идущая через него трансмиссия Учения. Поэтому в тибетской традиции устная трансмиссия Слова Будды и свод канонических текстов служат опорой друг для друга.

Для китайцев с их приоритетом книжной учености то обстоятельство, что процесс распространения буддизма происходил в форме устной трансмиссии, служило предметом сильного разочарования. Поэтому они в целях легитимации буддизма в рамках китайской цивилизации очень быстро постарались создать буддийский канон – свод *признанных текстов* (цзин) [Storch 1993], чтобы придать буддизму законный статус в глазах китайцев с их почитанием древних мудрецов и канонов. И, соответственно, стали недооценивать значение устной трансмиссии. При этом далеко не всегда они имели возможность проверить аутентичность включаемых в канон текстов. Дао Ань (312–385), один из наиболее ярких представителей китайского переводческого дела в период до Кумарадживы¹⁵⁵, был первой значительной фигурой китайского буддизма, кто попытался установить доктрину и сангху китайского буддизма по индийской модели. Отвергнув прежний метод трансляции «гэ и», рассматривавшийся переводчиками – предшественниками Дао Аня как метод предварительного знакомства с буддизмом с помощью даосских понятий¹⁵⁶, Дао Ань настаивал на том, что переводы должны предельно точно выражать Учение Будды¹⁵⁷.

Синологи отмечают огромную исследовательскую работу, проведенную Дао Анем по изучению существовавших китайских переводов буддийских текстов и определению их недостатков [Чебунин 2009, с. 40; Янгутов, Хабдаева 2010, с. 90–91; Storch 1993]. Он применил новый подход к переводу текстов и транскрипции терминов, позволявший освободить китайские буддийские переводы от даосских смысловых наслоений и ассоциаций [Янгутов 2007, с. 40–41; Янгутов, Хабдаева 2010, с. 91]. Важное место в его реформаторских попытках занимала идея такого же единства устной трансмиссии и текстуального канона, как это было в индийском буддизме [Storch 1993, p. 12]. Ссылаясь на опыт изучения буддизма за преде-

¹⁵⁵ Подробно о биографии и деятельности Дао Аня см.: [Янгутов 2007, с. 40–49; Чебунин 2009, с. 40].

¹⁵⁶ Л. Е. Янгутов считает, что использование традиционных понятий китайской философии и метода «гэ-и» было «вполне логичным и закономерным» [2007, с. 45].

¹⁵⁷ А. В. Чебунин полагает, что ко времени Дао Аня количество переведенной буддийской литературы должно было перейти в качество, и метод «гэ-и» уже исчерпал себя [2009, с. 39].

лами Китая, Дао Ань писал, что когда зарубежные монахи изучают Дхарму, они преклоняют колени и устно получают ее от учителя, затем повторяют десять-двадцать раз, пока не заучивают наизусть, и только после этого начинают изучать ее [Storch 1993, p. 13].

Российские и зарубежные синологи видят особую заслугу Дао Аня в том, что он установил типичные искажения, имевшие место в китайских переводах. В своем *предисловии* к *‘Маха-праджняпарамита-шастре’* Дао Ань говорит о пяти видах ущерба, причиненного китайцами подлинной буддийской доктрине, когда они попытались перевести ее на китайский язык¹⁵⁸. Один из ущербов причинили те, кто перестроил оригинальный текст, который содержал обозначения для устного исполнения в сопровождении музыкальных инструментов и многократного повторения. Будучи побуждаемым все тем же стремлением к сближению китайской традиции с индийским буддизмом и понимая, что искаженная транскрипция лишает буддийские тексты их силы, Дао Ань поднял вопрос о корректной транскрипции санскритских буддийских терминов и о правильных названиях в китайских переводах. Он же был первым, кто составил, исходя из этого своего критерия, список сомнительных сутр [Ibid., p. 14].

Дао Ань был первым, кто составил каталог буддийской литературы на китайском языке (*‘Цзунли чжунцзин мулу’*), сопроводив его анализом приводимых текстов. И хотя этот каталог не сохранился впоследствии, он сыграл большую роль в процессе канонизации буддийских текстов в Китае.

Китайцам было хорошо известно, что Будда преподал свое учение устно, и что *Трипитака* формировалась и сохранялась в устной форме, и что в других странах распространения буддизма *Трипитака* транслировалась в основном в устной форме. Но «когда буддизм пришел на их территорию, они предприняли все возможные усилия, чтобы представить свою священную доктрину как существующую исключительно в письменной форме – феномен, который можно объяснить только влиянием китайской традиционной идеи канона...», – пишет Таня Сторч [Ibid., p. 15]. Так в китайской стратегии формирования буддийского канона проявились особенности китайского менталитета и культуры.

Китайцы, не имея готовых схем категоризации буддийских текстов и никакого руководства со стороны иностранных монахов, нашли модель их канонизации в рамках собственной культуры. Речь идет о китайском методе создания и определения некоторого числа аутентичных сочинений, считающихся классикой – *цзин*, знание которых относилось к государственной экзаменационной системе [Lancaster 2012, p. 232]. Тексты, вошедшие в официальный список *цзин*, подлежали официальному тиражированию и распространению в Китае. Буддисты переняли эту

¹⁵⁸ Таня Сторч отмечает, что о пяти видах ущерба Дао Ань писал в предисловии к *‘Махапраджняпарамита-шастре’* [Storch 1993, p. 14]. А. В. Чебунин считает, что Дао Ань писал о пяти ошибках перевода в предисловии к *‘Праджняпарамита-сутре’* [Чебунин 2009, с. 40]. Но о какой из сутр *праджняпарамиты* идет у него речь? Л. Е. Янгутов и А. К. Хабдаева делают ссылку на китайское издание без приведения перевода названия или его транслитерации [2010, с. 91].

государственную модель канонизации текстов для создания китайского буддийского канона. Целью создания канона было распространение и сохранение буддийской книжной учености. В деле распространения буддийских центров как раз и пригодилась традиционная китайская модель распространения *цзин* через государственные копировальные центры.

Другой важной частью канонического процесса было наименование отдельных групп текстов как определенной целостности. К концу V в. численность китайских переводов стала уже столь значительной, что требовалось их собрание как-то назвать и упорядочить. Первым названием канона стало '*И це цзин*' ('*Все сутры*'). Ссылка именно на этот свод содержится в дуньхуанском манускрипте 479 г. [Lancaster 2012, p. 234]. Традиционно термин *цзин* относился к сочинениям китайских мудрецов прошлого и никогда – к современным сочинениям. Буддисты применили этот термин, чтобы охватить все учения Древней Индии, включая Учение Будды. Тексты под авторством Нагарджуны и других мастеров тоже относились к *цзин*. Ланкастер подчеркивает, что по смыслу термин *цзин* не идентичен термину *сутра*, относящемуся только к проповедям Будды. *Цзин* – это был китайский способ канонизации текстов древности и их сохранения в столетиях, который использовали не только буддисты, но и конфуцианцы и даосы, а также китайские христиане и манихеи [Ibid., p. 235]. Поскольку единственным определяющим критерием включения того или иного текста в состав *цзин* была его древность, то тексты, современные моменту составления *цзин*, не имели шансов быть туда включенными, даже великий Дао Ань счел возможным включить свои сочинения в *цзин* лишь в качестве предисловий. Только таким путем его труды оказались копированными и получили распространение. В этой ситуации, когда не было другой возможности публикации, появилось много сочинений, якобы переведенных с санскрита на китайский язык.

Первый канон китайской буддийской литературы был составлен Сенчжоу (Sengyou, 445–518) в его '*Чу санцзан цзи цзи*' ('*Собрание записей китайских переводов Трипитаки*'), написанном между 505 и 515 гг. Сенчжоу считается основателем грандиозной традиции буддийской библиографии Китая [Maig 2012, p. 150]. В названии его канона термин *цзин* не встречается, а используется термин *санцзанг* – *трипитака* [Lancaster 2012, p. 235]. После Сенчжоу появляются другие каталоги¹⁵⁹: в 594 г. – каталог Фацзина под названием '*Каталог множества цзинов*'¹⁶⁰, в 659 г. – '*Компиляция собрания всех цзинов*' Даоши. Дзингмай назвал свой труд '*История*

¹⁵⁹ А. В. Чебунин на основе сведений, приводимых современными китайскими историками, пишет, что только в начале VI в. появилось три каталога: каталог Сэншао (515 г.) Баочана (518 г.) и Сэн-ю (519 г.). Из них до нашего времени дошел только каталог Сэн-ю '*Собрание сведений о переводах Трипитаки*' ('*Чусаньцзан цзицзи*'). Позднее помимо каталога Фацзина (594 г.) появились также переработанный каталог Фацзина (602 г.), каталог Фэй Чанфана под названием '*Сведения о трех сокровищах и исторических эпохах*' (597 г.) [Чебунин 2009, с. 52, 58].

¹⁶⁰ А. В. Чебунин переводит название этого каталога – '*Чжунцзин мулу*' как '*Каталог сутр*'.

публикаций переведенных цзинов древности и современности'. Сюаньин в своем объемном исследовании вокабулярия китайского буддийского канона использует название 'Значения и произношения (вокабулярий) всех цзинов'. Позднее в качестве названия буддийского канона стало использоваться выражение 'Дацзанг цзин', буквально означающее «великое собрание цзинов». Эта терминология используется сегодня для обозначения китайского собрания канонических буддийских текстов. Ланкастер подчеркивает, что это выражение не означает «великое собрание сутр». Он связывает формирование китайского буддийского канона с политикой создания при дворе буддийских библиотек. И, по его предположению, это название канона можно перевести как «цзины, принадлежащие великой библиотеке» [Lancaster 2012, p. 236]. Эту гипотезу Ланкастера о появлении китайского буддийского канона скорее как феномена китайской книжной учености – буддийской библиотеки, нежели перевода Слова Будды, подкрепляют и данные других синологов. Например, А. В. Чебунин замечает, что появление каталогов было обусловлено обилием переводов и текстов [2009, с. 52].

Иными словами, как только буддийские тексты пересекли границы Китая и появились во множестве в китайских переводах, так сразу же они обрели китайский вид. Роль библиотек, каталогов и связанных с этим библиографических практик была в Китае велика еще до проникновения буддизма. Теперь этот китайский опыт был применен к буддийскому канону – так, что три категории санскритской классификации буддийского канона не охватывают все китайские канонические тексты буддизма. Словом, китайский буддийский канон является не *Трипитакой*, а сводом, по содержанию более разнородным. Этот вывод Ланкастера согласуется с исследованиями других синологов. Так, в разделе сутр китайского канона содержится ряд сутр, не имеющих аналога среди палийских канонических сутр. Еще более серьезные разночтения обнаруживаются при сопоставительном анализе палийской и китайской версий конкретных текстов. Во многих случаях в китайских переводах содержатся фрагменты, отсутствующие в палийских версиях, приводятся новые или иные по содержанию, по сравнению с ними, детали, предлагается смысловая интерпретация эпизодов, также отсутствующая в палийских версиях. Это дает основание предполагать, что китайские переводы были сделаны по спискам сутр, отличающимся от тех палийских, что лежали в основе записи Слова Будды на Шри Ланке. Или возможна иная версия объяснения, если учесть те особенности выполнения китайских переводов, о которых мы писали выше на основе синологических данных. В любом случае есть предмет для тщательных компаративных исследований буддийского канона. Тем более что и в разделе «Сутра-цзин» содержится ряд сутр, не имеющих прямых аналогов среди сутр 'Сутра-питаки'.

Первые сведения о существовании китайского буддийского канона 'Да-цзан цзин' относятся к VIII в. В 723 г. монах Чжишэн составил его каталог в 20 цзюанях (свитках). Объем 'Да-цзан цзин' постепенно увеличивался, прежде всего, за счет сочинений китайских авторов, и к началу XIV в. уже состоял из 5418 цзюаней. В середине XIV в. многие тексты были утрачены. При династии Мин было осуществлено три новых издания. Два издания («северное» и «южное») появились в конце

XIV в., а в конце XIV – начале XV в. выходит еще одно издание, объемом 6771 цзюань. Современное издание китайского буддийского канона состоит из 100 томов, распределенных на три части: сутры, виная, абхидхарма. В разделе сутр выделены сутры хинаяны и махаяны, а также те, что вошли в канон после 960 г. В разделе винаи содержатся сутры обеих колесниц. В разделе абхидхармы – также тексты обеих колесниц и тексты, вошедшие в канон после 960 г. Имеется раздел смешанных текстов, куда входят сочинения индийских и китайских буддистов [Чебунин 2009]. В этот свод включены не только переводные канонические произведения, но и китайские апокрифы, комментарии и другие буддийские сочинения. По сведениям синологов, в настоящее время основными первоисточниками всех исследований, касающихся китайского философского и религиозного буддизма, служат тексты из *‘Заново составленной Трипитаки, изданной в годы Тайсё’*. С 1982 г. в Китае начал действовать проект создания *‘Китайской большой Трипитаки’* (*Чжунхуа дацзанизин*). Он будет включать различные тексты из прежних канонов на китайском, тибетском, монгольском и маньчжурском языках и состоять из 220 томов, содержащих более 4200 различных текстов [там же, с. 71].

Если сравнивать между собой содержание китайского и тибетского канонов, то в тибетский канон вошло больше тантр, а также полнее представлены позднейшие индийские философские трактаты. В китайском каноне, как полагают синологи, отражены более ранние версии махаянских сутр, чем в тибетском [Торчинов 2005, с. 21].

Что касается особенностей формирования китайского буддийского канона в сравнении с тибетским, то китайский корпус канонических текстов формировался не столько на основе селекции и исключения по критерию содержательной аутентичности и соответствия индийским оригиналам, сколько на основе принципа *древности*. В отношении китайского канона мы не можем говорить о наличии специальной стратегии его формирования, хотя существовали продуманные теории и техники перевода буддийских текстов. В китайском буддизме соотношение письменной и устной традиции было также иным, нежели в тибетском. Для тибетцев устная трансмиссия оставалась всегда принципиально первичной, в сравнении с письменной, хотя каждая служила опорой для другой. Письменный канон оставался для тибетцев принципиально открытым для новых переводов, исправлений и редактирований. Он не был чем-то фиксированным с точки зрения содержательно-смысловой. Для китайцев устная трансмиссия, являвшаяся главной формой передачи буддизма в Китай на ранних этапах, со временем, на этапе формирования канона, уступила свое первостепенное значение книжной учености, в форме которой буддизм «вписался» в китайскую культуру. Тот факт, что для чаньских патриархов книжная ученость не представляла такого большого значения, как непосредственная передача Учения от учителя ученику, не опровергает тезиса, что китайский буддийский канон оформился в Китае именно как феномен китайской культуры с характерной для нее беспрецедентно высокой валентностью письменной традиции. Феномен чань лишь демонстрирует в данном случае, что в китайском буддизме устная трансмиссия и каноническая литература не были так взаимосвязаны и

взаимозависимы, как это имело место в тибетском буддизме. Более того, в китайском буддизме, как видно на примере чань, живая практика могла развиваться вполне самостоятельно, независимо от книжной буддийской учености. Сам китайский буддийский канон был по происхождению лишь библиографическим каталогом. И хотя в Тибете первые канонические своды также появились в результате каталогизаций царских и монастырских библиотек, впоследствии тибетский канон формировался на основе продуманной стратегии, обеспечивавшей аутентичную передачу Дхармы Будды. *Весь* тибетский канон Слова Будды рассматривался в тибетском буддизме, после прихода Атиши, как инструкции для личной практики (bKa'-gdams). *Вся* совокупность канонических текстов составляла цельную систему буддийской практики, ведущей к просветлению. Это и объясняется в устной традиции тибетского буддизма, называемой Ламрим, продолжающей ту линию постепенной духовной трансформации, которая коренилась в наследии Наланды, начиная с 'Абхисамаяланкары' Майтреи. Этот целостный подход к Слову Будды, без каких-либо исключений предназначенному для практики каждого, кто стремится к освобождению и просветлению, отличает тибетскую традицию буддизма от китайской. Хотя в Китае, по мнению российских синологов, освоение буддизма происходило «на всех уровнях культуры – философском, бытовом, на уровне культовой практики и т. д.» и «в равной мере получили развитие как теоретическая, так и практическая стороны буддизма» [Янгутов, Хабдаева 2010, с. 115], в китайской традиции отсутствовало целостное восприятие всего буддийского канона. И, тем более, для китайцев не было характерным отношение ко всему канону как к своду инструкций, необходимых для собственной практики.

И на раннем этапе своей истории (I–III вв.), и в период активной интеграции в культуру Китая (IV–VI вв.), и в период расцвета и максимального влияния (VII–VIII вв.), и в период упадка политического влияния¹⁶¹ индийский буддизм воспринимался в Китае по частям. Передача Учения Будды происходила в *частичном*, а не целостном формате. Это имело место и на этапе превалирования устной трансмиссии, когда носителями буддизма выступали иностранные торговцы и миссионеры, и позже, когда возникла китайская буддийская литература. Хотя к VI–VIII вв. в Китае уже были известны все тексты раннего индийского буддизма, оформившиеся к тому времени собственные китайские школы буддизма занимались «пропагандой различных доктрин» [Янгутов, Хабдаева 2010, с. 118]. То есть существовала специализация отдельных школ на тех или иных разделах Учения Будды, доктринах или школах индийского буддизма¹⁶². *Частичный* характер рецепции китайцами индийского буддизма отразился также и в том, что «номенкла-

¹⁶¹ Я исхожу из периодизации истории буддизма в Китае, которая дается Л. Е. Янгутовым [Янгутов, Хабдаева 2010, с. 115]. В западной литературе признанной является периодизация А. Райта, который выделяет: 1) подготовительный период, I–III вв.; 2) период «доместикации», IV–VI вв.; 3) период независимого роста, конец VI–VIII вв.; 4) период «присвоения», с IX в. [см.: Ленков 2006]. По сути, эти периодизации совпадают, поскольку обе выделяют этапы адаптации буддизма к социокультурным и политическим условиям Китая.

¹⁶² Подробнее об этом см.: [Янгутов 1995, с. 38; Ленков 2006, с. 62].

тура китайских буддийских школ лишь отчасти воспроизводит индийскую» [Ленков 2006, с. 62]. Только две школы, *саньлунь* и *фасянь*, считаются аналогами индийских махаянских школ – мадхьямики и йогачары соответственно. И школа *чжэньянь* (школа мантр) считается аналогом индобуддийского тантризма. Лишь применительно к первым двум школам можно с уверенностью говорить об индийских прототипах и с некоторыми оговорками – о школе *чжэньянь*. Правда, степень соответствия учений этих китайских школ индийским оригиналам – это предмет специальных компаративных исследований.

Характерный для тибетцев целостный подход к восприятию канона получил обоснование в выбранном ими *постепенном пути*, в методологии стадийного превращения обычного существа в Будду. В этой системе имел особое значение учитель (bLa-ma) как опытный проводник на постепенном пути достижения реализаций, способный открыть печати на текстах Слова Будды и передающий по линии преемственности духовный опыт реализованных существ, начиная с самого Будды. Поэтому не случайно для тибетцев Тэнгьюр и традиция передачи комментариев от учителей, входящих в линию преемственности, имеют ключевое значение для понимания Кангьюра и конечного смысла Учения Будды. В отличие от китайского буддизма, где патриарх стал со временем даже заслонять фигуру Будды, в тибетском буддизме учитель, обладающий соответствующей квалификацией, рассматривается в неразрывном единстве с Буддой Шакьямуни и всеми другими Буддами, чьим воплощением он считается. Сам Будда, согласно ‘*Саддхарманундарика-сутре*’ (dam chos pad-ma dkar-po’i mdo)¹⁶³, а также комментарию к ‘*Хеваджратантре*’ (kye dor bshad rgyud rdo gje’i gur), указал, что в грядущие времена упадка будет являться в облике Гуру. Тибетская традиция почитания квалифицированного духовного наставника восходит к этим указаниям и к индийской традиции, представленной текстом ‘*Паньчашика*’ (bLa-ma lnga bcu-pa) Ашвагхоши [1995]¹⁶⁴.

Элен Лаи отмечает такую характерную черту китайского буддизма в отношении базовых канонических текстов: «В отличие от тибетских буддистов, которые следовали индийской традиции шастр (комментариев) в формировании своих школ, китайские буддисты строили свои школы непосредственно на словах Будды из сутр. Считая сутры самооткровением, они в результате создали свой собственный комментаторский стиль, так что, когда это было необходимо, они могли обходиться без опоры на индийские авторитеты» [Lai 2012, p. 13]. Эта выявленная американским синологом особенность, проявившаяся в формировании школ китайского буддизма, отражает то, что, в отличие от тибетцев, китайцы не придавали ключевого значения индийским шастрам в понимании смысла сутр и системы Учения Будды. Традиция Наланды для «синитических» школ не имела никакого значения. Более того, школа тяньтай, первая собственно китайская школа, провозгласила, что ее основатель Чжили получил прямую передачу Учения от Будды в

¹⁶³ Так называемая ‘*Лотосовая сутра*’.

¹⁶⁴ Ашвагхоша, известный также под именами Арья Шура, Матричета, Датричета, Матичитра, Бхавидева – индийский философ, поэт, драматург, буддийский проповедник, живший в I–II вв. н. э. Он считается современником царя Канишки из Кушанской династии.

своей прошлой жизни [Lai 2012, p. 14]. По смыслу идентичное заявление делает Пандито Хамбо-лама БТСР Д. Аюшеев, утверждая, что бурятские буддисты в лице Первого Пандито Хамбо-ламы Заяева получили – во время его прежних воплощений – Учение напрямую от Будды Шакьямуни и Будды Кашьяпы. Это точно такой же, как у буддистов школы тяньтай, способ обоснования независимости собственной буддийской традиции. При этом способе легитимации китайского буддизма фактически полностью игнорируется значение индийской линии преемственности, роль индийских пандита и канонической традиции шастр. В заявлении бурятского Хамбо-ламы игнорируется вся тибетская, а также монгольская линия трансмиссии Дхармы.

В школе тяньтай также утверждали, что прямая передача учения мадхьямики была получена от Нагарджуны. Тем самым были обойдены такие индийские авторитеты, как Арьядева и более поздние мастера, и даже была обесценена роль Кумарадживы, мастера Дхармы и переводчика '*Лотосовой сутры*', на основе которой Чжи сделал систематизацию прежде разрозненных в Китае учений и текстов.

В отличие от китайских буддистов, тибетцы неуклонно придерживаются традиции глубокого почитания индийских мастеров и линий преемственности, охватывающих 17 мастеров Наланды. И не случайно сегодня грандиозный проект перевода тибетского канона начинает осуществляться именно с перевода текстов Тэнгьюра, а не Кангьюра. Ибо великие тексты ученых Наланды служат логико-философским ключом к пониманию смысла Кангьюра.

1.6. Проблема аутентичности дальневосточной традиции буддизма

Как уже говорилось, тибетские буддисты, сознательно следуя традиции 17 ученых Наланды, выбрали *постепенный путь* (Ламрим и Нгагрим) как такую систему презентации буддийской философии и духовной практики, которая охватывает все Учения Будды и представляет их в соответствии с логикой духовной трансформации. Китайские же буддисты избрали в качестве теоретического основания своей традиции теорию *татхагатагарбхи*¹⁶⁵. В связи с этим возникает несколько взаимосвязанных вопросов. Во-первых, почему именно теория *татхагатагарбхи* стала основополагающей для китайского буддизма? Во-вторых, была ли китайская интерпретация этой теории, содержащейся в Учении Будды, идентичной индийскому оригиналу? В-третьих, в чем заключался, в сущности, принципиальный исторический выбор, сделанный китайскими буддистами и положивший начало оригинальной китайской традиции буддизма? В-четвертых, как сказался китайский выбор на отношении китайских буддистов к индийской традиции буддизма? Наконец, каким образом все то, что обусловило оригинальность китайского буддизма, отразилось на его аутентичности?

¹⁶⁵ В тибетской традиции теория *татхагатагарбхи* входит в общую философскую основу *постепенного пути*.

При поиске ответов на эти вопросы мы можем отталкиваться от заключений Е. А. Торчинова, сделанных им во 'Введении в буддологию', где рассматривается вопрос о том, почему китайские буддисты определились в пользу теории *татагагарбхи* [2000]. Анализируя причины этого, российский синолог выделил несколько важных моментов. Во-первых, буддийская философия усваивалась китайцами на раннем этапе искаженно. В частности, буддийское учение о карме было воспринято в субстанциалистском духе признания неуничтожимого духовного начала (*шэнь бу ме*). Этому искаженному восприятию понятия о карме способствовало то, что в Китае не было собственных теорий бессмертия души, «да и вообще души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности» [там же, с. 181]. И они не смогли усвоить теорию кармы без обращения к идее неуничтожимого духа, которая в Китае в III–IV вв. стала восприниматься как собственно буддийская. На самом деле она противоречила буддийской философии *бессамостности* (*анатмавады*). Во-вторых, закреплению теории неуничтожимого духовного начала как буддийской способствовало то, что китайцы в течение длительного времени не были знакомы с шастрами – классическими индийскими комментариями к Слову Будды. Без опоры на шастры, как это было понято тибетцами еще на раннем этапе распространения буддизма, трудно разобраться в Учении Будды. Китайцы же, как пишет Е. А. Торчинов, познакомились с шастрами лишь благодаря переводческой деятельности Кумарадживы – «вначале на захваченных в IV–VI веках кочевниками северных землях страны, а потом и на юге, где правили национальные династии» [2000]. В-третьих, согласно Е. А. Торчинову, закрепление ложных интерпретаций буддийской философии в Китае «в значительной степени было обусловлено натуралистическим субстанциализмом традиционной китайской философии, который «овеществил» поток психических состояний (сантана) буддийской философии и превратил его в некую духовную вещь (*чан у*)» [там же].

Таким образом, особенности китайской ситуации распространения буддизма и специфика китайского мировоззрения стали главными причинами того, что основные философские идеи буддизма, особенно теория *анатмавады* (*бессамостности*) и *шуньяты* (*пустоты*), были восприняты неадекватно и эти искаженные интерпретации закрепились в Китае. Речь идет о том, что в IV в. китайские буддисты разработали особое «учение о праджне» (*божо-сюэ*), представлявшее собой изложенную в буддийских терминах даосско-конфуцианскую философию *сюань-сюэ* в редакции Ван Би (226–249 гг.). Представители философии *божо-сюэ*, прежде всего Дао Ань (312–385 гг.), рассматривали буддийскую *пустоту* (*шуньяту*; *stong-pa nyid*) как аналог китайского «отсутствия» (*у*) – «некоего неоформленного, бескачественного состояния мира, предшествующего его оформлению и превращению в мир наличия (*ю*), наличного бытия «десяти тысяч вещей» (*ю вань*)». «Китайские буддисты IV века прямо называли «шунью коренным отсутствием» (*бэнь у*) и «телом – субстанцией» (*ти*) всего сущего», – писал Е. А. Торчинов [там же, с. 182].

Американский буддолог Элен Лаи в обзоре истории китайского буддизма [Lai 1982] выделяет несколько парадигмальных слоев китайской мысли в том трудном процессе усвоения буддийской философии, который имел место в истории Китая.

Основные буддийские категории и доктрины в восприятии китайцев вызвали дискуссии, определявшие качественно различные этапы перехода от «синкретизма концептуального подобия» к «зрелой синитической махаяне» [Lai 1982, p. 10]. До 400 г. н. э. это была тема пустоты и бессмертной души. После 420 г. – «две истины и одна реальность». Около 500 г. главным предметом дискуссий была теория *татхагатагарбхи*. Около 550 г. «синитическая» парадигма определялась попытками синтеза буддийских учений в «одну Колесницу».

После появления переводов индийских шастр китайские буддисты осознали несовместимость с буддийской философией некоторых своих наиболее грубых искажений, особенно связанных с ошибочным пониманием пустоты в духе небытия. Но, по словам Е. А. Торчинова, к этому времени в Китае уже сложилось определенное понимание буддизма. И «отказаться от него было практически невозможно» [2000, с. 182].

Что сделали в этой ситуации китайские буддисты, чтобы совместить идею кармы и перерождений с доктриной пустоты? «Тогда, по словам российского синолога, теоретика китайского буддизма в самой индийской традиции нашли идеи, подкреплявшие сложившуюся интерпретацию буддизма» [там же]. Это оказалась как раз теория *татхагатагарбхи* (кит. *жулай цзан*). С ее помощью китайцы реинтерпретировали буддизм во второй половине V – первой половине VI в.¹⁶⁶

Почему же именно теория *татхагатагарбхи* показалась китайским лидерам буддизма наиболее адекватной сложившимся в Китае представлениям о буддизме? Во многом этому способствовал появившийся в Китае в это время перевод ‘*Махапаринирвана-сутры*’, получившей большой резонанс. Е. А. Торчинов не сомневается, что она имела индийское происхождение, но предполагает, что в Центральной Азии в нее была добавлена двадцать третья глава, в которой утверждается, что все живые существа обладают изначально пробужденной природой (*бэнь цзюэ*), являясь по своей сути Буддами. Эта сутра прямо провозглашает в качестве окончательного Учения Будды теорию *гарбхи*. Китайцы восприняли учение о природе Будды по-своему – как учение о присутствующей во всех живых существах изначально пробужденной природе, наделенной благами качествами (вечность, блаженство, истинная самость, чистота).

Когда Е. А. Торчинов пишет: «Индийское зерно пало на добрую почву», он имеет в виду, что устойчивый со времен Мэн-цзы (ок. 372–289 гг. до н. э.) интерес китайцев к проблеме сердца-ума (*синь*) побудил их интерпретировать буддийскую теорию *татхагатагарбхи* в духе, сближавшем буддийское понятие «читта» (ум) с традиционным конфуцианским понятием «синь» (сердце-ум). Именно в силу такого особого интереса в Китае перевод ‘*Махапаринирвана-сутры*’ стал резонансным событием. Этому способствовала также деятельность великого переводчика Парамартхи (Чжэнь-ди, 498–569 гг.), который пропагандировал синтез йогачары и теории *гарбхи*. Выражением этого синтеза стала переведенная, а возможно, как пред-

¹⁶⁶ Что касается датировки, то Е. А. Торчинов несколько расходится с Э. Лаи, которая считает, что парадигмообразующие дискуссии о природе Будды имели место около V в.

полагают некоторые китайские историки буддизма и российские синологи, и написанная им *‘Махаяна шраддхотпада-шастра’* (*‘Трактат о пробуждении веры в Махаяну’*, *‘Да чэн си синь лунь’*)¹⁶⁷, ставшая, по выражению Е. А. Торчинова, «своеобразной Библией оригинальных школ китайского буддизма» [Торчинов 2000, с. 183].

Теория *татхагатагарбхи* стала в Китае настолько популярной, что впоследствии школа, основанная Сюаньцзаном, стала восприниматься китайцами как хинаянистская лишь на том основании, что она не признавала универсальную природу Будды [Lai 1982, p. 11]. Если Парамартха убедил китайцев, что учение о татхагатагарбхе является высшим и окончательным учением Будды (*нитартха*; *ляо и*), то окончательный выбор китайской сангхи был сделан, когда патриарх школы хуань Фа-цзан отвергнул индийскую версию буддизма, принесенную в Китай Сюаньцзаном. Таким образом, хотя в Китае были буддийские школы, чьи лидеры пытались «исправить» китайский буддизм по индийским стандартам», к середине VII в. буддийский Китай сделал окончательный выбор [Торчинов 2000, с. 184].

Что касается «индийской» тенденции в ранней истории буддизма в Китае, то ее представителями считаются Дао Ань и Сюаньцзан. Но если обратиться к синологическим трудам, освещающим их деятельность, то обнаружится, что даже «индийская» тенденция в Китае была в значительной степени китаизированной. Возьмем, в частности, Дао Аня, буддийского монаха, жившего в эпоху Восточная Цзинь (317–420). Его «индийские» предпочтения проявлялись, очевидно, в том, что он «поставил перед переводчиками задачу добиваться максимальной точности в переводе сутр, чтобы постичь их глубокую сокровенную суть», и указал на типичные ошибки и трудности, имевшиеся при переводе буддийских сутр на китайский язык – «пять отклонений от изначального и три нелегкости» (*у ши бэнь, сань бу и*). Из изложения «пяти отклонений» [Янгутов, Хабдаева 2010, с. 90; Storch 1993, p. 13] видно, что методология буддийского перевода, разработанная Дао Анем, была направлена на устранение тех характерных ошибок, которые проистекали из специфики традиционного китайского менталитета, и на освобождение буддийских понятий от даосской коннотации.

Говоря о характерных для китайцев ошибках перевода буддийских сутр, Дао Ань указал на такой изъян китайских переводов, как проявление традиционной для китайцев приверженности красивому стилю в ущерб точности содержания. В санскритских же канонах (цзин), подчеркивал он, акцент делается на качестве содержания. Из его критики ранних китайских переводов также видно, что китайские переводчики воспринимали санскритские канонические тексты как феномены книжной культуры и потому сокращали при переводе повторы, встречавшиеся в санскритских оригиналах, предназначенных для декламирования. Они также де-

¹⁶⁷ Этот трактат китайская традиция приписывает Ашвагхоше. Однако ряд ученых ставят под сомнение авторство Ашвагхоши. В синологии есть предположение о китайском происхождении *‘Махаяна шраддхотпада-шастры’* и даже о том, что сам Парамартха написал ее [Янгутов, Хабдаева, с. 98; Торчинов 2000, с. 183].

ляли в санскритских текстах купюры мест, казавшихся им непонятными и беспорядочными.

Кажется, «индийская» тенденция Дао Аня просматривается и в указанных им «трех неизменностях (сань бу и)». Так, он настаивал на неизменности Слова Будды как «священномудрого» существа, уровня которого «достичь невозможно», и канонических текстов, являющихся записями его учений. Дао Ань считал недопустимыми их сокращения и попытки приспособления к восприятию и нравам людей, живущих в последующие эпохи. Здесь следует заметить, что это требование в действительности скорее соответствует китайскому почитанию авторитета древних мудрецов и древних текстов, нежели индийской традиции.

Согласно тибетской традиции, Учение Будды, является совершенным и завершённым, так что его смысл не нуждается в дальнейшем развитии и дополнении, но герменевтика – вещь необходимая в отношении учений, нуждающихся в интерпретации, то есть не отражающих конечный смысл Учения Будды. А поскольку мнения последователей Будды расходятся в отношении того, какие учения являются учениями промежуточного смысла, а какие – конечного, содержательные философские дискуссии продолжаются до сих пор.

Как уже упоминалось выше, в индо-тибетской традиции принято полагаться на *четыре опоры*, изложенные Буддой в ‘*Пратисарана-сутре*’. Этот принципиальный критерий требует полагаться не на слова, а на смысл, опирающийся на слова как подпорки. Поэтому не само по себе Слово как буква Учения было предметом священного трепета для индийцев и тибетцев, а в Слове – Смысл Учения. Кроме того, хотя Учение Будды не нуждается ни в каких исправлениях и в дальнейшем развитии его смыслового богатства, оно, тем не менее, предполагает, согласно тибетским философам, историческую изменчивость форм презентации и применение *искусных средств (упая каусалья)* в объяснении смысловой содержательности буддийской философии. Последняя сравнивается в тибетских текстах с океаном (rgya mtsho). Дао Ань же фактически настаивал на неправомерности адаптации индийских текстов к восприятию китайцев.

Далее, Дао Ань ввел методологический принцип особого почтительного отношения к каноническим буддийским текстам как к текстам священным. Он был, безусловно, прав, когда писал, что индийские архаты «были так осторожны и трепетны, [когда записывали текст], а между тем люди сансары [остаются] спокойными [перед священными текстами]» [цит. по: Янгутов, Хабдаева 2010, с. 91]. Тибетцы придерживаются воспринятых от индийцев правил особой почтительности в отношении канонических буддийских текстов¹⁶⁸. Эти правила, восходящие к общему, индийскому истоку, тибетцами были зафиксированы в структуре учений Ламрим, в разделе, где излагаются способ принятия Прибежища в Дхарме и обязанности буддиста в отношении Дхармы [Lam-rim chen-mo 2012, p. 163; Лам-рим чен-мо 2012, с. 239; Пабонгка 2008б, с. 140]. Пабонгка Ринпоче в своих наставле-

¹⁶⁸ Правила почтительности распространяются тибетцами на любые тексты Дхармы. Геше Тинлей в одной из своих лекций раннего этапа (1990-е гг.) говорил, что недопустимо проявлять непочтительность к любым текстам вообще.

ниях по Ламриму учил, что «следует тексты Дхармы, даже одну-единственную букву, почитать так, словно это настоящая Дхарма-драгоценность», ибо «тот, кто не делает этого, будет иметь очень большие негативные последствия: из жизни в жизнь он будет тупым и невежественным и т. д.» [Пабонгка 2008б, с. 140]. Отсутствие должного почтения со стороны китайских буддистов к каноническим текстам, отмеченное Дао Анем, свидетельствовало на самом деле об отсутствии глубокого понимания ими специфики принятия Прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе, в частности того, что не Будда, а Дхарма является главным объектом Прибежища. Кроме того, это говорило о недостаточном понимании буддийской теории кармы.

Таким образом, усилия Дао Аня по совершенствованию методов перевода, высоко ценимые историками китайского буддизма, по своему значению выходили далеко за рамки одной лишь методологии и методики перевода, отражая его стремление к обеспечению аутентичной трансмиссии буддизма со стороны его смыслового богатства и практичности.

Другой известный представитель «индийской» тенденции в китайском буддизме – Сюаньцзан (600/602–664) в 629–640 гг. предпринял знаменитое путешествие в Среднюю и Центральную Азию и Индию [см.: Veal 1911, 1973; Grousset 1971; Wriggins 1996, 2003; Yu 1980; Дагданов 1986; Ленков 2006; Янгутов, Хабдаева 2010]. Он вывез оттуда канонические буддийские тексты, в том числе три варианта праджняпарамиты [Wriggins 1996, p. 206]. Вместе с учениками он перевел 74 из 657 привезенных им сутр. Его деятельность оценивается российскими синологами как «подлинный подъем и качественно новый этап в переводческой деятельности китайских буддистов» [Янгутов, Хабдаева 2010, с. 100].

Как и в случае Дао Аня, значение деятельности Сюаньцзана для развития «индийской» тенденции в Китае не сводится лишь к новаторству в переводческой науке. Огромное значение, с точки зрения индийского влияния на китайский буддизм, имело то, что Сюаньцзан прошел ученичество у многих великих индийских мастеров, в особенности в знаменитом индийском монастырском университете Наланда, где он провел, по одним данным, по крайней мере два года [Grousset 1971, p. 159–160], по другим – пять лет [Янгутов, Хабдаева 2010, с. 103], изучая под наставничеством великого мастера Силабхадры, ученика Дхармапалы¹⁶⁹, логику, грамматику, санскрит, философию йогачары. Силабхадра видел Сюаньцзана в своем сне еще до его приезда и знал, что в будущем он сыграет большую роль в распространении Дхармы за пределами Индии [Grousset 1971, p. 161]. По этой причине он раскрыл ему все секреты и передал лучшие плоды индийской буддийской мысли VII в.

После возвращения в Китай Сюаньцзан учредил при поддержке императора большой переводческий центр в Чэньане, куда к нему съехались ученики и сотрудники со всей Восточной Азии, чтобы под его руководством переводить сутры. На основе выполненных им и под его руководством переводов, его собственных

¹⁶⁹ Дхармапала – ученик Дигнаги, одного из основоположников буддийской логики.

исследований и комментариев возникла школа фасян, первым патриархом которой стал один из его близких учеников Куй Цзи. Теории этой школы, касающиеся восприятия, сознания, кармы, перерождений и т. д., оказали значительное влияние на другие школы китайского буддизма. Однако, по сообщению Куй Цзи, логика, которой обучал китайцев Сюаньцзан, часто была непонятна им, потому что у них не было базовых познаний в индийской *прамане* – теории достоверного восприятия [см.: Franco 2004, p.199–212].

Хотя Дао Ань и Сюаньцзан считаются представителями «индийской» тенденции в китайском буддизме, анализируя данные синологических исследований их буддийского наследия, мы можем заключить: в том, что касается буддийской философии, их позиции не были идентичны индийской традиции, а отражали в обоих случаях значительное влияние традиционной китайской философии. Так, Дао Ань создал собственное учение о «коренном отсутствии» (*бэнь у-сюэ*), о котором упоминалось ранее. Оно представляло собой искаженную интерпретацию буддийской теории пустоты в смысле, неправомерно сближавшем философию мадхьямики с традиционным китайским учением «отсутствия/небытия (*у*) в интерпретации Ван Ми и Хэ Яня (II–III вв.). Дао Ань интерпретировал *пустоту* в философии мадхьямики как «коренное отсутствие» в смысле неоформленного потенциального бытия, субстанциальной основы всего сущего. Постигание природы «коренного отсутствия» выступало в учении Дао Аня как просветление и обретение нирваны [см.: Торчинов 2000, с. 168; Янгутов 2007, с. 75; Link 1969].

Хотя в индийской мадхьямике понятие пустоты (*шуньята*) тоже имеет смысл отсутствия, будучи негативным понятием, все же негативная логика Дао Аня принципиально отличалась от негативной логики индийских мадхьямик. Китайским буддистам в силу их традиционного философского мышления было трудно понять буддийское учение о пустоте. «Для первых китайских буддистов, пытавшихся постичь суть Праджняпарамиты, главным камнем преткновения была концепция пустоты праджняпарамитских сутр», – пишет Л. Е. Янгутов в своей монографии «Традиции Праджняпарамиты в Китае», анализируя роль «шести школ и семи направлений (люэцзяцицзун)», в которых представлены китайские попытки адекватного истолкования глубинного учения Будды [2007, с. 76]. Э. Лаи также считает, что шесть школ праджни являлись попытками китайцев лучше понять пустоту [Lai 1982, p. 10]. Но стоит обратить внимание на замечание Л. Е. Янгутова, что эти попытки осуществлялись «сквозь призму традиционных взглядов и представлений, а также в русле современной им идеологической и философско-мировоззренческой ситуации» [2007, с. 77].

Согласно классификации «шести школ и семи направлений», приводимой Л. Е. Янгутовым из китайского историко-философского исследования «История развития философии в Китае» (Чжунго фочзяо чжэсюэ ши), Дао Ань возглавил первое из двух направлений, на которые разделилась первая школа, называемая бэнь у (отсутствие корня). Это направление называлось бэнь у цзун (отсутствие корня), тогда как второе – бэнь у и цзун (различение отсутствия корня). Л. Е. Янгутов характеризует эти направления так: «Оба направления утверждали, что корень

(бэнь), составляющий изначальную природу сущего (ю), отсутствует (у). Отсутствие изначальной природы отождествлялось ими с пустотой. Их мнения расходились в обосновании самой сути отсутствия корня» [Янгутов 2007, с. 78].

Давая свою оценку китайским попыткам освоения глубинной буддийской философии, российский синолог пишет, что «шесть школ и семь направлений» – это «окольный путь постижения Праджни, использующий принципы и понятия *сюаньсюэ* для облегчения понимания ее концепции пустоты» [там же, с. 77]. Возможно, на этом «окольном пути» подход, предложенный Дао Анем для интерпретации пустоты через традиционную китайскую диалектику понятий отсутствия/наличия, был действительно эффективным интеллектуальным подспорьем для приближения китайских философов к пониманию глубинной доктрины буддизма. Но следует заметить, что осуществляемая Дао Анем трактовка пустоты как отсутствия, которое, согласно разъяснению Л. Е. Янгутова, «предшествует проявленному множеству всего наличия», и как «отрицания проявленных характеристик “наличия”» [там же, с. 78] отнюдь не идентична ни смыслу пустоты в праджняпарамитских сутрах, ни мадхьямаке Нагарджуны, ни ее интерпретации в индо-тибетской традиции.

На философском содержании пустоты как категории Учения Будды, ее интерпретациях в философских школах буддизма и методологии медитативного созерцания пустоты я подробно остановлюсь в другой своей монографии. Здесь лишь замечу, что в сутрах праджняпарамиты, а также в индийских шастрах, излагающих мадхьямаку, особенно в текстах мадхьямики-прасангики, **пустота как отсутствие** отнюдь не трактуется в некоем генетическом смысле. Она **не есть нечто предшествующее проявленной природе и порождающее ее**. Пустота как отсутствие – это отсутствие независимого субстанциального бытия, отсутствие истинного бытия, отсутствие собственных характеристик, полное отрицание какого бы то ни было самобытия (самосущей самости), субстанциальности любого типа. И это неаффирмативное, т. е. неутверждающее, отрицание. Также подчеркну, что буддийское понятие пустоты, бессамостности всех феноменов отнюдь не тождественно понятию «ничто». Философия пустоты как абсолютной природы всех феноменов, как внешних, так и внутренних, не есть уничтожение всякого бытия, и мадхьямаку не следует путать с нигилистическими онтологиями. Ибо обратной стороной пустоты, если говорить о наиболее глубоком уровне ее понимания в мадхьямике-прасангики, является простое номинальное существование всех феноменов. Пустота и простое номинальное существование – это не только сотериологические и эпистемологические категории. Они имеют сотериологическое и эпистемологическое значение именно потому, что выражают два взаимосвязанных онтологических аспекта всех феноменов, одновременно имеющих место быть [см.: Nagarjuna 1997, 2007; The Dalai Lama 2009; Dalai Lama 2002; Hopkins 1996; Ruegg 2010; Westerhoff 2009; Сутра сердца 2006; Тинлей 2013 и др.]. Но поскольку эта онтология лежит за пределами всякого субстанциализма, будь то материалистического или идеалистического толка, а также вне нигилизма, ее трудно понять. Китайцам было проще воспринять философию пустоты как исключительно дидактическую и сотериоло-

гическую доктрину и попытаться интерпретировать ее в понятных для себя терминах, что и было сделано Дао Анем вполне в китайском духе.

С другим выдающимся представителем «индийской» тенденции в китайском буддизме Сюаньцзаном – основателем китайской школы фасян (осн. в 645 г.), дело обстояло так, что будучи, пожалуй, наиболее последовательным приверженцем индийской традиции и в переводческой сфере, и в философии, он не имел признания среди китайских буддистов вплоть до недавнего времени. И главной причиной была, очевидно, его последовательность в пропаганде индийской традиции. Л. Е. Янгутов в своей статье ‘*О школах средневекового китайского буддизма*’ пишет, что, в отличие от школы *саньлунь*, которая, «будучи китайским вариантом мадхьямики, занималась дальнейшим творческим развитием ее идей», школы *фасян*, *люй*, *чэньши*, *цзюйшэ* и *чжэньянь* – это «китайские аналоги различных индийских направлений» [2011, с. 23].

Из них школа *фасян* относится к «досинитическим буддийским школам», если придерживаться классификации Э. Лаи [Lai 1982, p. 10]. Но, являясь китайским аналогом йогачары, тем не менее, *фасян* не является тождественной *йогачаре* [Янгутов 2011, с. 21]. Учение йогачары «было гораздо шире, чем фасян» [Янгутов, Хабдаева 2010, с. 105]. Комментаторская традиция школы фасян была лишь одной из существовавших в Китае «версий» трактовки доктрины виджнянавады/йогачары [Ленков 2006]. При этом не очевидно, что она была из них наиболее соответствующей индийской йогачаре.

То, что Сюаньцзан по возвращении на родину создал школу виджнянавадинского (йогачаринского) толка, было, по мнению другого российского сиолога – Г. Б. Дагданова, предопределено тем, что он еще до паломничества в Индию заинтересовался именно виджнянавадой и совершил путешествие в Индию с главной целью – посетить Наланду [1986]. Ибо там жил и проповедовал Силабхадра, ученик Дхармапалы. Тот, в свою очередь, был учеником Дигнаги, воспринявшего учение виджнянавады непосредственно от Васубандху. Сюаньцзан надеялся получить у Силабхадры разъяснения относительно «истинной дхармы» и наставления по тексту Асанги ‘*Йогачарабхуми-шастра*’. И хотя он был намерен получить разъяснения по учениям всех *трех Колесниц*, его особый интерес к учению виджнянавады/йогачары был подогрет еще до паломничества одним индийским миссионером, прибывшим в Китай в 626 г., чье имя по-китайски звучало Бопомидоло. Он рассказал о Силабхадре и о том, что ‘*Йогачарабхуми-шастра*’ обладает всеми достоинствами, имеющимися в учениях *трех Колесниц* и, более того, даже их превосходит [там же]. Силабхадра убедил Сюаньцзана в том, что именно виджнянавада/йогачара выразит подлинное учение Будды и является срединным воззрением. Суть срединности своего воззрения йогачары усматривали, по мнению Г. Б. Дагданова, в срединности между реализмом сарвастивадинов и нигилизмом мадхьямиков [там же], хотя, заметим, на самом деле, те, кто считает мадхьямику нигилистической школой, не понимают сути развиваемой ею шуньявады.

По мнению Л. Е. Янгутова, адепты йогачары и фасян «не допускали мысли, что пустота обладает реальным существованием». «Они полагали, – пишет он, – что признание реальности пустоты такая же крайность, как и признание реально-

сти собственного Я и дхарм. Назвав свое учение срединным, они утверждали, что реальность находится между двумя этими крайностями. Такой реальностью провозглашалось сознание (разум)» [Янгутов 2007, с. 101]. Есть также мнение, что претензия китайских последователей виджнянавады на срединность была обусловлена стремлением быть «реалистической школой существования», в отличие от «полного реализма» сарвастивады и «ограниченного практического реализма» мадхьямики [Lee 2013]. Кроме того, можно предположить, что специфический реализм школы фасян, проявившийся в признании сознания истинной реальностью, коренился в ошибочном понимании Сюаньцзаном смысла ‘*Сутры сердца*’, которая была им переведена и имела для него особое значение – настолько особое, что он, даже умирая, произнес строки «форма есть пустота, пустота есть форма». Очевидно, он трактовал эти строки в смысле отрицания реальности внешних вещей – «форм». И имея в виду этот смысл праджняпарамиты, он писал о том, что нет различий между йогачарой и мадхьямикой¹⁷⁰.

Как бы то ни было, школа фасян, наиболее последовательная в проведении «индийской» тенденции в формировании китайской традиции буддизма, потерпела крах в Китае из-за особенностей синификации буддизма. Представление об универсальной, изначально чистой природе Будды (татхагатагарбха) настолько прижилось в китайском сознании, что воспринятое Сюаньцзаном в Наланде учение йогачары о том, что само «сознание-хранилище» (*алаявиджняна*) является загрязненным, а «семена» просветления имеются не у всех живых существ, для китайцев оказалось неприемлемым [Lai 1982, p. 16].

Итак, в Китае победила тенденция китаизации буддизма и все основные средневековые буддийские школы в Китае (*цзинту*, *люй цзун*, *цзюйшэ*, *чэньши*, *чжэньянь*, *саньлунь*, *тяньтай*, *хуаянь*, *чань*) были в той или иной степени китаизированными школами. Так что большинство историков буддизма называет их школами *китайского буддизма* [Торчинов 2000; Янгутов 2007; Янгутов, Хабдаева 2010; Ch'en 1964; Cheng 1981b]. А несколько школ являются собственно китайскими, или «синитическими махаянскими школами» в классификации Э. Лаи. Это *тяньтай*, *хуаянь*, *чань* [Lai 1982].

Однако, несмотря на то, что влияние традиционной китайской философии и паттернов китайского мировоззрения оказалось намного более сильным в истории китайской традиции буддизма, нежели индийское влияние, все же определенная часть индийского буддийского наследия, пусть и в китайской интерпретации, стала традиционной компонентой китайского буддизма. Эта часть – теория *татхагатагарбхи* и йогачара. Современный исследователь китайского буддизма Шихуа Яо даже считает, что «китайский буддизм, несмотря на его неоднородность, есть в значительной мере наследие йогачаровской мысли или гибрида йогачары-татхагатагарбхи» [Zhihua 2009, p. 281].

Отвергнув «индийский» вариант буддизма, предложенный Сюаньцзаном, китайские буддисты утрачивают, по словам Е. А. Торчинова, всякий интерес к тому,

¹⁷⁰ Синологи упоминают о существовании утерянного труда Сюаньцзана на эту тему.

что происходит в Индии. «Поэтому не только поздняя Ваджраяна и традиция махасиддхов, но даже логико-эпистемологические изыскания Дхармакирти и его последователей остаются совершенно неизвестными в Китае», а «в XIII в. сочинения Сюаньцзана и его ученика Куай-цзи и вовсе теряются (позднее они были вновь привезены в Китай из Японии)» [Торчинов 2000, с. 184].

Однако забытое в средневековом Китае наследие Сюаньцзана и его подход к презентации Учения Будды, основанный на индийской традиции, оказались в Китае и Японии весьма актуальными в наши дни. Я имею в виду, прежде всего, уже упоминавшийся выше «критический» буддизм Хакамаи и Мацумото. Е. А. Торчинов, первым в российской буддологии обративший внимание на «критический» буддизм, совершенно правильно оценивал появление данного направления как уникальный случай влияния буддологии на развитие буддизма, когда писал следующее: «Более того, именно успехи буддологии сделали возможной для дальневосточных буддистов саму постановку вопроса об аутентичности собственной традиции. Ведь в прошлом для буддиста Японии или Китая вопрос о соотношении его традиции с нормативной индийской просто не существовал – все школы исходили из веры в то, что их учение и есть подлинный буддизм, процветавший в Индии и проповеданный некогда самим Буддой Шакьямуни. Академическая буддология принесла с собой осознание радикального отличия дальневосточной традиции от базовой индийской» [2000, с. 226; 1999, с. 54–56].

Как уже говорилось выше, Хакамаи и Мацумото противопоставляют критический буддизм тому, что они называют топическим¹⁷¹, т. е. субстанциалистским, буддизмом. Поль Свенсон выделяет три главных измерения в дискурсе «критического буддизма»: уровень буддологии, доктринальный уровень и уровень социального критицизма [Hubbard, Swanson 1997, p. 13].

Не повторяя вышеизложенную характеристику «критического» буддизма Хакамаи и Мацумото, заметим здесь, что им удалось привлечь внимание исследователей дальневосточного буддизма к значению глубинной философии, выраженной в сутрах праджняпарамиты, к учению Нагарджуны, индийских и тибетских прасангикиков для понимания изучаемой ими традиции буддизма. Ибо именно эти последние выражают высшее, наиболее аутентичное воззрение буддизма.

Вообще говоря, для того чтобы определить, охватывает ли понятие «буддийская философия» феномен дальневосточного буддизма, достаточно применить «внутренний» критерий идентификации буддийской философии, который хорошо известен тибетским философам из традиции Наланды: это *четыре философские печати буддизма*¹⁷². Тогда обнаружится, что строго говоря китайский буддизм и производные от него дальневосточные школы не являются аутентичной презентацией буддийской философии.

¹⁷¹ Мацумото первым ввел термин «топос» (яп. *basho*) как обозначение субстанции, подразумеваемой в основе реальности, и всякую философию, ее признающую, по его мнению, следует называть «*дхату-вада*» [Hubbard, Swanson 1997, p. 90].

¹⁷² Тиб. *lta-ba bkar-btags-kyi phyag-rgya bzhi* – четыре окончательных философских воззрения, являющихся специфическими для буддизма.

Тибетцы в том, что касается аутентичности Дхармы, с самого начала проявили большую добросовестность в обеспечении качества передачи Учения в Тибет и дальнейшего сохранения его чистоты, правда, иногда в этом стремлении доходили до фанатизма. Примерами последнего являются случаи впадения части гелугпы¹⁷³ в ортодоксию и нетолерантность в отношении к другим тибетским школам.

Е. А. Торчинов точно определил суть современной ситуации с «критическим» буддизмом: благодаря работам Хакамаи Нориаки и Мацумото Широ в последние десятилетия происходит переоценка китайского и всего дальневосточного буддизма, основанного на китайской традиции (в основном хуаянь и чань). Уточню, что это переоценка не просто с точки зрения соотношения индийского и китайского буддизма, а с точки зрения аутентичности буддизма. Благодаря достижению высокого качества дальневосточной санскритологии буддологи, сами являющиеся представителями дальневосточного буддизма, опровергают его аутентичность.

Однако критика «китаизированной» традиции буддизма, инициированная в далеком прошлом Дао Анем и Сюаньцзаном, в современном Китае стала актуальной не только под влиянием Хакамаи и Мацумото. Она вновь возникла в среде самих китайских буддистов, современных последователей традиции йогачары, в связи с интересом к переводам Сюаньцзана и его наследию, а также к тибетской традиции буддизма.

Может возникнуть вопрос, почему современные китайские последователи йогачары заинтересованы в тибетском буддизме, который основан на философии мадхьямики? Этому есть объяснение в статье Шихуа Яо *'Tibetan Learning in the Contemporary Chinese Yogācāra School'* [Zhihua 2009].

Шихуа Яо – ученый китайского происхождения, член группы исследователей тибетских и гималайских религий Американской академии религии, объединенной известным буддологом Мэттью Капстейном, и участник проекта *'Buddhism Between Tibet and China'* [Kapstein 2009]. Проект этот направлен на изучение связей между тибетским и китайским буддизмом и способствует развитию Sino-Tibetan Buddhist Studies как важного – наряду с Indo-Tibetan Buddhica – направления современной буддологии.

Шихуа Яо начал изучать буддизм йогачары под руководством видного представителя новой китайской йогачары Хан Цзинцина в Пекине, в Центре Майтреи, во второй половине 1980-х гг. Еще тогда у него сложилось впечатление, что многие молодые ученые из окружения Хан Цзинпина разделяют мнение мастера о том, что китайский буддизм является ошибочным, или, по крайней мере, что-то обстоит неладно с китайским буддизмом [Zhihua 2009, p. 289]. В современном Китае наблюдается взрыв интереса к йогачаре, переводам и изучению йогачаринского буддизма, и эту ситуацию Хан Цзинцин назвал «третьей трансмиссией йогачары в Китае» [Ibid., p. 292]. Первая трансмиссия, по его исторической схеме, началась с прибытием в Китай Бодхируччи (508 г.) и закончилась со смертью Парамартхи в 569 г. Вторая же трансмиссия ассоциируется с Сюаньцзаном.

¹⁷³ Речь идет о последователях культа Шугдена.

Третья трансмиссия йогачары имеет настолько большое значение для современного буддизма в Китае, что Шихуа Яо считает правомерным вопрос: «Является ли главным течением буддизма в постцинском Китае (с 1911 г. по настоящее время) «синизированный буддизм» (объект атаки со стороны «критического» буддизма. – И. У.) или современная китайская школа йогачары, имеющая индийскую и тибетскую ориентацию?» [Zhihua 2009].

Различные направления современной китайской йогачары проявляют враждебность по отношению к традиционному китайскому буддизму, который Шихуа Яо называет «синизированным буддизмом». Так, например, Оуян Цзиан критиковал китаизированный буддизм, в первую очередь, по теоретическим вопросам, в то время как критические установки Тайсю относятся к институциональному уровню. Как раз его аргументы, по замечанию Шихуа Яо, были в некотором отношении предвосхищением «критического буддизма» Мацумото Широ и Хакамаи Нориаки.

И у китайских, и у японских критиков «китаизированного буддизма» мишенью критики служит теория *тамхагатагарбхи*, которая объявляется формой субстанциализма и эссенциализма и искажением подлинного буддизма. Разница между китайскими и японскими критиками заключается лишь в том, что первые в большинстве своем – йогачары, в то время как вторые, придерживаясь воззрения мадхьямики, считают йогачару также искажением буддизма [Zhihua 2009, p. 289; Lin Chen-kuo 1997, p. 298–313].

Почему в Китае поиски корней аутентичного буддизма были связаны с йогачарой – это вполне понятно, если учесть, что Сюаньцзан, ассоциировавшийся в глазах современных китайских буддистов с аутентичной традицией буддизма, был последователем йогачары, а также то, что идеи йогачары были так или иначе восприняты китайским буддизмом. Большой интерес к йогачаре проявился в республиканский период, когда протекала деятельность таких выдающихся мастеров йогачары, как Оуян Цзиан (1871–1943), Хан Цзингцзин (1884–1949) и Тайсю (1889–1947), каждый из которых был главой своей школы.

Но в изучение тибетского буддизма современные китайские йогачарины были вовлечены благодаря трем знаковым фигурам следующего поколения буддийских лидеров Китая: это Лю Ченг (1896–1989), Фацун (1902–1980) и Хан Цзингцин (1912–2003). Активная деятельность Лю Ченга и Фацуна протекала как в период республики, так и в период КНР. Деятельность Хан Цзингцина относится к более позднему периоду – 80- и 90-м гг. XX в. Будучи представителями разных направлений современной китайской йогачары, эти трое были едины в своем интересе к индийским корням и тибетскому буддизму. Они привлекли внимание своих учеников к тибетскому буддизму, где сохранились индийские тексты йогачары на тибетском языке, в особенности труды Стхирамати¹⁷⁴ (VI в.), Дигнаги (480–540) и Дхармакирти (600–660).

¹⁷⁴ Стхирамати (blo gros brtan pa, VI в.) – комментатор трудов Васубандху по йогачаре, абхидхарме и др.

Однако не только современные китайские йогачарины, но и мадхьямики тоже обратились к критике «синизированного буддизма». Например, такой известный китайский буддийский философ современности, как Иншун, придерживающийся, в отличие от вышеназванных лидеров, мадхьямиковской ориентации, считал, что китаизированный буддизм не постиг абсолютную истину (шуньяту. – *И. У.*), и, следовательно, китайский буддизм должен вернуться к мадхьямике, чтобы восстановить свою аутентичность. В этом Шихуа Яо усматривает влияние тибетского буддизма на Иншуна [Zhihua 2009, p. 290].

Дело в том, что мадхьямика в традиции китайского буддизма, после того как он определился со своей доктринальной основой, редко считалась кульминацией буддийской доктрины. Китайцы считали вершиной буддийской теории доктрину *танхагатагарбхи*. Это в соответствии с индо-тибетским историко-философским подходом и традицией *сиддханты*¹⁷⁵, мадхьямика, в особенности мадхьямика-прасангика, считается высшей школой буддийской философии, представляющей ее самое глубинное учение.

Шихуа Яо подчеркивает в своей статье, что современные китайские буддисты обратились к изучению тибетского буддизма по причине неудовлетворенности китаизированными школами тяньтай, хуаянь, чань и цзинту (школа чистой земли). Они начали с оценки того, чего не хватает в китайской Трипитаке, и, соответственно, начали с переводческих проектов. «Их идеальной целью было перевести с тибетского языка все, что отсутствует на китайском языке, какое бы огромное количество произведений это ни составило» [Ibid., p. 283]. В списке первоочередных переводов значились труды Дхармакирти по теории *праманы*, которые для тибетцев являются классикой и считаются базисными при изучении буддийской философии. В Китае же они не были вообще известны вплоть до современности. В переводческом проекте Лю Ченга были также переводы на китайский язык текста ‘*Абхисамаяланкары*’ Майтреи, комментария Харибхадры к нему и комментария Стхирамати на ‘*Тримшику*’ Васубандху. Если для тибетцев ‘*Абхисамаяланкара*’ является одним из пяти коренных текстов Майтреи, то китайцы не причисляют это произведение к пяти трактатам Майтреи. Лю Ченг запланировал также перевод с тибетского коренного текста мадхьямики-прасангики, ‘*Мадхьямака-ватары*’ Чандракирти, который в оригинале более не существует и неизвестен китайским буддистам. Китайские буддисты вплоть до сегодняшнего дня не знали ничего ни о Чандракирти, ни о подразделении мадхьямики на сватантрику и прасангику [Ibid., p. 285]. Согласно этому проекту, предстояло сделать также множество других переводов с тибетского на китайский, и он начал осуществляться с 1920-х гг. Надо сказать, что в рамках этого проекта были предложены и некоторые тексты для перевода с китайского языка на тибетский, с тем чтобы тибетцы лучше поняли китайский буддизм. Но главной целью было все же восполнение китайского буддиз-

¹⁷⁵ Сиддханта – санскритский термин, переводимый как «доктрина», «учение» или «традиция». В школах индийской философии *сиддхантой* назывались системы философских воззрений. Его тибетским эквивалентом является *grub-mtha'* – термин, переводимый как «пределы установленного, доказанного».

ма с помощью сохранившихся на тибетском языке важнейших индийских классических текстов.

Фацун, другой китайский буддийский лидер, также ставший инициатором «исправления» китаизированного буддизма с помощью тибетского буддизма, один из нескольких китайских монахов-ученых, даже поступил в тибетский монастырский колледж. Он учился в Тибете в 1920–1930-х гг. и затем, вернувшись в Сычуань, приступил к переводам с тибетского языка. Он делал акцент на текстах *винаи*, а также, в основном, на трудах Цонкапы, таких как ‘*Большой Ламрим*’ (‘*Lam-rit chen-mo*’) и его комментариев на ‘*Мадхьямакаватару*’. В этот же период он сделал перевод ‘*Абхисамаяланкары*’ Майтреи (вместе с комментарием Харибхадры) и текста ‘*Дхармадхарматавибханга*’ (chos dang chos nyid nam byed)¹⁷⁶, в Китае приписываемого Майтрее. Вслед за публикацией перевода ‘*Дхармадхарматавибханги*’ начались дебаты между Фацуном и Оуян Цианом, обвинившим Фацуна в том, что он допустил ошибки при переводе. Дело в том, что переведенный текст ‘*Дхармадхарматавибханги*’ расходился по смыслу с другими произведениями, приписываемыми Майтрее в Китае. По сути, эти дебаты касались понимания фундаментальных идей йогачары и стали, по замечанию Шихуа Яо, «значимым маркером того, что Оуян Циан и Фацун представляют различные подходы к изучению традиций йогачары в Китае и Тибете» [Zhihua 2009, p. 287].

Хан Цзингцин, у которого учился сам Шихуа Яо, также некоторое время учился в Тибете в 1950-х гг. и тоже делал переводы неизвестных в Китае текстов Васубандху, Стхирамати, Дхармакирти, Сагарамекхи, Джнянагарбхи, стараясь не приносить в перевод собственные интерпретации, обеспечивая, таким образом, надежность переводов. Его замысел состоял в том, чтобы познакомить китайских буддистов с поздними индийскими комментаторами, такими как Буддашриджняна, Дармоттара, Дхармакиртишри, Дхармендра, Джняначандра, Джинендрабудхи, Камалашила, Кумарашрибхадра, Притивибандху, Праджнякармати, Ратнакарашанти, Ратнакирти, Вимуктисена, Винитадева. Шихуа Яо ограничился в своей статье характеристикой деятельности лишь нескольких наиболее выдающихся китайских буддийских лидеров, неудовлетворенных «синизированными школами» и ставших инициаторами новой волны переводов. Но он упоминает, что имеются также и другие критики «синизированного буддизма».

Что касается критики доктринального содержания китаизированного буддизма, то она основана на доказательстве того, что послужившее его теоретической основой сочинение ‘*Трактат о пробуждении веры в махаяну*’ является апокрифом, сочиненным в Китае. Этот факт был доказан Оуяном Цзианом и Лю Ченгом. Более того, они установили, что сочинивший его китайский автор ошибочно понимал индийские буддийские учения.

Вообще говоря, ‘*Трактат о пробуждении веры в Махаяну*’ (‘*Махаяна шраддхотпада-шастра*’; кит. ‘*Да чэн ци синь лунь*’) оказал огромное влияние на все собственно китайские школы буддизма, прежде всего хуаянь и чань, и на всю дальне-

¹⁷⁶ В этом тексте дается экспликация учений о сансаре и нирване из Третьего Поворота Колеса [см.: Robertson 2007].

восточную буддийскую традицию. Как утверждает китайская традиция, он был написан в Индии Ашвагхошей (II в. н. э.) и переведен на китайский язык Парамартхой (499–569) в 550 г. Сомнительность индийского происхождения данного трактата известна в российской буддологии. Так, Е. А. Торчинов писал об этом в выполненном им русском переводе трактата. То, что трактат является китайским апокрифом, косвенно подтверждается, по его мнению, отсутствием санскритского оригинала и тибетского перевода [ТПВМ 1997, с. 3].

Учитель Шихуа Яо и других китайских критиков «синизированного» буддизма Хан Цзинцин разделял скептицизм Лю Ченга в отношении китайских апокрифических сочинений. Он даже идентифицировал автора *‘Трактата о пробуждении веры в махаяну’*: это был китайский монах Тяньян (516–588). Хан Цзинцин называл китаизированный буддизм *Huahua fojiao*, что означает нечто вроде «плейбой-буддизма» [Zhihua 2009, p. 291].

Нетрудно понять, что одной из важнейших причин выдвижения проблемы аутентичности китайского буддизма на первый план в процессах возрождения после периода правления Мао и репрессий в Китае было влияние тибетского буддизма. К изучению последнего, как показывают новейшие исследования [Kapstein 2009] и практика буддийских паломничеств, китайцы сегодня имеют большой интерес¹⁷⁷, поскольку тибетский буддизм после включения Тибета в состав КНР больше уже не рассматривается китайцами как чужая традиция, как это было в свое время с индийским буддизмом. Кроме того, ведь и Коммунистическая партия Китая ставит перед буддологами и возникшей в 1953 г. Китайской буддийской ассоциацией задачу включения тибетского буддизма в целостность современного китайского буддизма.

Понятие «китайский буддизм» (*Zhongguo fojiao*) сегодня охватывает все традиции буддизма. Традиционные китайские буддийские школы сегодня называются *Hanchuan fojiao* (буддизм в традиции хань-китайских последователей). Помимо них в понятие «китайский буддизм» сегодня включается традиция тхеравады провинции Юннань и тибетский буддизм, доминирующий среди тибетцев и монголов. То обстоятельство, что тибетская традиция буддизма сегодня причисляется к китайскому буддизму, позволяет критикам «синизированного буддизма» вполне легально прибегать к помощи тибетской традиции, для того чтобы восстановить аутентичность китайского буддизма.

Идеи японских и китайских буддологов, развернувших интеллектуальное движение, ныне обобщенно называемое критическим буддизмом, вызвали волну их активного обсуждения среди специалистов по дальневосточному буддизму [Hubbard, Swanson 1997; Stone 1999]. Под редакцией Джейми Хаббарда и Поля Л. Свен-

¹⁷⁷ Во время путешествия в Тибет и КНР в июне 2004 г. автор этих строк имела возможность лично убедиться в наличии большого интереса китайцев к тибетскому буддизму. О возрастающем интересе китайцев к тибетскому буддизму свидетельствуют не только регулярно проводимые по просьбе тайваньских буддистов учения Его Святейшества Далай-ламы в Дхарамсале, но и возрастание с каждым разом числа прибывающих из КНР китайских слушателей его учений.

сона был опубликован сборник, содержащий более 20 статей, представляющих реакцию на «критический буддизм» ученых из японских, тайваньских, американских научных учреждений¹⁷⁸. В них анализируются вопросы, поднятые представителями «критического буддизма» о том, что такое подлинный буддизм, каким образом он конституируется как таковой, каковы нормативные определения буддизма и его социальные измерения как религиозной доктрины и т. д.¹⁷⁹

Таким образом, вопрос о соотношении индо-тибетской и китайской традиций буддизма сегодня осознается в виде более общей проблемы – что такое аутентичный буддизм и что делает его таковым. В дальневосточном буддизме постановка этой проблемы стала возможной только с переходом китайской и японской буддологии на качественно новый уровень развития. И это было связано не только со сравнительными буддологическими исследованиями хинаяны и махаяны, дальневосточной и индо-тибетской традиций буддизма, но также с философской компаративистикой, позволяющей исследовать буддийскую философию в значительно более широком контексте, чем это было характерно для китайских философов прошлого, ограниченных паттернами традиционной китайской философии. В отличие от представителей дальневосточного буддизма, ключевые фигуры тибетского буддизма уже с раннего этапа распространения буддизма в Тибете сознавали принципиальное значение проблемы аутентичности буддийской традиции. Более того, они создали стратегию трансмиссии и развития в Тибете именно аутентичного буддизма. При этом они, разумеется, владели критериями аутентичности, воспринятыми от индийских пандитов, представлявших буддийскую ученость и духовные традиции монастыря Наланда. Но, конечно, эти критерии были далеко не очевидными, и понадобилась деятельность таких личностей, как Атиша и Чже Цонкапа, чтобы прояснить в сознании тибетцев и обосновать критерии чистоты/ аутентичности трансмиссии буддизма, выявить его внутреннюю непротиворечивость и системное единство Учения Будды, а также определить стратегию развития буддизма в Тибете. Именно по этой причине, а не только потому, что они были выдающимися носителями буддийской учености и высокорезультативными мастерами Дхармы, им приписывается исключительная роль в истории тибетского буддизма.

Представители «критического буддизма», выдвинув на передний край буддологических дискуссий проблему аутентичности дальневосточного буддизма и вопросы определения «нормативного» буддизма, по существу правы, когда подчеркивают принципиальное отличие подлинного буддизма в его философских и социологических аспектах от форм местной духовности. И эта инаковость буддизма, в сравнении со всеми небуддийскими формами философии и религии, должна – в целях аутентичного его восприятия и практики – не затушевываться, а подчеркиваться. Трансформация же буддизма в процессе его адаптации к китайскому менталитету и мировоззрению вела к искажению буддийской философии и практики и

¹⁷⁸ Статьи распределены на три части: 1) “What and Why of Critical Buddhism”, 2) “In Search of True Buddhism”, 3) “Social Criticism” [Hubbard, Swanson 1997].

¹⁷⁹ Те, кто не знаком с идеями «критического буддизма», могут получить о них представление по вводной статье Поля Свенсона «Why They Say Zen is Not Buddhism».

формированию китаизированного буддизма, который, строго говоря, со стороны философии и обусловленной ею медитативной методологии является лишь в той или иной степени подобием буддизма. Кроме того, китайцы, а вслед за ними японцы и другие народы Дальнего Востока не получили целостного восприятия Учения Будды, ибо в исторических условиях его частичной трансмиссии они ориентировались не на всю систему буддийского учения, а лишь на избранные сутры и шастры. Хотя «критические буддисты» смогли спустя два тысячелетия после первого появления в Китае буддийских сутр осознать масштабность происшедших в Китае искажений буддизма, как и значение «материнского» начала и тибетской традиции для восстановления аутентичности дальневосточного буддизма, они еще не вполне постигли характер внутреннего единства и непротиворечивости Учения Будды. То есть тот уровень понимания и практики Дхармы Будды, которого достигли тибетцы благодаря индийским пандита из Наланды и который позволил им до сегодняшних дней сохранить чистую традицию буддизма, в единстве хинаяны и махаяны, сутраяны и ваджраяны, еще предстоит освоить новым поколениям дальневосточных буддистов.

Глава 2

Традиция ученых Наланды и рационалистические основания тибетского буддизма

2.1. Великий монастырский университет Наланда

В первом тысячелетии нашей эры, судя по историческим сведениям, местечко Наланда, расположенное в Магадхе, святой земле буддийских паломников, было ее эпицентром [Stewart 1989; Loizzo; Loizzo 2006]. Оно ассоциировалось в их сознании с рассказами о жизни Будды и его Учении. Более того, по сообщению Сюаньцзана, неподалеку от монастыря Наланда было «место, где сидели четыре будды прошлого» [Сюань-цзан¹⁸⁰ 2012, с. 259]. В Наланде находилась манговая роща Паварика, одно из мест, где Будда часто давал учение. Сюаньцзан сообщает, что первое учение Шакьямуни в Наланде продолжалось три месяца, а следующее – четыре месяца [см.: Beal 1911, 1969; Grousset 1971; Сюань-цзан 2012, с. 257]. Из джайнских текстов известно, что это было сакральное место, предназначенное для учений и медитации не только Будды, но также основателя джайнизма Махавиры и основателя адживики Макхали Госалы, с кем, как говорят, Будда встретался здесь.

Название монастыря Наланда, по сведениям Сюаньцзана, происходит от имени дракона Наланды, обитавшего, по преданию, в озере, расположенном к югу от монастыря, среди деревьев *амра* [Сюань-цзан 2012, с. 254]. Наланда находится лишь в 49 милях к северо-западу от места просветления Будды Шакьямуни – Бодхгаи, в 175 милях к юго-востоку от Вайшали, где Будда прочитал свою последнюю проповедь и где состоялся Второй буддийский собор, а также в 140 милях от Оленьего парка Сарнатха (Варанаси), где Будда дал проповедь первым пятерым ученикам. Гора Коршунов (Гридхакута), где Будда дал учение праджняпарамиты, расположена всего в 4 милях от Наланды. Сюаньцзан писал, что всего в одной миле от Наланды находилась ступа, которая была сооружена в память о достижении паринирваны Шарипутрой, главным учеником Будды, и также недалеко от Наланды, в 4–5 милях, было место его рождения¹⁸¹. Другой из ближайших учеников, Маудгальяна, родился и достиг паринирваны в Кулике (Джагатдишпур), что в 1–2 милях от Наланды. Ананда, сопровождавший Будду во время всех учений и дебатов, выразил желание, чтобы Наланда стала местом его паринирваны [Loizzo].

Таким образом, Наланда рассматривалась древними буддистами наряду с Бодхгаией как сакральный центр буддийской галактики. Таранатха сообщает сведения касательно сооружения монастыря и подчеркивает, что именно монастырь

¹⁸⁰ В отечественной литературе встречается двойное написание имени этого великого китайского паломника и переводчика – Сюаньцзан и Сюань-цзан.

¹⁸¹ Таранатха сообщает, что Наланда была местом рождения Шарипутры и что здесь же вместе с 80 тысячами архатов он скончался. «Со временем стоявшее здесь браминское поселение опустело и оставался только памятник, воздвигнутый в честь Шарипутры; но царь Ашока, принеся ему великие жертвы, основал здесь храм будды» [Дараната 1869, с. 71].

Шри-Наланда сыграл фундаментальную роль в распространении и развитии махаяны. Он пишет:

«Впоследствии первые пятьсот учителей махаяны, на общем совещании по признакам увидели, что если они станут проповедовать махаяническое учение в месте (родины) Шарипутры, то махаянисты весьма распространят свое учение, а если будут проповедовать на месте (родины) Маудгальяны, то хотя приобретут большую силу, но учение не распространится. (Поэтому-то) два брата, браминские учителя¹⁸², построили (здесь в Наланде) восемь храмов и положили здесь все книги Махаяны.

Таким образом, первоначальным основателем храма (монастыря) Наланда был (царь) Ашока, распространителями (здешних) духовных школ 500 учителей и Мудрагомин с братом; еще больше распространил Рахулабhadра, а всего больше Нагарджуна» [Дараната 1869, с. 72]¹⁸³.

Первый колледж монастырского университета был возведен Ашокой близ ступы, сооруженной в память о паринирване Шарипутры, и им руководили Мудрагомин (Мурагомин) и его брат. По данным, приводимым Дж. Лоиззо на основании китайских сообщений, новые колледжи были добавлены Рахулабhadрой и особенно Нагарджуной, который подвиг своего спонсора, богатого брамина Сувишну, на строительство дополнительного колледжа, посвященного изучению курса *абхидхармы* [Loizzo]. В. П. Васильев в своем переводе «Истории буддизма Нагарджуны» делает примечание к упоминанию о строительстве комплекса Наланды и о роли Рахулабhadры и Нагарджуны, что сведения о большом вкладе в распространение махаяны Рахулабhadры, во время жизни которого появились первые 500 учителей махаяны, являвшиеся йогачарьями, и все сутры махаяны, за исключением '*Шатасахасрика-праджняпарамиты*', являются сомнительными. Вот что там говорится:

«По всем другим источникам только Нагарджуна дал начало Махаяне, выдав Праджняпарамиту; следовательно, другие махаянические сочинения появились еще позже. Но это не выгодно было бы допустить махаянистам, и вот они дальнейшее развитие переносят в доисторическое время. Еще позднее, чем теоретическое учение Махаяны, появились тантры, но каким образом признаться в этом? Потому-то Рахулабhadра, который если был историческим лицом, то был хинаянистом, основателем Наланды, является впоследствии махаянистом, а у тантристов принимает имя Шри-Сараха» [Дараната 1869, с. 75].

¹⁸² Речь идет о живших в Магадхе двух браминах Мудрагомине Сиддапати и Шанкарапати. Таранатха приводит легенду о том, как братья посетили Махешвару в его резиденции на горе Кайлаш и само верховное индуистское божество, сделав простирания перед вылетевшими из озера Манас 500 архатами, сказал двум браминам, что только путь Будды ведет к спасению и никакой другой. После этого братья сняли одежды браминов и, приняв обеты *упасаки*, практикующего буддиста-мирянина, стали совершенствоваться в учении всех *ян*, оказывали материальную поддержку 500 махаянским проповедникам и разъясняли верующим разницу между учениями *тиртиков* (небуддистов) и буддистов [там же, с. 71].

¹⁸³ Китайский источник '*Фогоцзи*' (262 г.), дневник китайского путешественника Фа Сяня, упоминает только о башне в селении Налло и о двух монастырях в новом Раджагрихе. Сюаньцзан перечисляет шесть монастырей, построенных шестью царями, следовавшими друг за другом [там же, с. 72; Сюань-цзан 2012, с. 254–255].

В данном случае, когда исследуется суть традиции, представленной 17 учеными Наланды, принципиальное значение имеет тот факт, что эта традиция сформировалась как махаяна, а именно мадхьямика. В тибетской традиции имена 17 ученых Наланды, чьи комментарии к Слову Будды имеют ключевое значение для мадхьямики, таковы: Нагарджуна, Арьядева, Буддапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантидева, Шантаракшита, Камалашила, Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Арья Вимуктисена, Харибhadра, Гунапрабха, Шакьяпрабха, Атиша. А основоположником традиции Наланды считается Нагарджуна.

Во многом благодаря деятельности Нагарджуны, о чьей биографии известно гораздо меньше, чем о его трудах, монастырский университет Наланда являлся на протяжении многих столетий самым крупным и престижным университетом Индии. Согласно тибетской традиции, монастырь Наланда оставался важным образовательным центром буддийского сообщества на протяжении эпохи Маурьев и в постмаурианскую эру. Но большинство историков на основе археологических изысканий сегодня достигли консенсуса в том, что основание великого университета (*шримахавихара*) должно датироваться эпохой династии Гупта и не ранее этого [Loizzo, p. 5]. Китайский паломник Фа Сянь, живший в Индии в 399–414 гг., не упоминает в своем ‘Описании буддийских государств’ (‘Фогоцзи’) ни о каком ретритном доме, о колледже или университете, когда посетил место рождения Шарипутры, которое он называет Налю. Фа Сянь посетил его на обратном пути, возвращаясь из Бодхгаи в Паталипутру (ныне – Патна)¹⁸⁴, где он учился. Правда, возможно, Фа Сянь не проявил интереса к университету Наланда, поскольку сам учился в другом образовательном центре, расположенном в месте, ставшем столицей царства Магадха со времен Ашоки. Мэри Стюарт напоминает, что более поздние китайские записи датируют основание университета Наланда семью веками ранее времени Сюаньцзана, т. е. не намного позднее паринирваны Будды, примерно в I в. до н. э. [Stewart 1989, p. 200; Loizzo, p. 6]. Сюаньцзан сообщает, что «прежний царь Шакрадитья выбрал с помощью предсказания счастливое место и построил здесь монастырь», а также что «целый ряд царей продолжили строительство...» [см.: Сюань-цзан, с. 254]. По мнению Лоиззо, тот факт, что обычно Шакрадитья и его преемники отождествляются с царем Кумарагупта I Махендрадитией (413–455), не может опровергнуть того, что первый колледж Наланды датируется I в. до н. э. и что строительство комплекса продолжалось длительное время – в эпоху Гупта (IV–VI вв.), в период после Гупта и в правление Пала [Loizzo, p. 6].

Лоиззо в результате совмещения археологических данных и записей китайских путешественников приходит к выводу об основательности идеи о том, что Наланда, которую посетили китайские пилигримы, была построена королями династии Гупта в качестве расширения некоего первоначального сообщества универсального образования или учреждения в районе Наланды [Ibid., p. 7]. По свидетельству

¹⁸⁴ Паталипутра – древняя Патна, величественный город на севере Индии, столица империй Нандов, Маурьев, Шунгов и Гупта, знаменитый центр образования и изобразительных искусств.

Сюаньцзана, в университете в его время было несколько тысяч студентов [Сюаньцзан 2012, с. 255]. Сюй-ли сообщал о 10 тысячах студентов.

Во времена Сюаньцзана университет Наланда представлял собой целый город со множеством разнообразных построек – культовых сооружений, общежитий для монахов и отдельно – для мирян, 300 небольших помещений для классных занятий и восемь обширных аудиторий для лекций и диспутов, несколько отдельных зданий для библиотеки, больница, бассейны для ежедневных омовений и ряд хозяйственных построек. Помимо студентов и специалистов в университете был обширный штат обслуживающего персонала из монахов и мирян, а также некоторое число технических студентов (буддистов и небуддистов), а также рабочих. Таким образом, речь идет о тысячах одновременно живших и работавших в стенах Наланды¹⁸⁵. На основании сообщений китайских паломников историки пишут, что это был «один из крупнейших азиатских центров образования и науки», причем отличающийся от европейских средневековых университетов, также развивавшихся при монастырях, «большой демократичностью, веротерпимостью и свободой режима» [Кудрявцев 1972].

По свидетельству И Цзина, «монахов в монастыре Наланда было так много, что было трудно разместить их в одном месте»; имелось восемь колледжей и три сотни *вихар*¹⁸⁶. Он пишет: «Религиозный культ отправлялся каждым членом отдельно, как ему удобно. Так, был обычай отправлять ежедневно одного представителя для того чтобы делать круговые обхождения, от одного колледжа к другому, в сопровождении слуг-мирян и студентов-новичков, декламируя духовные гимны, держа в руках благовония и цветы <...> Кроме того, некоторые в одиночестве сидели, обратив лицо к святыне, и возносили хвалу Будде в своих сердцах. Были также те, кто приходил в храм и, сделав простирания в каждую из сторон, исполнял трехчленное молитвенное приветствие» [цит. по: Loizzo, p. 22].

Эти сведения подтверждают, что монастырь Наланда был именно университетом: отправление религиозного культа здесь было личным делом каждого. Акцент делался на обучении и личной реализации воспринятых знаний. И Цзин упоминает и другие формы личной религиозной практики монахов: обычай совершать на закате три обхождения вокруг ступ, декламировать мантры или тексты, возжигая благовония и делая подношения цветов. После этого они собирались в главном зале своего колледжа, где тот, кто был ведущим в декламировании священных текстов, восходил на трон и руководил трехчленным ритуалом, основанным на таких текстах, как '*Трехчленный ритуал*' Ашвагхоши или '*Гимн из 150 стихов*' Матричета. Восхваление Трех Драгоценностей – Будды, Дхармы и Сангхи сопровождалось чтением отрывков из священных текстов и в заключение возносились некоторые молитвы посвящения заслуг. После этого собравшиеся восклицали: «*Субхашипта!*

¹⁸⁵ Подробные сведения об устройстве университета, его архитектуре, системе царской и спонсорской поддержки, о повседневном укладе жизни, распорядке и т. д., почерпнутые из китайских источников, см. в цитируемой работе Лоиззо, опубликованной на сайте Института Наланда [<http://www.nalandascience.org/>].

¹⁸⁶ *Вихара* – санскритский и палийский термин для (буддийского) монастыря.

(Хорошо сказано!)» или «Саадху! (Превосходно!)» [цит. по: Loizzo, p. 22]. «В оставшуюся часть вечера, – пишет И Цзин, – студенты и преподаватели должны были делать домашнее задание или подготовку. После изучения текста в классе студент читал текст по частям и размышлял над ним. Он овладевал новыми знаниями день за днем, исследовал старые темы месяц за месяцем, не теряя ни минуты» [Ibid.]. Ночь делилась на три части, и только вторая часть предназначалась для сна, а первая и третья посвящались медитации или декламированию таких поэтических произведений, как ‘Послание-совет’ Нагарджуны, ‘Деяния Будды’ Ашвагхоши, ‘Гимн Будде’ Матричеты, ‘Сад жизней’ Арьяшуры. Из этого описания жизни в монастыре Наланда, если сравнить его с известным мне распорядком современных тибетских монастырей, возрожденных в Индии, можно увидеть, что тибетцы полностью сохранили в своих монастырях эту классическую буддийскую традицию образования и учености.

Развалины комплекса Наланда хранят память о деятельности сотен выдающихся пандита, семнадцать из которых сыграли, по мнению Его Святейшества Далай-ламы XIV, ключевую роль в утверждении индо-тибетской традиции буддизма. В 1203 г. этот великий махаянский университет, расположенный в сердце святой земли, Магадхи, центрального государства азиатской буддийской цивилизации, был разрушен мусульманскими завоевателями¹⁸⁷. Его последний настоятель Шакияшрибхадра был вынужден в 1204 г. бежать в Тибет.

Студенты университета Наланда, как свидетельствуют записки китайских путешественников – Сюаньцзана и других, получали помимо буддийского образования универсальную подготовку по классическим наукам – грамматике и поэтике, логике и эпистемологии, астрономии, медицине, искусству, философии языка, классической индуистской философии, неиндийской философии, политической философии и т. д. Китайские паломники писали, что огромная университетская библиотека содержала миллионы заглавий, сотни тысяч томов книг по разнообразным темам.

В реконструкции Джозефа Лоиззо, выполненной при опоре на археологические данные и китайские записи, академическая жизнь в университете была организована следующим образом. Была категория студентов (брахмачарин), чья учеба ограничивалась пятью светскими науками. Они заключали контракт с профессором (*упадхья*) избранного курса и должны были платить или работать в счет опла-

¹⁸⁷ 1203 год – это обычно встречающаяся в исторической литературе дата разрушения монастыря Наланда. Но Чаг-лоцава, который жил в Магадхе до 1236 г., рассказывает в своем ‘Жизнеописании’, что великий монастырь-вихара Наланда, хотя и сильно разрушенный и опустошенный, все еще существовал в 1235–1236 гг., и деятельность ученых продолжалась. Он приводит рассказ о своем пребывании в Наланде. В это время протекала деятельность великого пандита Рахулашрибхадры, упоминаемого в ‘Истории буддизма в Индии’ Таранатхи. Чаг-лоцава занимался с этим знаменитым пандита и был свидетелем прибытия солдат турушков [Рерих 1999, с. 317, 344–349].

ты обучения, проживания и питания в университете¹⁸⁸. Вновь поступившие студенты (*манавас*) выбирали наставника (*кармачарья*), а также профессора, с которым должны были освоить монастырские правила (*пратимокша*) и канон дисциплины (*винаяпитака*). Затем они приступали к изучению сутр и шаштр. Обычно новички, поступающие в университет для получения буддийского образования, были практикующими мирянами (*упасака*), соблюдавшими пять обетов (*панчашила*). После периода ученичества и испытаний они в качестве *не имеющего дома* (*павраджитаа*) допускались к базовому ритуалу посвящения. Овладев десятью нравственными предписаниями (*шикшападас*), они признавались в качестве *странников* (*шраманера*) готовыми к полному монашескому посвящению (*упасампада*). Когда монах уже освоил монашеские правила и канон дисциплины, он становился младшим членом (*дахара*) факультета, что равнозначно в западной системе образования доценту или ассистирующему профессору. После десятилетнего пребывания в этом статусе, выполнив десять полных летних затворничеств, он мог стать старейшиной факультета (*стхавира*), что равнозначно адъюнкт-профессору (доценту). С этого времени он имел право работать в качестве полного профессора (*упадхьяя*) или наставника (*кармачарья*). Управление университетом было коллегиальным. Решения по всем академическим, практическим и дисциплинарным вопросам, включая прием новых студентов и преподавателей, выборы деканов по предметам (*кармадана*), деканов колледжей (*вихарапала*), деканов входа (*дварандита*)¹⁸⁹ и ректора университета (*кулапати*) принимались на собрании старшего и младшего профессорско-преподавательского состава (*парисад*) [Loizzo, p. 24].

Китайские записи характеризуют монастырь Наланда как высококонкурентное, строгое и имеющее ведущих ученых учреждение, сравнимое с современными университетами. Он специализировался на подготовке ученых высшей квалификации. И Цзин поясняет, что университет Наланда не предлагал базового образования, которое давали обычные монастыри, королевские академии и ведические учреждения (*гурукула*), – по литературе и грамматике, программ второй ступени по филологии и наукам или предвысшего обучения по *Трипитаке*. Вместо этого, полагая эти образовательные ступени уже пройденными и необходимыми для поступления, университет Наланда предлагал своим студентам продвинутые курсы по широкому спектру дисциплин – научных, технических, медитативных, философских. И Цзин сообщает, что студенты, поступающие в университет Наланда, должны были до этого уже потратить примерно восемь лет (с 6 до 14) на изучение литературы и грамматики, используя такие тексты, как ‘Сиддхирасту’, ‘Сутры Пани-

¹⁸⁸ По мнению Лоиззо, помещения в Барагоне (часть университетского комплекса Наланда), в которых было найдено много разнообразных небуддийских фресок и образов, в особенности храм № 2, могли принадлежать факультету общей филологии или наук, предназначенных для этой категории студентов, которые поступали на обучение по индивидуальным программам различной продолжительности [Loizzo, p. 23].

¹⁸⁹ *Дварандита* – «пандита входа», как правило, наиболее квалифицированные ученые Наланды, способные отразить вызовы небуддистов в философских диспутах. Они же проводили предварительный экзамен для тех, кто желал поступить в Наланду.

ни', 'Дхаттупадха', 'Аштадхату', 'Мандукишикиша' и 'Унадисутра'. Вдобавок к этому, еще пять лет (в возрасте от 15 до 20) они должны были потратить на изучение комментария Джаядити и Вамана к грамматике Панини, называвшегося 'Кашикавртли'. Что касается иностранных студентов, то они, судя по тому, что рассказали И Цзину два других китайских монаха, Тан и Тао-лин, должны были в другом учебном заведении, прежде чем пытаться поступить в университет Наланда, изучить санскрит. Сюаньцзан описывал вступительный экзамен в Наланде как довольно строгий. Те студенты, которые приходили сюда как иностранцы, должны были, после того как прошли отбор у ученого стража врат, доказав свое знание «новейших и древних [трудов]», продемонстрировать способность к жесткой дискуссии [Сюань-цзан 2012, с. 257]. Тех, кто проваливался, в сравнении с теми, кто выдерживал, было семь или восемь из десяти. Двое-трое оставшихся и допущенных в общину, «могут не избежать посрамления в другой раз и потерять свою репутацию» [там же]. Те, кто выдержал вступительные экзамены, обучались по 2–3-летним программам, эквивалентным современным мастерским программам. Это были курсы логики, эпистемологии и дебатов (*хетувидья*), абхидхармы и биоэтики, основанные на трудах Нагарджуны 'Дверь в логику' (*Nyāyadvāratarkaśāstra*), Васубандху 'Сокровищница Абхидхармы' (*Abhidharmakośa*) и Арьяшурь 'Сад жизни' (*Jātakamāla*) [Loizzo, p. 26].

Программа обучения монахов, как описывает И Цзин, содержала базовое высшее образование в пяти науках, особенно логике, лингвистике и мультидисциплинарной науке о сознании (*адхьятмавидья*), но также была направлена на углубленное изучение сравнительной религии и философии, включая не только «четыре буддийские терапевтические философии» (*чатур-сиддханта*) и предметы всех восемнадцати хинаянских школ, но также шесть ведических философий (*саддаршана*), таких как санхья, и весь ведический корпус текстов [Ibid., p. 27].

Таким образом, университет Наланда готовил ученых высшей квалификации, к тому же энциклопедически образованных. Буддийская традиция, символизируемая 17 учеными Наланды, возникла и развивалась в лоне энциклопедической науки Древней Индии, в контексте компаративных философских исследований. Компаративная философия с самого начала была неотъемлемой частью индо-тибетской традиции буддийской учености, которая сформировалась в рамках универсалистской программы исследований и обучения. Система буддийского образования, которую унаследовали от индийцев тибетцы, а затем монголы, буряты, калмыки, сформировалась в мультидисциплинарных рамках универсальной учености. Судя по китайским сообщениям, университет Наланда был знаменитым международным центром универсалистских исследований, где значительная часть студентов изучала тексты и философии, составляющие общеиндийское культурное наследие. Но многие студенты были ориентированы на то, чтобы продолжать обучение в рамках программ, сравнимых с современными программами докторской степени по философии. Они специализировались в различных областях, таких как логика (*прамана*), лингвистическая философия (*вьякарана*), философия сознания (*виджнянавада*), этика (*виная*), критическая философия (*мадхьямака*) и наука об уме (*абхидхарма*) [Ibid., p. 29].

Воспринятая тибетцами и монголами традиция заучивания наизусть всех изучаемых текстов, как и особая мнемоническая техника, позволяющая развить большую аналитическую силу интеллекта, а также высокие стандарты образования восходят именно к Наланде. И Цзин писал о двух традиционных способах достижения великой интеллектуальной силы, применявшихся в Наланде: во-первых, повторное воспроизведение в памяти заученного; во-вторых, фиксация идей посредством алфавита, так человек может доверить памяти все, что однажды услышал. И это, по словам китайского паломника, не миф – он лично встречался с таким человеком, имеющим абсолютную память [Louzzo, p. 31].

Студенты проходили очень строгий отбор при поступлении и если не соответствовали в ходе обучения образовательным и нравственным требованиям Наланды, то исключались. Преподаватели, дискредитировавшие себя во время дебатов, встречались с серьезными последствиями. Они были вынуждены в дальнейшем учиться под руководством оппонента или уходили из университета [Joshi 1967, p. 166].

Что касается нравственных стандартов Наланды, то Сюаньцзан описывает студентов и преподавателей как «спонтанно дисциплинированных и степенных, так что за 700 лет, прошедших со времени основания, здесь не было ни одного случая бунта против правил» [цит. по: Joshi 1967, p. 107]¹⁹⁰.

Атмосфера великого университета была не только величественной, но и коллегальной и даже дружеской. Сюаньцзан перечисляет девять способов, какими студенты и преподаватели выражали уважение друг к другу или священным образам, начиная с простого приветствия «Ванде!» и «Арогья!» до полного простирания. И Цзин описывает отношения, связывавшие студента с учителем: это была не только почтительность, но также забота, любовь, внимательность.

«Сначала учитель просит ученика сесть удобно. Он дает уроки из *Трипитаки* тем способом, который соответствует обстоятельствам, и не оставляет без объяснения ни одной теории и ни единого факта. Он следит за нравственным поведением ученика и предостерегает его от ошибок и проступков... Если есть что-то, что надлежит делать, ученик делает все это от имени своего учителя. Это способ выразить уважение к его превосходству. С другой стороны, когда ученик болен, его учитель ухаживает за ним, снабжает всеми нужными лекарствами и уделяет ему внимание, как если бы он был его ребенком. С той же величайшей заботой, с какой царь-чакравартин защищает и превозносит своего старшего сына, учитель наставляет ученика в Дхарме» [цит. по: Loizzo, p. 33].

Эту традицию отношений между учеником и духовным учителем восприняли тибетцы и сделали ее базовой для своей системы Ламрим.

Итак, монастырский университет Наланда, основы которого были заложены еще в I в. до н. э., строительство продолжалось на протяжении длительного исто-

¹⁹⁰ В русском переводе повествования Сюаньцзана говорится: «Наиболее достойных в настоящее время, тех, чья слава разносится по иным странам, несколько сотен человек. В соблюдении обетов они старательны. В следовании установлениям *винаи* безупречны. Монахи придерживаются строгих правил, всем свойственна суровая простота» [Сюань-цзан 2012, с. 255].

рического периода, на протяжении IV–XII вв. был знаменитым во всей Азии центром высшей учености и духовности. Хотя и на Западе тоже именно монастыри дали рождение традиции универсального образования, университет Наланда появился на тысячу лет раньше европейских университетов.

Индийский исследователь буддийского образования в VII–VIII вв. Лалмани Джоши пишет:

«Буддийские монастыри были не только центрами буддийской культуры, но также питомниками и хранилищами буддийской учености и образования вообще и имели некоторые характерные признаки, которые позволяют их называть университетами. Они имели поистине универсальный характер; были свободны от религиозных, политических или национальных барьеров; их двери были открыты перед всеми, независимо от касты, цвета кожи, убеждений или страны. Этот универсальный дух буддийской культуры и ее центров снискал Индии великую международную славу и привлекал ученых из дальних стран. То же самое нельзя сказать о брахманической системе образования и ее учреждениях» [Joshi, p. 167–168].

По словам Джозефа Лоиззо, контекстуальный анализ археологических и эпиграфических данных в свете индийских, китайских и тибетских записей приводит к твердому убеждению, что по плюрализму и всеобъемлющей программе обучения, принятой в Наланде, на Западе не будет ничего сравнимого с этим еще тысячу лет. Буддийские университеты возникли, по крайней мере, на восемь столетий раньше, чем европейские. Университет Константинополя был основан в IX в. н. э. Бенедиктинский контроль над итальянскими монастырями препятствовал обретению ими определенной степени академических свобод и превращению в университеты. Университет Болоньи считается первым европейским университетом. Он получил хартию от Фредерика I Барбароссы в 1158 г. Но в XIX в. комитет историков во главе с Джиосу Кардучии, изучив исторические документы, пришел к выводу, что университет был основан в 1088 г. Первый государственный университет в Сицилии был создан Фредериком II в 1221–1231 гг. На два с половиной столетия позже возникла академия неоплатоников во Флоренции под патронажем двора Медичи. Университет в Париже был основан в 1200 г., Оксфорд – в 1214 г. [Рутенберг 1986; Loizzo, p. 42].

«Наланда предоставляла индийским ученым-практикам VII в., таким как Чандракирти, среду академической свободы и практической утонченности, которая не имела параллелей в Евразии, и так обстояло еще на протяжении грядущих столетий. Так что этот факт является прямым вызовом евро-этноцентристским концепциям истории цивилизации...» [Loizzo, p. 42–43].

Во времена великого буддийского философа, основоположника школы прасангика Чандракирти (VII в.), судя по сообщениям китайских и тибетских паломников, внешне университет Наланда представлял собой прекрасный архитектурный ансамбль, даже руины которого производят сегодня сильнейшее впечатление. Он был местом развития космополитической культуры и универсальной науки, творческого диалога между ведической традицией и буддизмом, синтеза не только религии и философии, но также научных, технологических, эстетических дисцип-

лин, игравших важную роль в космополитическом обществе. Университет Наланда предлагал будущей интеллектуальной и духовной элите Индии и других стран буддийской ойкумены всестороннюю учебную программу, высокие интеллектуальные и моральные стандарты. Это был первый университет Евразии, авторитетный буддийский центр универсального образования и медитации, в котором стремились учиться буддисты из Китая, Тибета, Непала, Индонезии, Явы, Суматры, Хотана, Кореи. Сюаньцзан сообщает, что ученые, стремившиеся быстро обрести известность, приходили в Наланду, и если им удавалось попасть в монастырь, то впоследствии «благодаря причастности к имени [монастыря] в своих странствиях они пользуются немалым уважением» [Сюань-цзан 2012, с. 257].

Подобно тому, как сегодня монахи, обучающиеся в тибетских монастырях Дрепунг, Сера и Ганден, проживают вместе в общинах, формирующихся по регионам, откуда они прибыли¹⁹¹, в Наланде действовал такой же принцип. По свидетельству путешественников, в Наланде в поздний период ее существования имела многочисленная тибетская *вихара*. Судя по сведениям, переданным по устной линии через Пабонгка Ринпоче, в великих индийских монастырях, таких как Наланда и Викрамашила, имелись тибетцы – ученые стражи ворот [Пабонгка 2008а, с. 51]. По традиции, это были лучшие пандита, проявившие себя во время философских дебатов. В их функции входили дебаты с небуддистами, которые регулярно бросали философский вызов буддистам Наланды.

Именно из университета Наланда тибетцы приглашали знаменитых пандита в Тибет. Своей славой университет был обязан тому, что в период с момента создания Нагарджуной трудов по мадхьямаке и вплоть до его разрушения в 1202 г. в его стенах жили и преподавали величайшие светила буддизма, заложившие ту линию презентации буддийской философии и медитации, продолжателями которой стали тибетские мастера. На протяжении истории буддизма и сегодня эта философия служит предметом непрекращающегося обсуждения, изучения и практической реализации. Корни этой индо-тибетской традиции, ныне стимулирующей всевозрастающий интерес к буддийской философии и философской компаративистике, восходят к Нагарджуне, а также к Чандракирти, первому настоятелю монастыря Наланда¹⁹².

Хотя во время правления второго царя династии Пала Дхармапалы (770–810) было основано два новых университета, Одантапури (730–1199) и Викрамашила (750–1300), они не только были созданы по модели Наланды, но, как утверждает исследователь Наланды Джозеф Лоиззо, также имели единое с Наландой управление. Вопреки утверждениям некоторых историков, что правитель Дхармапала построил университет Викрамашила с целью перенести центр буддийской культуры ближе к месту своей политической силы – Бенгалии и, следовательно, ослабить

¹⁹¹ Такое региональное студенческое сообщество по-тибетски называется *камцен* (kham-tshen).

¹⁹² По другим данным, Нагарджуна и был первым настоятелем Наланды. Будон же пишет, что к моменту появления Нагарджуны в Наланде настоятелем был Рахулабхадра [Будон 1999, с. 211].

Наланду, Лоиззо полагает, что новые колледжи были созданы с целью специализации на «экзотерическо-эзотерической универсалистской учебной программе» [Loizzo, p. 40]. Викрамашила специализировалась на изучении тантр.

Большинство буддийских монастырей-университетов были построены во время правления в Бихаре и Бенгалии царей династии Пала. К концу XII в. в Бенгалии и Магадхе – части Бихара южнее реки Ганг возникла династия Сена. Когда гуриды напали на Магадху и Бенгалию, царь династии Сена, – Сена вообще тяготели к индуизму, – разместил в монастырях Одантапури и Викрамашила военные гарнизоны, которые возвели обнесенные стеной цитадели на пути движения гуридов. А. Берзин пишет, что, приняв монастыри за военные крепости, гуриды сровняли их с землей между 1199 и 1200 гг. «Более того, поскольку монастырь Одантапури занимал хорошее стратегическое положение, на его месте, рядом с современным Бихар Шарифом, военные наместники гуридов разместили свои административные штаб-квартиры, откуда управляли регионом» [Берзин 2006]. Когда тибетский Чаг-лоцава, известный также как Дхармасвамин¹⁹³, посетил те места в 1235–1236 гг., от этих монастырей уже ничего не оставалось¹⁹⁴. «Викрамашила еще существовала во времена Старшего Дхармасвамина¹⁹⁵ и Кашмирского Пандита¹⁹⁶, но когда Дхармасвамин посетил эту страну, от нее не осталось и следа, солдаты турушков сровняли ее с землей и бросили камни фундамента в Ганг», – говорится в ‘*Жизнеописании Дхармасвамина*’ [ЖД 1999, с. 330].

Тот факт, что в последние дни Наланды здесь жил и получал передачу Учения тибетец Чаг-лоцава (Дхармасвамин), сыгравший значительную роль в «поздний период» распространения Дхармы в Тибете и в формировании тибетского буддийского канона¹⁹⁷, весьма символичен. Описывая свое пребывание в Наланде (1135–1136), Чаг-лоцава пишет, что он остался с Гуру Рахулашрибхадрой, когда после получения многочисленных известий из Одантапури от задержанных там членов его семьи и ученика Джаядевы о том, что офицер турушков намерен убить гуру и его учеников, все жители Наланды и ученики разбежались. Чаг-лоцава был готов ценою жизни оставаться рядом с гуру. Вот как это было:

«Гуру порадовался и сказал: “Ты держишь свой обет, и велико твое бремя. Ну, а если бы ты понес меня на себе, тогда пошел бы? Если пойдешь, мы оба спасемся!” Дхармасва-

¹⁹³ Согласно Чойпэл Дарчангу, автору ‘*Жизнеописания Дхармасвамина*’, имя Гуру Дхармасвамина Чаг-лоцавы было Дхармасвамишри [ЖД 1999, с. 321].

¹⁹⁴ В то же время в главе X «Пребывание в Наланде» Чаг-лоцава пишет, что офицер турушков вместе со своими солдатами расположился в вихаре Одантапури, находящейся на расстоянии дня пути к востоку от Наланды [там же, с. 346].

¹⁹⁵ Старший Дхармасвамин – это Чаг Дачом (1153–1216), дядя Чаг-лоцавы.

¹⁹⁶ Кашмирский Пандита – Шакьяшрибхадра (1145–1225, прибыл в Магадху около 1174 г. и в 1203 г. был приглашен в Тибет Топу-лоцавой [Тусси II, p. 335, 611; Рерих 1999, с. 320].

¹⁹⁷ Ю. Н. Рерих приводит список переводов 25 текстов, включенных в дергеское издание Тэнгюра, и еще пяти текстов, приписываемых Чаг-лоцаве. В основном это *садханы*, *видхи* и др. [Рерих 1999, с. 319–320].

мин взял Гуру на плечи и обошел вокруг одной из колонн. Тогда Гуру сказал: “Идем, только возьмем с собой в маленькую корзину сахару, немного рису и наши любимые книги. Мы не сможем уйти далеко. Я знаю, как нам спастись!” Неподалеку в сторону юго-запада находилось святилище божества-защитника, и они направились в это место. Гуру сказал: “Этот Джнянанатха таинственно появился на камне на кладбище Шитавана, его обнаружил Арья Нагарджуна, пригласивший изображение остаться в этом святилище”. Раньше турушки унесли все камни из этого храма, и вместо того чтобы изображение <...> почитать <...>, они закидали его нечистотами и грязью. Человек, который участвовал в этом, в тот же вечер умер от колик, придя в Одантапури. Рассказывали, что на следующее утро это изображение нашли чистым и неповрежденным. С тех пор еретики-турушки не решались приближаться туда и переступать порог.

Когда они (беглецы) находились там, неожиданно появилось около 300 солдат-турушков, вооруженных и готовых к битве. Хотя они были уверены, что их убьют, солдаты не нашли их и удалились» [ЖД 1999, с. 347].

Тибетец продолжил занятия под руководством Гуру Рахулы. Впоследствии он рассказал своим ученикам, что Гуру Рахула научил его понимать смысл тех санскритских текстов, которые он до этого уже знал наизусть, например ‘*Пятьдесят строф почитания Учителя*’ (‘*Гурупанчашика*’) Ашвагхоши. С наступлением лета Гуру советовал ему уйти в Непал, чтобы не умереть здесь от лихорадки, как это случилось с другим тибетцем до него, говоря, что он и до встречи с ним уже хорошо знал Дхарму, и если с ним случится что-то дурное, это будет потеря. И друзья тоже советовали. Но Чаг-лоцава сказал Гуру: «Пусть даже я умру, но позволь мне остаться учиться здесь!» И он остался. Ему пришлось перенести жестокие боли от трех сотен болячек, покрывших его тело, позднее он признавался, что у него не было даже той обуви, что носят индийцы, – деревянной или кожаной подошвы, держащейся на ноге с помощью одного лишь ремешка.

Проведя полных два года в ученичестве у Гуру Рахулы, Чаг-лоцава попросил разрешения вернуться в Тибет, и Гуру в подходящее время отпустил его с напутствием: «Ты освоил много учений. Это будет благом для живых существ. Тебе следует идти в Тибет!» [там же, с. 349].

Примечательно, что слова Гуру Рахулашрибхадры относятся к благу живых существ, а не только тибетцев. Дхарма, проповеданная Буддой Шакьямуни в Индии, предназначалась для блага не только индийцев и не только людей, а всех живых существ. Отправляя своих тибетских учеников обратно в Тибет, их индийские наставники надеялись, что, распространяя Дхарму в Тибете, они принесут пользу множеству живых существ – не только тибетцам. Так же и Атиша, исследуя вопрос о том, отправляться ли ему в Тибет, исходил из соображений пользы для многих живых существ, а не только тибетцев [Пабонгка 2008а, с. 54].

Университет Наланда, его великие пандита, достигшие интеллектуальных и духовных вершин, его образовательные и нравственные традиции, а также его богатейшая библиотека сыграли огромную, если не решающую роль в распространении «буддийского эксперимента» в Азии. Но только Тибет полностью воспринял традиции Наланды и продолжил их. Исследователи наследия Наланды даже говорят о том, что в Тибете произошел «центральноазиатский ренессанс индийской

буддийской науки и цивилизации». Дж. Лоиззо считает, что «буддийская научная традиция», сформировавшаяся в Наланде, была возрождена в Тибете почти в том же виде. Для нее было характерно «интегративное использование формально-логических методов в базовых дисциплинах и науках и качественных методов в таких углубленных предметах, как герменевтика (*неянитхартха*), когнитивная саморегуляция (*читтавишодхана*) и трансформационная психология (*тантра*)» [Loizzo 2006, p. 13].

Когда Лоиззо употребляет для характеристики традиции Наланды современные научные понятия, это кажется неправомерной модернизацией тем, кто привык полагать, что древние и средневековые люди были ниже современных по интеллектуальному развитию. На наш взгляд, употребление таких понятий, как «герменевтика», «когнитивная саморегуляция», «трансформационная психология» и др. при описании наследия Наланды, воспринятого тибетцами и монгольскими народами, не только адекватно характеризует его с научной стороны, но и косвенно говорит о том, что современная западная наука только в XX в. приближается к тому уровню научной мысли, который был достигнут много столетий назад в буддийской Индии. Буддийская цивилизация Тибета стала продолжением индийской. И если тибетские историки мыслили историю Тибета в ее единстве с историей буддийской Индии, то это отнюдь не было преувеличением.

2.2. Для кого и почему происхождение махаяны является проблемой?

В связи с рассматриваемой в данной монографии главной проблемой – аутентичного буддизма – я не могу не остановиться на том, что происхождение буддизма махаяны представляет собой до сих пор до конца не решенную проблему научной буддологии, остающуюся актуальной, главным образом, из-за не изменившейся на протяжении столетий позиции тхеравады, а также из-за ограниченности буддологической парадигмы.

Следует заметить, что поскольку санскритский термин *хинаяна* и соответствующие тибетский и китайский термины имеют значение «малая Колесница», часто переводимое как «низшая Колесница», это вызывает резкое неприятие со стороны немахаянских школ буддизма. Поэтому в отношении современного немахаянского буддизма сегодня обычно применяется термин *тхеравада*. Представители тхеравады, как это заметно, например, по статье досточтимого Бхиккху Бодхи [Bhikkhu Bodhi]¹⁹⁸, избегают употребления термина «хинаяна» в отношении раннего немахаянского буддизма. Также и буддологи, как видно, например, по работам известного исследователя буддизма махаяны П. Вильямса и др., стараются избегать употребления термина «хинаяна», заменяя его на «немахаянский буддизм», «главное течение буддизма», «шравакаяна». Его Святейшество Далай-лама

¹⁹⁸ Досточтимый Бхикку Бодхи получил полное монашеское посвящение в традиции тхеравады, шесть лет жил и изучал махаяну в китайском монастыре в Нью-Джерси.

XIV, учитывая негативное отношение представителей тхеравады к термину «хинаяна», называет немахаянские направления тхеравадой.

Сегодня в вопросе о происхождении махаяны существуют различные точки зрения. Прежде всего, это различающиеся между собой позиции самих буддистов – представителей махаяны и тхеравады, а также позиции академической буддологии. Среди буддистов, как мы уже отмечали в разделе о формировании буддийского канона, до сих пор не прекращаются споры о происхождении и аутентичности сутр махаяны. Современные представители тхеравады критически относятся к так называемому «махаянскому элитизму» – точке зрения, по которой махаяна – это буддизм, возникший позже буддизма *никай*¹⁹⁹ и потому более развитый. Такая критика в адрес «махаянского элитизма» звучит в статье ‘*Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas*’ досточтимого Бхикку Бодхи.

На самом деле позиция, называемая «махаянским элитизмом», далека от махаянской традиции, которая установилась в Наланде и продолжилась в Тибете. Однако «элитизм» махаянистов – это не только современная позиция. Как объясняет досточтимый Бхикку Бодхи, и в истории буддизма были приверженцы «махаянского элитизма». Его противоположностью была теория «чистоты *никай*». И эти крайности не исчезли до сих пор. До сих пор для многих буддистов происхождение махаяны и ее соотношение с хинаяной (тхеравадой) остается не простым вопросом. Ибо то, что различные учения Будды образуют непротиворечивое единство, далеко не очевидно. Значение традиции Наланды для тибетского буддизма оказалось так велико именно по той причине, что ученые Наланды помогли тибетцам понять, что нет противоречия между отдельными учениями Будды, между махаяной и хинаяной, сутраяной и ваджраяной. Малая и Великая Колесницы не являются противоположностями, между которыми следует искать *средний путь*, как предлагает досточтимый Бхикку Бодхи в своем искреннем стремлении «примирить» представителей двух главных ветвей буддизма. Он считает, что должен быть средний путь между «махаянским элитизмом» и «пуризмом *никай*». И совершенно прав в том, что сводить различие между махаяной и тхеравадой к противопоставлению идеалов архатства и бодхисаттв было бы ошибкой. По его мнению, традиция тхеравады впитала в себя идеал бодхисаттвы, и этим подтверждается, что она признает в качестве своих объектов устремления как архатство, так и состояние Будды.

Да, действительно, идеал бодхисаттвы признается и в немахаянской традиции. Но дело в том, что имеется глубокое различие между тем, какой смысл в понятия о бодхисаттве и о Будде вкладывается в махаяне, и тем, в каком смысле эти понятия фигурируют в немахаянских текстах. И это отличие коренится в глубоких философских, теоретических различиях махаяны и немахаянских течений. Для их понимания очень полезно знакомство с тибетской традицией. В ней подробно объясняются как нюансы различия между махаяной и хинаяной, так и характер их взаимосвязи и единства как аутентичной системы буддийской философии и духовной практики.

¹⁹⁹ Никаи – тексты, образующие основу раннебуддийского канона.

Представители нетибетской махаянской традиции, например, Д. Т. Судзуки, полагают, что вопрос об исторической связи махаянских сутр с Буддой Шакьямуни не имеет принципиального значения, поскольку махаянский буддизм реально существует и его последователями являются миллионы людей. Но все же вопрос о том, является ли Будда источником махаянской литературы, появившейся в Индии начиная примерно с I в. до н. э., и махаянской философии и практики, на наш взгляд, очень важен, ибо имеет отношение к пониманию сущности буддизма.

Что касается аргументов тхеравады, приводимых еще в ранний период истории махаяны в доказательство ее неаутентичности, все они коренятся в особенностях мировоззрения хинаянских школ, в рамках которого сам феномен Будды и история буддизма трактуются с историко-реалистической и, даже можно сказать, историко-материалистической точки зрения. В этой системе представлений Будда был индийским принцем, *человеком*, который достиг просветления и проповедовал в более или менее известный исторический период, а затем умер и перестал существовать, но человечеству осталось его Учение, зафиксированное во время Первого собора, созванного сразу после ухода Учителя его непосредственными учениками. В этой историко-реалистической перспективе махаянские сутры, поскольку они не зафиксированы в палийском каноне, не были проповеданы «историческим» Буддой и, следовательно, не могут считаться подлинным Учением Будды.

Для того чтобы понять, что историко-реалистическая перспектива восприятия феномена Будды и Учения Будды является весьма ограниченной, – и в этом отношении она довольно близка большинству академических подходов современной буддологии, – надо прибегнуть к помощи ученых Наланды и тибетских лам. Неправомерно было бы полагать, что Нагарджуна и другие великие умы Наланды, к тому же жившие на много столетий ближе ко времени Будды, чем мы, уступали в логике или интеллекте современным ученым, строящим умозрительные гипотезы относительно ранней истории буддизма.

Можно привести уже не единичные сегодня примеры тех, кто плодотворно сочетает академическую ученость Запада со знанием «изнутри» тибетской традиции буддизма. Это такие выдающиеся буддологи современности, как Роберт Турман, Алекс Вэйман, Дж. Хопкинс, Карма Легше Цомо, Барри Керзин, Мэттью Рикар и др. Это также тибетские монахи-профессора Самдонг Ринпоче, Геше Нгаванг Самтен, Лобсанг Норбу Шастри, Геше Дордже Дамдуль, Тубтен Джинпа и др. Вышеупомянутый тхеравадинский монах Бхикку Бодхи смог приблизиться к пониманию необходимости единой презентации хинаяны и махаяны в результате изучения махаянского буддизма.

Индо-тибетская традиция обоснования аутентичности махаяны принципиально важна для понимания внутреннего единства махаяны и хинаяны, сутраяны и ваджраяны. Ранее уже были рассмотрены «внутренние» критерии обоснования аутентичности, известные из литературы сутр. Это принцип «четырех авторитетов», указанный в *‘Махападаеша-сутре’*, «четыре опоры», известные из *‘Пратисарана-сутры’* и «четыре фактора», изложенные в *‘Адхьяшьясамчодана-сутре’*. Первый из этих критериев был характерен для самого раннего этапа буддизма и, очевидно,

остается в силе также и сегодня в рамках тхеравады в качестве принципа идентификации Слова Будды. В отличие от этого критерия, являющегося ограниченно-субъективным, принцип «четырех опор» предлагает буддисту опираться в большей степени, чем на личность учителя, на Дхарму – истину пресечения. Причем даже не на ту истину пресечения, которая достигнута учителем, а на истину пресечения, обретенную собственным разумом. А собственный разум способен обрести ее, опираясь на смысл Слова Будды, а не на слова, а также на конечный, а не на промежуточный смысл. Кроме того, конечный смысл следует усвоить как результат глубинного опыта, а не дискурсивного мышления. «Глубинный опыт» приходит с медитацией.

Медитация же эффективна, как объяснили ученые Наланды, при опоре на учение, удовлетворяющее принципу «четырех факторов» и в этом смысле являющееся «хорошо сказанным». А все, что «хорошо сказано», и есть Учение Будды [Śāntideva 2006, p. 17]. Во-первых, оно является *истиной* и не содержит в себе ничего, что было бы не-истиной. Эпистемологический критерий назван первым. Во-вторых, оно выражает собственно Дхарму – истину пресечения. Иначе говоря, это состояние прямого постижения абсолютной истины таковости, служащее необходимым условием достижения *дхармакаи, Тела Мудрости* Будды. В-третьих, Учение – это все то, что способствует устранению ментальной загрязненности и развитию просветленного состояния. Это – Дхарма в широком смысле: отречение, бодхичитта, все те духовные реализации, которые способствуют просветлению. В-четвертых, Учение Будды объясняет преимущества нирваны и не имеет дела с изучением того, что мы привыкли считать реальностью, – сансары.

Положение о том, что Учение является истиной и не несет в себе ничего, что было бы не-истиной, поставлено на первое место, и это, на наш взгляд, выражает принципиальное наставление: эпистемология в буддизме является необходимой и фундаментальной предпосылкой его онтологии и сотериологии. Поэтому Нагарджуна и фокусировал свое внимание на теории пустоты: анализируя отличие буддийского подхода от небуддийских философий и обнажив крайности в интерпретации философского воззрения Будды, а также изложив срединное воззрение относительно проблемы реальности и способа существования личности и феноменов, он тем самым обосновал доктринальные основы пути бодхисаттв, в отличие от хинаяны. Именно в том, что он понял и объяснил философию, являющуюся самым глубоким смыслом Учения Будды, а также показал ее как *срединный путь* между крайними воззрениями о пустоте и выявил взаимосвязанную иерархию доктринальных смыслов Учения, соответствующих теоретическим позициям четырех философских школ, и заключается, главным образом, вклад Нагарджуны в обоснование аутентичности махаяны. Хотя вполне верным может считаться и то, что он является *автором* трактатов о мадхьямаке. Но поскольку эти трактаты выражают то, что «хорошо сказано», а все, что «хорошо сказано», отвечает махаянскому четверичному критерию, написанные им тексты являются Словом Будды и Дхармой.

В письменной и устной индо-тибетской традиции общепринято положение о том, что махаяна и хинаяна были одновременно проповеданы Буддой. В тибетских

источниках с обоснованием этого положения можно ознакомиться, в частности, на материале фундаментального историко-философского труда выдающегося тибетского философа Джамьяна Шепы I²⁰⁰ [Grub mtha 1962], разъясняющего, что учения, данные Буддой, образуют одну Колесницу, но с учетом различий в восприятии слушателей она представлена в виде трех Колесниц. Он цитирует здесь слова Майтреи: «Не будучи предсказанными [как учения, которые возникнут позже, махаянские учения] возникли одновременно с хинаянскими» [Ibid., 3b.4]²⁰¹. Аргумент об одновременном появлении хинаяны и махаяны, сформулированный в карике 7 первой главы ‘Укращения махаянских сутр’ Майтреи/Асанги [MSL 2000, p. 6], был воспринят тибетцами как принципиальное указание, как и содержащиеся в ряде сутр слова о том, что учения Будды образуют одну Колесницу. Эти сказанные самим Буддой слова об «одной Колеснице» содержатся в ‘Сутрасамуччае’ Нагарджуны [2008].

Что касается академической буддологии, то для нее происхождение махаяны представляет серьезную научную проблему. При первых попытках ее решения – еще в XIX в. – некоторые историки раннего буддизма придавали особое значение роли мирян. Гипотезе о возникновении махаяны как движения мирян положил на-

²⁰⁰ Джамьян Шепа I (1648–1721) – Нгаванг Цондуй, первый в линии перерожденцев монастыря Лавран, в Амдо, основатель этого монастыря, ставшего одним из крупнейших образовательных центров Азии. Это великий философ и мастер Дхармы, автор нескольких фундаментальных трактатов по логике, гносеологии, абхидхарме. В особенности ценным является его комментарий к теории пустоты, даже более подробный, чем написанный Цонкапой. Эпитет «Кункьен» (Kun-mkhyen), добавляемый к его имени, означает «Всеведущий» и свидетельствует о его огромном авторитете в качестве буддийского философа, ученого, мастера Дхармы. Джамьян Шепа играл огромную роль не только в истории буддийского сообщества Амдо, но и в истории всего Тибета и тибетской традиции буддизма. Его авторитет философа, историка и теоретика буддизма имеет большое значение как для буддийских философов и практиков, так и для современной науки, изучающей буддизм. Имя Джамьян Шепа, означающее «улыбающийся Манджушри», стало духовным именем линии тулку после того, как однажды в главном храме Лхасы, Джоканге, изображение Манджушри (‘Jam dbyang) со старинной *тханки* улыбнулось Нгавангу Цондую [Гончог-Чжигмэд-Ванбо 2008, с. 68]. Первый Джамьян Шепа был настоятелем монастыря Дрепунг, в этот период он написал несколько фундаментальных трудов в области логики и философии. Он дал, по словам Геше Тинлея, еще более детальные объяснения доктрины пустоты, «чем сам лама Цонкапа». Его обширный комментарий к философии мадхьямики Геше Тинлей рекомендует для изучения каждому, кто желает освоить доктрину пустоты [Тинлей 1999]. В 1708 г. Джамьян Шепа вернулся на родину и в следующем году основал монастырь Лавран. Программа обучения здесь, как и в великих философских монастырях Лхасы, была основана на традиции образования, сформированной в великих буддийских монастырях Древней Индии. Монастырь Лавран сыграл большую роль в распространении традиций буддийского философского образования в Монголии, Бурятии, Калмыкии и других территориях, где получили распространение традиции тибетского буддизма. Биографию Джамьяна Шепы I см.: [Цыремпилов 2001; Гончог-Чжигмэд-Ванбо 2008].

²⁰¹ Дж. Хопкинс приводит эту цитату в примечании 232 в своей ‘Meditation on the Emptiness’ [Hopkins 1996, p. 808].

чало российский буддолог В. П. Васильев [1895]. На протяжении XX в. она стала в буддологии вместе с впервые представленной в 1881 г. идеей Т. В. Рис-Дэвидса о том, что махаяна возникла как альтруистическая реакция на идеал архата, господствующей теорией происхождения махаяны. Идеи В. П. Васильева и Рис-Дэвидса были соединены в одну «мирскую» теорию происхождения махаяны Жаном Пжилуски [Przyluski 1934], получившую признание со стороны таких авторитетов мировой буддологии XX в., как Этьен Ламотт и Эдвард Конзе. Более того, она стала приписываться Э. Ламотту, а авторство Пжилуски было забыто [см.: Drewes 2010a]. Этьен Ламотт в обоснование «мирской» теории писал:

«В течение пяти веков своей истории буддизм значительно прогрессировал; однако он встретился с внешними и внутренними трудностями из-за дивергентных тенденций, которые сформировались в сердце сангхи. Некоторые монахи подвергали сомнению аутентичность ранних писаний и требовали добавить к ним новые; другие склонялись к менее строгой интерпретации правил, регулировавших их жизнь; схоластические трактаты, число которых непрерывно росло, становились все более и более не согласующимися между собой; наконец, вдобавок ко всему, миряне, считая монахов чрезмерно привилегированными, пытались добиться для себя равных религиозных прав» [цит. по: Bechert and Gombrich 1984, p. 90].

Мнение о том, что миряне сыграли решающую роль в возникновении махаяны, до недавнего времени было широко распространено также среди японских ученых, считавших это установленным фактом. В частности, о значительном влиянии мирян на возникновение махаяны как альтернативной религиозной традиции, в центре которой были бодхисаттвы и Будда, а не священные тексты, писал Акира Хиракава. По его мнению, махаянские объединения мирян создавались в местах расположения ступ, где хранились реликвии Будды [Hirakawa 1990]. Но, по мысли Поля Вильямса, теория Хиракавы служит скорее отражением ситуации, интересов и забот самих современных японских буддистов [Williams 2008, p. 22]. Запад не принял теорию Хиракавы, но в Японии она стала пользоваться большой популярностью [Drewes 2010a]. С моей же точки зрения, позиция Хиракавы, как и гипотеза о происхождении махаяны из махасамгикки, фигурировавшая часто вместе с «мирской» теорией, не имеет концептуальных отличий от последней. Д. Древис справедливо считает, что до 1970-х гг. в области изучения происхождения махаяны «ничего значимо концептуального в изучении махаяны на Западе не произошло» [Ibid.]. Ситуация изменилась в 1970–1980-е гг., когда появилась новая теория, выдвинутая Грегори Шоппеном и связавшая ранние махаянские группы с культом махаянских сутр. Эта теория, быстро получившая широкое признание, остается влиятельной и сегодня [Gombrich 1988; McMahan 2002; Norman 1997].

Большинство современных ученых не принимают точку зрения об определяющей роли мирян в возникновении махаяны и о том, что она могла возникнуть независимо от появления махаянской литературы сутр. Появление теории культа сутр Г. Шоппена и публикация результатов исследования П. Харрисоном первых махаянских сутр, обнаружившего большую значимость монашеских практик для махаянистов [Harrison 1987], означали конец «мирской» теории в западной буддо-

логии. Хотя некоторые ученые, пытаясь защитить версию «мирского» происхождения махаяны, допускают, что махаяна могла передаваться в устной форме [Vetter 1994].

Итак, для большинства исследователей махаяны сегодня представляется несомненным, что она возникла внутри хинаянских монашеских орденов, и что именно монахи, такие как Нагарджуна, а не «мифические герои и героини из мирян, о которых рассказывается в сутрах, внесли вклад в доктринальные истоки махаяны». Не миряне и не «философы-кшатрии» были источником махаяны, а именно монахи, – считает, например, П. Вильямс. В этом он сходится с Шоппенем, Харрисоном, Бьютененом, Силком и др. [Williams 2008, p. 24; 2005]. По мнению представителей нынешнего поколения буддологов, доктринальные инновации в буддизм могли внести только монахи. Возникновение махаяны не было расколом или отделением от хинаянского буддизма отдельной от него махаянской секты.

Книга Вильямса «*Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations*», в первом издании появившаяся в 1989 г., в последующие годы стала считаться краеугольным камнем развития буддологии. Это была, как говорится в аннотации к изданию 2008 г., «первая по-настоящему всеобъемлющая и авторитетная попытка очертить доктринальный ландшафт махаянского буддизма в его целостности». Подобную задачу ставили перед собой такие выдающиеся ученые, как Эдвард Конзе и Этьен Ламотт, но не осилили ее. По мнению первых рецензентов книги, Вильямс «не только успешно справился с этой работой, но сделал ее так хорошо, что его книга в течение двадцати лет оставалась главным исследованием по теме и учебником для преподавателей университетских курсов по буддизму» [Williams 2008, p. II].

Насколько в действительности хорош подход, предложенный Вильямсом и получивший одобрение научного сообщества Запада?

Это выдающееся исследование доктринальных основ махаянского буддизма начинается с тезиса о «множественности» махаяны и предостережения от совершения той «эссенциалистской ошибки» в отношении махаяны, в силу которой полагают наличие некоего релевантного ядра, обозначаемого термином «махаяна». Вильямс пишет во *Введении* к своей работе: «Махаяна не является и никогда не являлась обобщенным простым унитарным феноменом. Она не является сектой или школой, а есть, скорее, духовное движение» [Ibid.]. В этом он солидаризуется с Джен Наттьер, для нее махаяна – это не секта или школа, а *призвание*. Она пишет со ссылкой на ранние махаянские сутры, такие как ‘*Сутра, испрошенная Угрой*’, что махаяна – это «особенное духовное призвание, которому следуют в рамках существующего буддийского сообщества». «Быть «махаянистом», то есть бодхисаттвой, не означает принадлежать к какому-то новому виду буддизма, а заключается в том, чтобы просто практиковать буддизм в его наиболее строгой форме, требующей много усилий» [Nattier 2003, p. 195]. В другой своей работе она формулирует это же положение уже со ссылкой на другую раннюю махаянскую сутру – ‘*Акишобхьявьюха-сутру*’ [Nattier 2000, p. 94].

Таким образом, по мнению таких исследователей как Вильямс и Наттьер, махаяна на начальном этапе обрела свою идентичность не посредством дефиниции, а

через осознание различий между собой и альтернативными духовными движениями или тенденциями.

Согласимся, что Наттьер справедливо настаивает на том, что махаяна – это, скорее, духовное призвание, нежели секта или школа. А Вильямс прав в том, что сама буддийская философия относится критически к «эссенциалистской ошибке», и я тоже далека от того, чтобы видеть в махаяне некую ‘сущность’, неизменную во времени и в пространстве ее распространения. Действительно, в махаяне нет ничего, что было бы способно выдержать абсолютный анализ²⁰². В абсолютном смысле нет махаяны как самоидентифицирующегося, реально, или истинно – самосущим способом, в силу собственной природы (*rang bzhin-gyis*) – существующего феномена. Махаяна – это явление, существующее в относительном смысле – как нечто возникшее взаимозависимым способом. Вместе с тем я не разделяю мнение западных буддологов, в особенности категорично выражаемое П. Вильямсом и Джонатаном А. Силком, о том, что махаяна – это нечто настолько изменчивое и разнообразное, что следует говорить не о «махаяне», а о «махаянах» [Williams 2008; Silk 1994].

Если говорить не о махаяне, а о «махаянах», то в этом случае уравниваются по своему философскому содержанию, медитативной практике и сотериологическим возможностям различные махаянские традиции, представленные в Индии и за ее пределами в Китае (Дальнем Востоке) и тибето-монгольском мире – как являющиеся в равной степени «махаянами», даже имея весьма значительные различия.

Концепция множественности «буддизмов» и «махаян» базируется на методологически неправомерном подходе, который игнорирует существование сутр, в которых Будда говорил о единстве своего Учения и указал принципиальные критерии аутентичности. Этот подход обесмысливает постановку вопроса о специфике разных буддийских традиций и вообще снимает проблему аутентичного буддизма. К тому же, обесмысливая вопрос об аутентичных буддийских практиках, такой подход к пониманию махаянской духовности ведет в тупик релятивизма. Ибо в этом случае любые искаженные отдельными последователями трактовки буддийской философии и практики, в том числе различные нью-эйджерские варианты буддизма, могут с полным правом выдаваться за буддизм. Тогда получится, что «буддизмов» (и «махаян») существует сколько угодно и в какой угодно форме. Но это не соответствует действительному положению вещей.

А положение вещей, с «внутренней» точки зрения, обстоит так, что теоретическая и духовная сущность Учения, Дхарма, – одна и та же в изложении разных Будд. Но меняются формы его презентации в зависимости от времени, обстоятельств эпохи, культуры, ментальных склонностей и способностей учеников. Задача квалифицированного буддийского учителя заключается в том, чтобы обучить своих учеников этой внутренней сущности Учения, умело применяя *искусные средства (упая-каушалья)*. Но при этом – опираясь на философию – «сферу доказанного». Именно таков смысл тибетского термина ‘*grub-mtha*’, являющегося эк-

²⁰² В буддийской философии абсолютным анализом называется анализ, устанавливающий абсолютную истину – конечный способ существования познаваемых объектов. Подробнее об этом речь пойдет в другой монографии.

вивалентом санскритского термина *сиддханта*, выражающего понятие «философия» в буддизме.

Сравнение двух основных махаянских традиций в аспекте истории их становления показывает, что тибетский буддизм является сознательным продолжением индийской традиции буддизма. Тибетская традиция формировалась на основе продуманной стратегии, которая была призвана обеспечить аутентичность тибетского буддизма. В то время как китайский буддизм (дальневосточная традиция) в том виде, в каком он в конце концов утвердился в Китае, представляет собой столь сильную трансформацию философии и практики буддизма, что сегодня это не устраивает самих последователей этой традиции.

Конечно, в абсолютном смысле не существует ни махаяны вообще, ни аутентичной махаяны, ни махаянских традиций Тибета и Китая. Ибо, с точки зрения наиболее последовательной и глубинной теории пустоты, выраженной в мадхьямике-прасангике, все феномены не имеют самосущего бытия, в том числе махаяна, Великая Колесница. Она не имеет никакой собственной сущности, никаких самосущих черт, на основании которых мы могли бы идентифицировать ту или иную традицию как махаянскую или немахаянскую. Но махаянский буддизм как феномен относительной реальности, имеющий взаимозависимое возникновение, несомненно, существует, и в относительном смысле мы вправе говорить об аутентичном буддизме и о том, являются ли аутентичными те или иные традиции буддизма. И ставить вопрос, в зависимости от каких факторов буддизм (учение, традиция) является аутентичным.

Наличие подлинного источника и подлинной трансмиссии, подлинной непрерывной линии преемственности Дхармы теоретической и реализованной, линии трансмиссии духовного благословения (силы, энергии Будды=Учителя), а также «четыре авторитета», «четыре опоры», «четыре фактора» – это то, в зависимости от чего мы можем отличить аутентичные и неаутентичные буддийские учения, традиции, практики. Если говорить о подлинных истоках махаяны, это Будда Шакьямуни как источник учений Второго и Третьего Поворотов Колеса Учения, и он же в форме Будды Ваджрадхары – источник учений ваджраяны. Она существует по непрерывным устным линиям передачи философии праджняпарамиты и теории уровней сознания, лежащей в основе ваджраяны. А также по линии духовных благословений и непрерывно – от учителя ученику – передаваемого опыта реализаций. Условная реальность махаяны представлена также письменной традицией сутр и шастр и основанными на них традициями комментирования и практики. Но *Слово Будды*, зафиксированное в письменном каноне, будь то Трипитака, китайский или тибетский каноны, – это вторичная Дхарма. Первичный источник махаяны – это проповеди Будды (или Будд). И первичная реальность махаяны – это живая практика махаяны, непрерывно продолжающаяся до сегодняшних дней. Махаяна существует, и это – Великая Колесница, обширный путь освобождения, представленный пятью путями, а вратами, ведущими к ним, служит великое сострадание – духовное состояние, известное историческому человечеству из биографии Будды Шакьямуни и великих бодхисаттв.

Относительный характер существования махаяны отнюдь не должен вести к ее релятивизации и признанию «множественности махаяны». Однако эти моменты определения махаяны, хорошо известные нам из тибетской традиции, вызывают затруднение у исследователей буддизма, занимающих «внешние» позиции. Как нам представляется, одной из причин релятивизации махаяны как множественного феномена со стороны академических ученых является ошибочное понимание диалектики абсолютного и относительного – действительно очень непростой темы, если говорить о буддийской философии. Чтобы понять ее, необходимо знание теории пустоты. А без этого понимание относительности махаяны приведет к ее релятивизации и представлению о том, что есть «разные махаяны» и все они имеют одинаковые права на существование.

Если бы ученые-буддологи, провозгласившие множественность «буддизмов» и «махаяны», владели живой традицией буддизма, то понимали бы, что принятое в индо-тибетской традиции буддизма определение²⁰³ феномена махаяны как аутентичного Учения Будды основано на философском рационализме, совместимом с критериями научности. Но это при условии, что носители академической учености являются людьми с открытым умом. И тогда подобно немногим великим буддологам, изнутри знакомым с буддийской философией и духовностью, они перешли бы от простого описания «буддизмов» или изложения субъективных интерпретаций буддийской философии и практики к объяснению универсальной внутренней системы Учения Будды на языке, понятном людям XXI в., с определенной пользой для них.

Обоснование аутентичности махаяны содержится в общем учении Будды о четырех благородных истинах, презентация которого в виде пяти путей бодхисаттвы имплицитно присутствует в глубинном учении праджняпарамиты. То, что имеется строгое соответствие между глубинным и обширным учением Будды, было раскрыто Чандракирти, и это объясняется в устной тибетской традиции и в тибетской комментаторской литературе [см.: Dalai Lama 2002; Сутра сердца 2006].

Если бы ученые принимали во внимание «внутреннюю» позицию тибетского буддизма, тогда разнообразие вторичных моментов, таких как форма и цвет монашеских одеяний или даже ритуально-обрядовая сторона и тому подобные вещи, связанные с местным оформлением буддийской традиции, не стало бы основанием для утверждения о множественности феномена махаяны. Вторичные характеристики буддийской традиции, обретенные при распространении буддизма за пределами Индии, не препятствовали бы постижению того, что существует первичный феномен аутентичной махаяны, происходящей от Будды, систематически объясненной в индийской традиции Наланды и продолженной в Тибете.

²⁰³ Речь идет не о формальной дефиниции, а о содержательном определении махаяны как феномена, возникшего и существующего взаимозависимым способом – в зависимости от ряда факторов: подлинной трансмиссии от Будды, непрерывной линии преемственности учителей и учеников, критериев аутентичности («четыре авторитета», «четыре опоры», «четыре фактора»), типа Прибежища и т. д.

Однако Вильямс и другие западные авторы правы в том, что различие между хинаяной и махаяной пролегает не в области свода монашеских правил. В Древней Индии, несмотря на множество версий *винаи*, не было махаянской винаи²⁰⁴. Не было чисто махаянских монастырей. Даже в Наланде, как известно из записок Сюаньцзана, И Цзина, ‘*Истории буддизма*’ Таранатхи и других исторических источников, во времена Нагарджуны большинство монахов были хинаянистами. И Цзин писал в VII в.:

«Те и другие (хинаянисты и махаянисты. – И. У.) принимают одну и ту же дисциплину (виная), общим для них является запрет на пять скандх (‘групп нарушений’) и практика четырех благородных истин. Тех, кто почитает бодхисаттв и читает махаянские сутры, называют махаянистами, в то время как тех, кто не делает этого, называют хинаянистами» [цит. по: Walser, 2005, p. 268].

Таранатха повествует, что в Наланде Нагарджуна был принят всеми сектами в качестве лидера, хотя большинство монахов были шраваками, которым, как говорят, он принес великую пользу, изгнав около восьми тысяч монахов, не соблюдавших винаю [Дараната 1969, с. 125]. Уже этот факт сам по себе говорит о том, что махаянская традиция Наланды не была сектантской: она не исключала хиаяну и не была противоположным ей направлением, а опиралась на нее. Но она не имела своим основанием какую-то конкретную хиаянскую школу, и в этом я согласна с Вильямсом [Williams 2008, p. 16]. Кодекс монашеской дисциплины так же строго, как хиаянистами, соблюдался и махаянистами.

Для того чтобы постичь различие между хиаяной и махаяной, нужно учесть, что это различие пролегает, главным образом, в философии, а также в системе медитации, которая строится в зависимости от философского воззрения. Более глубокая философия махаяны имеет практическим следствием преимущества в соте-риологии. Роль Нагарджуны велика, главным образом, потому, что он объяснил: именно мадхьямака как философское воззрение дает в руки практикующего буддиста самые совершенные средства достижения соте-риологической цели – не только освобождения от несвободного циклического бытия, именуемого сансарой, но и высшего просветления – состояния Будды. Он изложил *срединный путь* махаяны, а Чандракирти в своем комментарии к коренному тексту Нагарджуны помог сделать нагарджуновскую презентацию срединного воззрения о пустоте в качестве пяти путей махаяны более доступной для понимания буддистов последующих времен [Чандракирти 2001, 2004; Candrakīrti 2003, 2007].

Итак, западные исследователи ранних махаянских текстов правы, когда говорят, что махаяна возникла в рамках немахаянских направлений. И это более пра-

²⁰⁴ Вильямс упоминает об имевшей место в Японии попытке заменить махаянской винаей монашеский кодекс хиаянских буддийских сект. В частности, такая попытка была связана с именем Сайчо (767–822), который попытался учредить монастырский кодекс, основанный на 58 предписаниях бодхисаттвы, сформулированных в ‘*Фанванг-цзин*’ (‘*Сутра сети Брахмы*’) – тексте, вероятно, сочиненном в Китае около середины V в. [Williams 2008, p. 268].

вильное представление, нежели противопоставление некоторыми исследователями, в частности Р. Рэем, махаяны хинаяне и версия о происхождении махаяны как альтернативы и противоположности хинаяны [Ray 1994]. Вместе с тем западная буддология, отвергая саму возможность того, что Будда и был источником махаяны, испытывает трудности в объяснении ее происхождения. Тем более что материальные свидетельства существования махаянского буддизма отсутствуют в Древней Индии вплоть до V–VI вв. Сам термин «махаяна» и самоидентификация махаяны как махаяны отсутствует в ранних махаянских сутрах²⁰⁵. Все это приводит Поля Вильямса к необходимости сделать вывод, что до V–VI вв. в Индии не было махаяны, либо она была в упадке [Williams 2008, p. 7]. По крайней мере, верно, по его мнению, что в течение нескольких веков она оставалась предметом интереса и заботы небольшого числа монахов и монахинь. Но дело в том, что сам Будда, судя по таким ранним махаянским сутрам, как *‘Пратьютпанна-сутра’*, предсказывал, что после его ухода наступят времена, когда только несколько монахов будут верить в нее и другие махаянские сутры. Во времена Нагарджуны в Наланде махаянистов было гораздо меньше, чем хинаянистов [см.: Taranatha 1970; Loizzo; Дараната 1869].

Таким образом, отсутствие материальных свидетельств наличия махаяны до V–VI вв. не говорит о том, что махаяны вообще не было, или о том, какова была численность ее адептов. На самой индийской земле было найдено всего несколько махаянских сутр или фрагментов сутр, хотя в Непале они на протяжении веков снова и снова копировались и распространялись, а также все больше и больше махаянских текстов обнаруживается с территории Пакистана, Афганистана и Центральной Азии [Williams 2008, p. 274]. Возможно, прав Поль Харрисон, полагая, что климатические условия в долине Ганга не были идеальными для сохранения древних рукописей. Но едва ли можно согласиться с ним в том, что, поскольку есть много махаянских сутр, сочиненных в Центральной Азии и Китае, возможно, популяризация махаяны была феноменом, внешним для Индии. Хотя, бесспорно, были причины, по которым буддизм махаяны был привлекательным для других культур [Harrison 1990].

На наш взгляд, совершенно прав Дэвид Сейфорт Руегг в том, что отсутствие или малочисленность сохранившихся ранних памятников махаяны в Индии вовсе не говорит об отсутствии махаяны. Он пишет:

«Ранняя махаяна не являлась вообще учрежденной как организованное институциональное целое и не имела конституированного социорелигиозного порядка, отличного от сект шравакаяны, основанных на палийском каноне [т.е. немахаянского буддизма], которые лучше представлены в эпиграфике этого раннего периода. Соответственно, отсутствие большого числа надписей донаторов, упоминающих махаяну или махаянистов, является, возможно, именно тем, чего следовало бы ожидать в этих обстоятельствах...» [Ruegg 2004, p. 16].

²⁰⁵ Самое раннее употребление термина «махаяна» в индийской эпиграфике датируется VI в. н.э., хотя другие термины, относящиеся к махаянским монахам и мирянам – последователям махаяны, употребляются с IV в. н. э. [Shoppen 2005].

Согласно тибетской традиции, махаянские учения ко времени появления Нагарджуны были почти исчезнувшими. В эпоху Нагарджуны они были не вновь сочиненными, а открытыми заново. Тем более значимой была роль Нагарджуны в восстановлении и укреплении махаяны. И эта роль заключается, главным образом, в объяснении смысла сутр праджняпарамиты и обосновании мадхьямаки как буддийской философии, свободной от крайностей нигилизма и субстанциализма.

Глубина философской теории имеет решающее значение в разграничении хинаяны и махаяны. В этом отношении моя позиция совершенно расходится с позицией Вильямса, который считает, что «для буддизма доктринальные различия, может быть, не всегда являются настолько же серьезной вещью, как в религиях, где спасение основано, главным образом, на вере в определенные учения и догмы» [Williams 2008, p. 12]. Как раз в буддизме глубина понимания философской теории имеет решающее значение для целей сотериологии и определения масштаба духовной практики. Учитывая принятый в индо-тибетской традиции принцип четырех опор (*чатухпратисарана*) как критерий аутентичности буддийских учений, мы можем утверждать, что, по сути, не так уж важны конкретные детали биографии Нагарджуны как исторической личности²⁰⁶, но принципиальное значение имеет изложенная им философия – мадхьямака, воззрение школы мадхьямика. Это – передаваемое до сих пор в устной тибетской традиции срединное воззрение пустоты и доктрина зависимого возникновения, и тексты, им написанные и ставшие предметом последующего изучения, комментирования и медитации. Однако их подлинный источник – это Будда. И заслуга Нагарджуны как раз в том, что он объяснил глубочайший смысл философии, проповеданной Буддой.

Если принимать во внимание историю буддизма, представленную традицией Наланды и тибетцами, то, несомненно, сам Будда был источником махаяны. Если бы не Будда был источником махаяны, то тогда прав Поль Вильямс с его идеей существования множественной махаяны, и правы те, кто считает, что есть много буддизмов. Но дело в том, что релятивизация махаяны релятивизирует и весь буддизм: на таком же логическом основании можно утверждать, что существует множество хинаян. Ведь хинаянские сутры тоже не есть прямая запись проповедей Будды, а запись по пересказам учеников Будды, сделанная спустя несколько веков после ухода Будды.

Если релятивизация буддизма делается на том основании, что буддийское учение адаптируется применительно к особенностям менталитета, культуры и типологии людей, то, получается, сколько типов людей и культур, столько и буддизмов? Нет, по моему глубокому убеждению, это не так. Правда, Будда всегда давал проповедь с учетом особенностей восприятия слушателей и уровня их ментального и духовного развития. Будда применял *искусные уловки*, однако было бы абсурдом

²⁰⁶ Для понимания внутренней логики истории буддизма важна не столько «реальная» биография человека Нагарджуны, сколько его агиография – история духовного движения на пути просветления и вклад в буддийскую традицию. Поэтому в тибетской традиции биографии буддийских мастеров пишутся именно в жанре духовной биографии «намтар» (*mam-thar*).

полагать, что в зависимости от индивидуальных особенностей людей и культур существует много «буддизмов». Логика, по которой западные буддологи полагают, что махаяна не происходит от Будды, а была сочинена монахами позже, когда наступил кризис буддизма, по сути, та же самая: поскольку нужны разнообразные уловки, то существует множество «буддизмов».

С точки зрения рассмотрения буддизма как множества «буддизмов» трудно объяснить, каким образом и почему произошло «доктринальное расширение» буддизма. Попытки объяснения происхождения махаяны и исследования в области ранней махаяны западными буддологами, не принимающими в расчет тибетские источники, развиваются в двух противоположных направлениях: это «doctrinal studies» (исследования доктрины) и «social/cultural studies» (социокультурные исследования). Поиск такой методологии изучения буддийских философских текстов, при которой не исключались бы ни философия, ни социальная ситуация, это, как подчеркивает профессор Колумбийского университета Дж. Валзер, представляет для современной западной буддологии серьезную задачу [Walzer 2005]. Вильямс признает: «В современном состоянии наших знаний о происхождении и развитии махаяны трудно дать полностью удовлетворительное объяснение того, как состоялось это расширение...»²⁰⁷ [Williams 2008, p. 26]. Хотя это очевидно – то, что махаяна есть в сравнении с хинаяной «расширенный буддизм», и этот признак махаяны Вильямс признает, как признает в качестве «доктринального фактора» то, что центральное место в махаяне занимает бодхисаттва и его (ее) деятельность по достижению совершенного состояния Будды. Пытаясь все же объяснить факторы «расширения» буддизма, помимо социоэкономических соображений Вильямс приводит также данные из предмахаянской литературы о растущем значении образа Будды и идеи о том, что смерть Будды была лишь видимостью, и предполагает: «В социологическом плане могло быть так, что изменяющийся статус Будды был связан с растущей социализацией буддизма, его органическим слиянием с обществом, которое первоначально им отвергалось и в отношении которого он соблюдал дистанцию» [Ibid., p. 27].

Объяснение возникновения и развития махаянской доктрины как отражения в буддийской мысли социоэкономических факторов и социальных событий – это историко-материалистическая интерпретация, которая мало кого может сегодня удовлетворить. Тем более что в ней «внутренняя», свойственная самой буддийской традиции логика объяснения истоков и доктринальных основ махаяны не принимается во внимание.

На Западе в последнее время стали популярными версии о том, что, по крайней мере, частично махаянские сутры по своему происхождению явились отражением традиции лесных отшельников, – обобщенно их стали называть «лесной гипотезой» вслед за представившим ее П. Харрисоном. По словам Харрисона, махаяна «была результатом деятельности строгих аскетов, членов проживающего в ле-

²⁰⁷ Вильямс считает, что был «один релевантный фактор» происхождения махаяны – социоэкономическая потребность буддистов в поддержке со стороны мирян в ходе соперничества с другими группами индийского общества [Williams 2008, p. 26].

сах (aranyavasin) крыла буддистского сообщества» [Harrison 2003]. Эта традиция, как пытается доказать Реджинальд Рэй, выдвинувший данную теорию отдельно от Харрисона, изначально была немонастырской, независимой от монастырей и антагонистичной институту монашества [Ray 1994, p. 407]. Лесные отшельники, по мнению Рэя, и были *бодхисаттвами*, о которых говорят тексты, и они противопоставлялись монахам – *бхикшу*. Примерно этой же точки зрения придерживается Грегори Шоппен, выдвинувший тезис, что махаяна была по происхождению движением буддийского меньшинства, своего рода ересью в монастырях [Shorpen 2005]. Дж. Валзер видит главную заслугу Нагарджуны не в том, что он был философом, основавшим мадхьямику, а в том, что как махаянист он попытался придать махаянским текстам легальный статус, позволявший им войти в наследие, подлежащее сохранению, публикации и т. д. [Walzer 2005].

Другая ведущая концепция последних десятилетий, обобщенная в фундаментальном исследовании Вилльямса как уже упоминавшаяся идея «множественности махаяны», выросла из тезиса Шоппена о том, что махаяна возникла не как отдельное движение или секта, а как множество групп махаяны, каждая из которых была связана со специфической сутрой и соответствующим культом. Она получила признание других авторитетных исследователей ранней махаяны (Боучер, Харрисон, Накамура, Рэй, Силк и др.), в частности Дж. Наттьер считает не подлежащим сомнению, что «сообщества, которые сформировались вокруг [сутр махаяны], были множественными, поскольку, как справедливо утверждает Шоппен, “каждый текст занял место в центре своего собственного культа”» [Nattier 2003]. Но если проследить истоки этой концепции, увидим, что она возникла из исследования Шоппеном китайской махаяны, для которой как раз были характерны культ древних текстов и опора на избранные сутры. Наблюдение Шоппена о «множественных группах махаяны», сделанное на китайском материале, нельзя экстраполировать на индийскую историю махаяны и тем более генерализировать в качестве ведущей концепции, объясняющей происхождение махаяны. Следует согласиться с теми учеными, в частности Д. Древисом, которые критикуют аргументы сторонников «множественной махаяны», справедливо указывая на отсутствие текстуальных или археологических свидетельств создания махаянистам сообществ, отдельных от основных монашеских групп, а также на неправомерность вывода о «множественности махаяны» из факта доктринального и философского разнообразия сутр махаяны [Drewes 2010a].

Д. Древис прав, делая вывод, что попытки западных буддологов объяснить генезис махаяны обернулись лишь отрицательными результатами: махаяна не была отдельной от хинаяны сектой, она не сводима к культу бодхисаттв, не была создана мирянами, не являлась ответвлением махасангики, не представляла собой единое религиозное движение [Drewes 2010a]. Но вопрос о том, чем же была все-таки махаяна в своем генезисе, так и остается не решенным академической буддологией.

Характерные для носителей сугубо «внешней» парадигмы попытки противопоставления буддизма мирян буддизму монахов, пути бодхисаттв – архатству шра-

ваков и пратьекабудд, философии – медитации, отшельничества – монастырской учености проистекают из непонимания внутренней целостности буддизма, а также того, что источником всех буддийских учений был Будда Шакьямуни²⁰⁸.

Даже без помощи тибетских наставников можно обнаружить, что многие махаянские сутры кажутся вполне согласующимися с монастырской жизнью. Дж. Валзер в качестве примера приводит ‘*Ратнараши-сутру*’, судя по содержанию которой, махаяна является традицией и монастырской, и отшельнической. Причем монахи, являвшиеся лесными отшельниками, в то же время имели позиции в монастырях²⁰⁹. Критическая позиция в отношении преувеличения некоторыми учеными противоположности между монашеством и медитацией в отшельничестве звучит и со стороны других ученых [Nattier 2003a, p. 93–96; Harrison 2003, p. 129–130]²¹⁰.

Несмотря на неприятие ряда положений П. Вильямса в вопросе о происхождении махаяны, прежде всего положения о «множественности махаян», отмечу, что внимания заслуживают некоторые другие его выводы принципиального характера. Так, он обнаружил, что ни протомахаянские сутры²¹¹, ни махаянские сутры не настроены оппозиционно по отношению к хинаяне, а оппозиция имеет место только по отношению к тем хинаянистам, кто отрицает аутентичность махаяны [Williams 2008, p. 29]. Также важен его вывод о том, что на протяжении нескольких веков махаяна развивалась не как особая институциональная группа, идентифицировавшая себя отдельно от хинаяны, а в главном русле буддизма [Ibid., p. 30]. Действительно, доктринальная самоидентификация махаяны как махаяны была отнюдь не простым делом, ибо связана с осмыслением того, что есть вообще Учение Будды, кто есть Будда, что есть Дхарма и Сангха как объекты Прибежища и что делает буддизм буддизмом. Это вопросы, для самих буддистов никогда не являвшиеся самоочевидными. Тем более они трудны для понимания исследователей, не являющихся буддистами.

П. Вильямс, основываясь на ранней махаянской ‘*Распрапаналапариприччиха-сутре*’, существующей в обширной и краткой версиях, высказывает гипотезу, что первоначальный смысл понятия «махаяна» не подразумевал ее контраста с хинаяной как таковой. Он не означал также противоречия между бодхисаттвояной и шравакаяной, а означал путь тех серьезных буддийских практиков, кто стремится к достижению действительной цели буддизма, как ее проповедовал сам Будда. То есть путь блага, добродетели, монашества. Это была «идея возврата к подлинному буддизму Будды». «Махаяна была просто честным, истинным буддизмом...» [Ibid.,

²⁰⁸ Он же в форме Будды Ваджрадхары давал учения тантры, согласно объяснению Его Святейшества Далай-ламы XIV, досточтимого Геше Тинлея и других тибетских лам.

²⁰⁹ Эта древняя традиция до сих пор сохраняется тибетцами.

²¹⁰ П. Харрисон придает также большое значение в «борьбе за место и выживание в конкурентной среде» махаянским особым силам, обретаемым с помощью медитации [Harrison 1995, p. 66].

²¹¹ Вильямс считает очень важной для исследования происхождения махаянских сутр протомахаянскую ‘*Аджитасена-сутру*’, которая отсутствует в китайском и тибетском переводах. Ее санскритский текст был обнаружен внутри кургана близ Гильгита (территория нынешнего Афганистана) [Williams 2008, p. 29].

р. 32]. То, что подлинный буддизм Будды стал идентифицироваться с путем бодхисаттв, отличающимся от пути архатства, могло, по мысли Вилльямса, произойти на последующей стадии. Тогда же стал превозноситься аскетический идеал отшельничества и медитации [Williams 2008, p. 35].

Однако '*Угранриччха-сутра*'²¹² разъясняет, что путь бодхисаттв – это Высшая Колесница на пути к состоянию Будды, она подходит не всем «хорошим буддистам», а только буддийской *элите* – тем, кто готов ради этого в течение многих и многих воплощений совершенствоваться в собраниях мудрости и заслуг. В этой же сутре говорится, что в монастырях имеются как бодхисаттвы, так и монахи, следующие пути архатства, причем последние составляют большинство. Более того, среди членов монастырей упоминаются аскеты-отшельники (*дхутагуна*), которые, строго говоря, не проживали в монастыре, но числились при нем [Nattier 2003]²¹³. Отшельники, как упоминают '*Угранриччха-сутра*' [Ibid., p. 290, 294–295] и '*Патнараши-сутра*' [Silk 1994, p. 346], в действительности нуждались в поддержке мирян, они могли приходить в селения за подаянием и находились под контролем своего монастыря. Правда, в других сутрах упоминаются случаи и более строгого отшельничества, когда медитаторы не считали возможным даже ходить за подаянием и все свое время посвящали интенсивной медитации. Однако впадение в крайность аскезы отшельничества может быть опасным, как предупреждает '*Сарвадхармаправриттинирдеша-сутра*'. П. Вилльямс обращает внимание на эту малоизвестную махаянскую сутру, обнаруженную сравнительно недавно среди открытых в Афганистане фрагментов некогда потерянных санскритских текстов²¹⁴. Хотя она не относится к ранним сутрам махаяны, но интересна тем, что в ней содержится критика не противников махаяны, а тех махаянистов, которые, с точки зрения сутры, лишь назывались махаянистами, но на самом деле неправильно понимали суть махаяны и не стремились ее практиковать. Вообще, по мнению Вилльямса, критика одними группами махаянистов других групп махаянистов

²¹² О значении этой сутры в истории махаяны см.: [Nattier 2003].

²¹³ Харрисон [Harrison 2003, p. 132] пишет, что строгая изоляция отшельников в лесу была редкостью, на самом деле они стремились селиться группами. Это мнение находит подтверждение в '*Сарвадхармаправриттинирдеша-сутре*'. Харрисон подчеркивает, что в действительности 'лес' или 'дикая местность' могли находиться на не столь уж и отдаленном расстоянии от монастыря или селения [Ibid.]. Подобно тому, как парамита даяния, согласно разъяснению Шантидевы, означает не столько физическое даяние, сколько состояние ума – готовность даяния, так и 'лес' со временем становится скорее состоянием ума, а не физического уединения. В тибетско-монгольской традиции была распространена практика отшельничества в строгом уединении как в горах, так и в небольших ритодных поселках, расположенных неподалеку от монастырей. Были бодхисаттвы, практиковавшие 'уединение', живя в гуще общественной жизни.

²¹⁴ По всей видимости, это были тексты из библиотеки махасамгиков. Эти фрагменты из Афганистана находятся сейчас в Осло вместе с махаянскими сутрами, известными как '*Scøen Collection*' [Williams 2008, p. 37].

имела места с самого раннего периода²¹⁵, и этот факт он рассматривает как подтверждение правоты своей и Силка относительно множественности феномена «махаяна» и спорности того, что такое махаяна [Williams 2008, p. 37].

Резко возражая в целом против этой концепции Вилльямса и Силка, я могу согласиться с тем, что содержащийся в '*Сарвадхармаправриттинирдеша-сутре*' критицизм по отношению к медитирующим в отшельничестве махаянистам действительно заслуживает внимания. Но не по той причине, по какой она заинтересовала Вилльямса. Для него она служит аргументом в пользу неоднозначности махаяны и ее «плюрализма». В действительности данная сутра разъясняет реально существующую опасность интенсивной медитации отшельников, избегающих даже визитов в селения из опасения загрязнить свою чистую нравственность. Такой медитатор может не только упускать подлинное значение сострадания, но также ошибаться в понимании центральной махаянской философии – теории пустоты. Сутра содержит имплицитное наставление о том, что мудрость постижения пустоты и великое сострадание служат для махаянского практика двумя «крыльями», с помощью которых он может не только пересечь океан сансары, но и поднять за собой других. В тибетской устной и письменной традиции принято подробно объяснять необходимость этого двуединства, а также зависимость успеха созерцательной практики от развития чистой этики бодхисаттв, в которой акцент делается на любви и сострадании ко всем живым существам, а не на аскетической нравственности самоограничения медитатора от любых контактов.

Индо-тибетская система презентации Учения Будды, восходящая к традиции Наланды, далека от того, чтобы изображать Учение Будды как некую монолитную доктрину. Более того, она основана на осознании того, что есть несколько уровней презентации Учения. Она представляет все теории и практики, хинаянские и махаянские, сутраянские и ваджраянские, как единую систему, в которой все элементы определенным образом, на разных уровнях связаны друг с другом. Это многоуровневая последовательная система духовной эволюции, имеющая под собой теоретическое основание в виде иерархии философских смыслов. Нагарджуна помог своим индо-тибетским преемникам понять принцип упорядочения этой иерархической системы и в ее контексте осознать махаяну как махаяну, а также *срединный путь* в ее рамках.

Поль Вилльямс, говоря о множественной махаяне («махаянах»), ссылается на слова Будды из '*Махапаринирвана-сутры*' (версия сарвастивады), сказанные Ананде:

«С самого начала, Ананда, я учил тебя, любые вещи, – вызывающие восхищение и желание, радость и удовольствие, – все они подвержены разделению и разрушению, дезинтеграции и распаду. Итак, Ананда, теперь или после моей кончины все вы должны оставаться как остров для себя самих, как защита для себя самих, с *Дхармой* как вашим островом и

²¹⁵ Например, в довольно ранней махаянской '*Майтреясимханада-сутре*' упоминается одна группа бодхисаттв, которая критикует другую группу как бодхисаттв-притворщиков, заинтересованных лишь в реликвиях как способах добывания средств существования [Schoppen 2005, ch. 3].

Дхармой как вашей защитой, не озабоченные другими островами и другими защитами. Если ты спрашиваешь о причине этого, тогда знай, что теперь или после моей кончины любовью остается островом для самого себя, защитой для самого себя, с *Дхармой* как своим островом и *Дхармой* как своей защитой, не озабочивая себя самих другими островами и другими защитами, такими являются выдающиеся из моих вопрошающих учеников»²¹⁶.

Эти слова Вилльямс трактует в том смысле, что Будда «не думал о своем учении как массивной монолитной догматической структуре, а предпочитал относительную свободу для каждого ученика или ученицы идти своим путем в рамках Дхармы» [Williams 2008, p.13]. Но дело в том, что, во-первых, эти слова приведены из хинаянской версии '*Махапаринирвана-сутры*', то есть предназначены для учеников-шраваков или пратьекабудд, а не для бодхисаттв. Но даже для хинаянских практиков эти слова вовсе не означают наказа отказаться от заботы о благе других. Скорее это призыв однонаправленно полагаться на «остров» в «океане» сансары – Дхарму Будды, а не искать прибежища в других учениях. Во-вторых, Будда преподавал ученикам Дхарму, которая должна стать их внутренним Учителем. Поэтому он и не назвал никого, кто заменил бы его как наставника. Но, главное, Дхарма и есть, собственно, защита и «остров» спасения в океане сансары. В тибетской устной традиции и в текстах всегда подчеркивается, что из Трех Драгоценностей главный объект Прибежища – это Дхарма, причем Дхарма, обретенная в потоке собственного ума. Приведенные Вилльямсом слова Будды вовсе не сводятся к хинаянскому смыслу и не означают «относительной свободы» учеников в их духовной практике. Напротив, в них звучит призыв концентрироваться на Дхарме, преподанной Буддой.

Как уже говорилось, абсолютная Дхарма-драгоценность – это истина пресечения, полное отсутствие омрачений в потоке собственного сознания. Относительная Дхарма – это Слово Будды, с помощью которого практик устраняет собственные омрачения. На пути сутраяны устранение омрачений – это длительный процесс, на пути ваджраяны достигается ускорение за счет ее специфического метода и одновременного функционирования метода и мудрости в одном и том же уме.

Одно из главных отличий Дхармы махаяны от Дхармы хинаяны заключается в том, что махаяна в теории пустоты признает оба вида *бессамостности* – бессамостность личности и бессамостность феноменов и благодаря совершенному отрицанию самобытия дает медитирующему способность устранить оба вида ментальных загрязнений – клеши и завесы к всеведению. Таким образом, достигается более высокая, чем в хинаяне, сотериологическая цель – состояние Будды, тогда как хинаянские архаты достигают ограниченной формы нирваны, которая является своего рода тупиком на пути просветления или временной остановкой, отдыхом для тех, кто не был готов сразу приступить к практикам махаяны. Так объясняется в '*Лотосовой сутре*' [Лотосовая сутра 1998].

Западные ученые, как можно заметить из знакомства с современными исследованиями, касающимися происхождения махаяны, испытывают большие трудно-

²¹⁶ Вилльямс приводит цитату по книге Снеллгроу [Snellgrove 1973, p. 401–402; Williams 2008, p. 13].

сти с объяснением источника махаянских сутр еще по одной причине: они исходят из того, что ко времени их появления «исторический» Будда и его непосредственные ученики уже давно умерли, следовательно, не могли быть их проповедниками. Помимо упомянутых выше попыток объяснения происхождения махаяны социальными и экономическими факторами, такими как «борьба» мирян за равные религиозные права с монахами или кризис раннего буддизма, заметное место среди западных концепций занимают, как уже было сказано, теории об особой роли лесных отшельников. П. Харрисон поддерживает ту точку зрения, что, по крайней мере, часть махаянских сутр могла быть написана монахами, занимавшимися медитацией в лесном отшельничестве. В сравнительно недавней публикации П. Харрисона изложена позиция, что источником махаянских сутр могло быть визионерство лесных отшельников, имевших видения Будд, божеств, чистых земель и т.д., и что махаянские сутры следует принимать вместе с их медитативным контекстом [Harrison 2003, p. 117–122]. В контексте интенсивной медитативной трансформации реальности для него становится рационально объяснимым содержание, например, таких текстов, как ‘*Сарвапуньясамуччаясамадхи-сутра*’. В ней говорится о бодхисаттвах, открывающих «сокровища Дхармы» в горах, пещерах, деревьях, а также о «бесчисленных Дхарма-учениях, пришедших в их руки в книжной форме» [Ibid., p. 125].²¹⁷

Харрисон подчеркивает, что даже в немахаянских канонах содержатся такие учения, проповеданные божествами во время медитативного транса или в других особых обстоятельствах, и они считаются для махаянистов аутентичным ‘*Словом Будды*’. В отличие от хинаяны, как он пишет, в махаяне придается очень большое значение медитации и снам как источнику откровения. Конечно, Харрисон не считает, что в реальности учения махаянских сутр были получены как откровения высших существ. Просто «конвергенция медитации и текстуальной трансмиссии в условиях лесного отшельничества стимулировала у буддийских практиков, – по его мнению, творческий взрыв как результат технологического развития...» [Ibid., p. 142]. То есть, по Харрисону получается, что устная трансмиссия старых учений благодаря медитациям и сновидениям трансформировалась в новые сутры и новый вид буддизма. Медитация и состояния сновидения не являются в его строгом понимании источниками махаяны. По мысли Харрисона, это скорее технологические средства, благодаря которым на основе Учения, проповеданного Буддой, авторы махаянских сутр оказались способны написать новые тексты. С этой точки зрения ученые считают правомерным говорить о Нагарджуне и Асанге, а также их учениках и последователях как создателях махаянского буддизма, основателях философии школ йогачара и мадхьямика.

С «внутренней» же, индо-тибетской точки зрения, они считаются основоположниками махаянской традиции и авторами соответствующих текстов, но излагают в них учения Будды, а не собственные философские воззрения. Они не являются авторами собственных философских учений, подобно западным философам.

²¹⁷ Харрисон подчеркивает здесь связь с тибетской традицией «скрытых сокровищ» (gter-ma).

Итак, западные исследователи происхождения махаяны допускают, что часть махаянских сутр могла быть написана в хинаянских монастырях, на основе устной трансмиссии, восходящей к «историческому» Будде. Часть из них могла иметь сверхъестественные источники, такие как визионерство в состоянии медитации или сновидения. Некоторые сутры, по их мнению, могли быть авторскими трудами. Не спорим, действительно, конкретное происхождение махаянских сутр было разнообразным. И проблема их аутентичности стояла в Древней Индии самым серьезным образом. Поэтому так велика роль 17 ученых Наланды и их тибетских последователей в обосновании аутентичности махаяны и внутреннего единства буддизма. Для представителей тхеравады и большинства западных исследователей происхождение махаяны представляется проблемой, которая до сих пор не получила удовлетворительного решения, главным образом, из-за того, что она, во-первых, сводится, как правило, к вопросу о происхождении махаянских сутр и при этом игнорируется либо недооценивается значение устной трансмиссии обоих видов Дхармы – теоретической и реализованной; во-вторых, они не придают должного значения индийским и тибетским комментариям, в которых объясняется происхождение махаяны; в-третьих, факты истории буддизма рассматриваются в перспективе ограниченного типа рационализма, сужающего пространственно-временные категории и объяснительный инструментарий до обыденных представлений о реальности.

В последние два десятилетия происходит встречное движение буддизма и современной науки, которое не может не изменить парадигму научной буддологии [см.: Базаров 2012; Урбанаева 2012в; Урбанаева 2011]. Эти научные трансформации, будем надеяться, позволят буддологам развить более широкий взгляд на происхождение махаяны и сущность Учения Будды, сближающий академическую науку с буддийской ученостью – индо-тибетским рационалистическим способом обоснования и презентации Учения Будды.

2.3. Роль ученых Наланды в утверждении махаяны как подлинного учения Будды

2.3.1. Значение духовной биографии Арья Нагарджуны для понимания особенностей становления глубинной линии махаяны

Нагарджуна (Klu grub), согласно его биографии, составленной в IV–V вв. и дошедшей в китайском переводе Кумарадживы, родился в браминской семье, прошел полный курс брахманского образования и позднее стал буддистом. Его деятельность, по Кумарадживе, протекала в основном на юге Индии, по Сюаньцзану – в северо-восточной Индии.

Согласно одной из версий, которая приводится во многих справочных изданиях, он жил между 150–250 гг. На основе *‘Истории буддизма’* Будона распространено также мнение, что он появился через 400 лет после паринирваны Будды [Будон 1999, с. 209]. Правда, в одном наиболее древнем китайском комментарии на

‘Муламадхьямика-шастру’ говорится, что Нагарджуна начал опровергать шраваков через 500 лет после ухода Будды [Дараната 1869, с. 80].

Алекс Вайман, буддолог, знающий «изнутри» буддийскую традицию, считает, что Нагарджуна жил свыше 90 лет, в период примерно 105–202 гг. [Wayman 1997, p. 60]. По мнению нагарджуноведа Амалии Пеццали, Нагарджуна жил во второй половине III в. [Pezzali 1986, p. 502], а через 50 лет после него творил «второй» Нагарджуна, философ-мадхьямик, автор ‘*Махапраджняпарамита-упадешы*’. То и другое мнение являются, с точки зрения В.П. Андросова, главного российского специалиста по Нагарджуне и его наследию, «только предположениями». Сам он считает несомненным, что «Нагарджуна был, и жил он, скорее всего, во II – начале III в.» [Андросов 2000, с. 34].

Тибетские источники расходятся в датировании его рождения. Таранатха сообщает две датировки. Согласно одной, Нагарджуна жил без семидесяти одного года шестьсот лет. Из них двести лет он должен был прожить в Магадхе (yul-dbus), двести – на юге и сто двадцать девять лет – в Шри-Парвате. По другой – он не дожил до шестисот лет двадцать девять лет. Из них в Шри-Парвате он прожил сто семьдесят один год, а остальные периоды совпадают с первой датировкой [Tarantatha, 1970, p. 110].

Как сообщает ‘*Драгоценная гирлянда истории буддизма*’ (Chos-‘byung-zin-bris-nog-bu ‘phreng-ba), составленная тибетскими историками²¹⁸, есть версия, по которой Нагарджуна родился в 482 г. до н. э. Имеется также версия о том, что он родился в 212 г. до н. э. Есть махаянские тексты, в которых говорится, что Нагарджуна родился через 1200 лет после смерти Будды [IBP 2005, p. 126]. В некоторых его агиографиях утверждается, что он жил шестьсот лет. Буддологи, считая это мифом, полагают, что с основателем традиции Наланды идентифицируют другого Нагарджуну, автора текстов мадхьямики, а также тантрических текстов. Словом, имеются очень сильные расхождения в датировке его рождения и возникновения школы мадхьямика, основателем которой он считается.

Некоторые исследователи даже полагают, что тексты, приписываемые Нагарджуне, были написаны разными личностями. Однако сколько исторических персон по имени Нагарджуна было, ученые установить не в состоянии. Наиболее вероятным в научных исследованиях последнего времени считается, что философ Нагарджуна жил в первых веках нашей эры [Ruegg 2010, p. 16; Mabbett 1998, p. 332]. Сто шестнадцать различных сочинений, которые числятся в тибетском каноне под авторством Нагарджуны, ученые считают «приписанными» ему, ибо сомневаются в том, что их написал один и тот же мыслитель. На вопрос о том, где

²¹⁸ Этот текст был издан в Дхарамсале в 1970 г. в английском переводе, выполненном Лобсангом Норбу Сонавой под названием ‘*Indian Buddhist Pandits*’ [IBP 2005] и соответствующем, за небольшими исключениями, второму тому тибетского текста ‘Chos ‘byung zin bris nog bu ‘phreng-ba’. Лобсанг Норбу Цонава добавил к переводу списки трудов, написанных индийскими пандита, чьи биографии изложены здесь. Библиография составлена на основе каталогов пекинского и дергеского изданий Кангьюра и Тэнгьюра.

они были написаны, у буддологов тоже нет однозначного мнения [Walser 2005, p. 67; Westerhoff 2009, p. 4–5]. Правда, исследование Джозефа Вальзера позволяет ему предположить, что текст *‘Ратнавали’* был написан примерно между 170 и 200 гг. н. э. поблизости от сегодняшнего местечка Амаравати [Walser 2005, p. 61].

Э. Ламотт считал, что индийский автор, возможно, второй Нагарджуна, живший на северо-западе Индии позже, чем автор *‘Муламадхьямакакарика’*, изначально обученный сарвастивадинской абхидхарме, написал энциклопедический комментарий к обширной *‘Праджняпарамита-сутре’*, традиционно приписываемый Нагарджуне. Он был переведен на китайский язык Кумарадживой в начале V в. и известен на китайском языке под названием *‘Та-чин-ту-лун’*. Это мнение Ламотта основывалось отчасти на том факте, что и *‘Чатухиатака’* Арьядевы (170–270) и *‘Праджняпарамитастотра’* Рахулабхадры (200–300) цитируются в *‘Та-чин-ту-лун’*. Ламотт полагал, что это произведение, в котором есть ссылки на тридцать махаянских сутр, не может быть приписано Нагарджуне I, и считал его подлинным началом «буддизма мадхьямаки». Сегодня этот огромный труд является почти неизвестным в индо-тибетской традиции, и большинство специалистов по данному предмету (Р. Хиката, Р. Х. Робинсон, П. Демевилль, Л. Рено и Дж. Филлозат) сходятся в том, что большая часть сохранившегося текста *‘Та чин-ту-лун’* представляет собой смесь текстов с разными стилями, который даже не имеет, собственно говоря, индийского происхождения. Поэтому предположение о существовании второго Нагарджуны Рюегг отмечает [Ruegg 2010, p. 17].

Безусловно, при научном исследовании истории философских школ буддизма важно исходить из установленной хронологии. Д.С. Рюегг, известный исследователь мадхьямики, указывает, что для установления хронологии, вообще говоря, базовыми являются три хронологические рамки: 1) внутренняя хронология мастеров и текстов школ, относительная друг к другу; 2) внешняя хронология этих мастеров и текстов, относительная к другим школам, родственным и противоположным; 3) их абсолютная хронология. При этом относительные хронологии служат определению хронологии абсолютной. Но, как говорит он, в случае мадхьямикской литературы, как и многих других индийских текстов, исследователь лишь иногда в состоянии установить с высокой степенью точности внешние, исторически верифицируемые данные. Чаще всего историк вынужден довольствоваться на основе доступных документов приблизительными датировками, в лучшем случае – в пределах ближайшего столетия или двух столетий [Ruegg 2010, p. 13].

Рюегг называет традиционно принятые синхронизмы (*terminus ante quem*) для установления хронологии жизни и деятельности Нагарджуны. Первым является синхронизм между Нагарджуной и монархом династии Сатаваханов²¹⁹, о котором сообщают авторитетные источники VII в. (труды Бана, Сюаньцзана, И Цзина) и который подтверждается двумя приписываемыми Нагарджуне произведениями,

²¹⁹ Ученые датируют начало империи Сатаваханов, расположенной на обширной территории южной Индии, концом I в. до н. э. Продолжительность правления Сатаваханов варьируется в пределах 300–460 лет. Но общепринятой хронологии периода Сатаваханов пока нет.

адресованными царю. Это *‘Сухриллекха’* (*‘Письмо друга’*) и *‘Ратнавали-раджапарикатха’* (*‘Драгоценная гирлянда наставлений царю’*)²²⁰. Первое дошло до нас в переводах на китайском и тибетском языках, второе – во фрагментах на санскрите, в китайском и тибетском переводах. Эти письма неоднократно переводились на европейские языки с санскрита, китайского и тибетского [Андросов 2001, 2008]. Что касается имени царя, однозначно установить его не удалось: предположительно, это могут быть три разных царя, чье правление охватывает примерно столетие [Ruegg 2010, p. 14]. Так что от этого синхронизма пользы мало.

Другой синхронизм – это синхронизм между Нагарджуной и Канишкой, упоминаемый Кальханой, кашмирским историком XII в., в его *‘Раджатарангини’*. Однако с этим синхронизмом не меньше трудностей, начиная с вопроса, о каком Канишке идет речь. Не все современные ученые единодушны в том, что речь идет о Канишке I и начале Кушанской династии (78 г. – 3 в. н. э.)²²¹.

Есть также синхронизм между Нагарджуной и Ашвагхошей и Кумаралатой, упоминаемый Сюаньцзаном, но, согласно другим китайским сведениям об индийских мастерах буддизма, Ашвагхоша – это так называемый двенадцатый патриарх, который был тесно связан с Канишкой I. Он должен был жить прежде Нагарджуны: китайские источники называют его, согласно данным Ламотта, четырнадцатым патриархом [Ruegg 2010, p. 15].

Согласно исследованиям Р. Хикаты, а также Э. Ламотта, Кумараджива (344–413 или 350–409?) – выходец из Сериндианы, получивший буддийское образование в Кашмире и ставший в Китае одним из основателей школы мадхьямика (саньлунь), перевел на китайский язык комментарий на *‘Дашабхумика-сутру’*, приписываемую Нагарджуне и ныне сохранившуюся только в китайском переводе. Обнаружено сообщение Кумарадживы о том, что этот текст был переведен ранее, во второй половине III в. Дхарамаракшей, который также перевел и саму сутру. Но дело в том, что авторство Нагарджуны в отношении данного комментария является предметом споров, так что, даже несмотря на достоверность сведений, сообщаемых Кумарадживой, даты жизни Нагарджуны остаются неопределенными [Ibid., p. 16].

В итоге Д. С. Рюегг приходит к выводу, что Нагарджуна жил в то самое время, когда Индией правили династии Сатаваханов и Кушанов. Но какой именно царь (цари) этих династий был его современником и имел ли Нагарджуна личную связь с кем-то из них, затруднительно установить как посредством внутренних критери-

²²⁰ *‘Ратнавали-раджапарикатха’* в отечественной литературе фигурирует под названием *‘Ратнавали’* или *‘Драгоценная гирлянда’*.

²²¹ Кушанская держава возникла как мировая империя на развалинах Греко-Бактрийского царства и в пору расцвета занимала огромную территорию от ханьского Китая до парфянских владений в восточном Иране. Значительная часть северо-западной Индии, возможно, вплоть до Варанаси, была при Кадфизе II присоединена к Кушанской империи. При царе Канишке I, который, вероятнее всего, правил в первой трети II в. н. э., произошло смещение центра Кушанской империи в сторону индийских владений. Царь Канишка прослыл покровителем буддизма.

ев – при опоре на труды Нагарджуны, так и на основе упомянутых выше индийских и китайских сообщений. Наиболее приемлемой научной датировкой времени рождения Нагарджуны Рюегг считает 150–200 годы н. э. В этом с ним согласны Э. Фрауwallнер и другие ученые, занимавшиеся данной проблемой [Frauwallner 1971b, 1995]. Датировку, предложенную Э. Ламоттом и Дж. Маем, по которой Нагарджуна родился в 243 г. н. э., Рюегг считает «если не по существу невозможной, то основанной на выводе, извлеченном из сложной и скорее гипотетической хронологической калькуляции, происходящей из школы Кумарадживы» [Ruegg 2010, p. 16].

Местом его рождения, согласно Будону и Таранатхе, была страна Видарбха на юге Индийского субконтинента, на территории нынешних штатов Махараштра и Андхра-Прадеш. Он родился в семье браминов, и астролог, к которому по традиции родители обратились после его рождения, предсказал, что ребенок, хотя и имеет благоприятные знаки святого существа, проживет не более семи дней, но если родители сделают подношение освященной пищи ста браминам, то он сможет прожить семь или более месяцев. Если же они сделают такое подношение ста буддийским монахам, то проживет семь лет. Астролог сказал, что не знает другого способа продлить его жизнь. Родители сделали подношения последним из указанных способов [IBP 2005, p. 2].

Когда приблизились к концу эти семь лет, боясь увидеть сына мертвым, брамин отправил его путешествовать со слугой. Путешествуя, они постепенно достигли Наланды, где ребенок встретился, по сведениям Таранатхи, с Рахулабхадрой, по Будону – с брахманом Сарахой²²², который сказал, что ребенок сможет избежать смерти, если станет монахом. Тот согласился, и Сараха ввел его в мандалу Амитаюса, божества долгой жизни, передал ему *дхарани*, наказав читать особенно вечером и ночью того дня, когда должен был завершиться седьмой год его жизни. Так Нагарджуна освободился от власти Владыки смерти. В последующие годы он получил неполное монашеское посвящение *шраманеры* и стал сведущим во всех отраслях наук и в сутрах хинаяны и махаяны. Сараха дал ему также много учений мантраяны, «со всеми необходимыми наставлениями» [Будон 1999, с. 211], такие как тантра *Гухьясамаджи* (dPal gsang-ba ‘dus-pa’i rgyud) и др. В *‘Драгоценной гирлянде истории буддизма’* говорится, что «Нагарджуна получил все тантрические учения и их полную устную передачу»²²³ [IBP 2005, p. 2]. Так он превратился в величайшего мастера, принял полное монашеское посвящение от настоятеля Наланды Рахулабхадры²²⁴ и стал известен как монах Шриман (dPal-ldan) [Будон 1999,

²²² Джозеф Лоиззо полагает, что тантристы называли Рахулабхадру Сарахой [Loizzo].

²²³ Без полной устной передачи текстов и инструкций, сообщаемых от учителя ученику по непрерывной линии, практика тантры запрещена.

²²⁴ По Будону, брахман Сараха и настоятель Наланды Рахулабхадра – это разные личности. Таранатха их отождествляет. *‘Драгоценная гирлянда истории буддизма’* не упоминает имени настоятеля, от которого Нагарджуна получил полное монашеское посвящение.

с. 211]²²⁵. Тибетские историки считают, что Манджушри, божество мудрости, «присматривало за ним, как и в прошлых жизнях» [ИВР 2005, р. 2]²²⁶.

Источники сообщают, что во времена жестокого голода, постигшего Магадху, Нагарджуна научился алхимическим способом добывать золото и спас вихару Наланды от голодной смерти. Будон об этом пишет так:

«Шриман достал на промежуточном материке²²⁷ эликсир, производящий золото, и, получив золото, был способен доставать для членов общины полуденную пищу, так что они могли соблюдать летний пост. Но члены общины спросили:

– Как возможно (для тебя) доставать полуденную еду в то время, когда всего не хватает, когда мы ожидаем смерти и пребываем (в стране), изнуряемой голодом?

Он сказал им о способе, они же возмутились:

– Не спрашивая разрешения духовенства, он доставал еду неправильными средствами. Его нужно изгнать, а (для того, чтобы очиститься от этого греха, он должен) создать десять миллионов монастырей и святылец» [Будон 1999, с. 209].

В *‘Драгоценной гирлянде истории буддизма’* данный эпизод описан иначе. Говорится:

²²⁵ Е. А. Торчинов во *‘Введении в буддологию’* приводит, по китайским источникам, другую легенду: «В юности он был учеником одного индуистского йогина, который научил Нагарджуна и его друзей становиться невидимыми. Юноши использовали эту способность весьма легкомысленно: они стали проникать в царский гарем и развлекаться с его обительницами. Царь, однако, очень скоро понял, в чем дело, и переловил всех невидимок, кроме Нагарджуны. Их гаремные развлечения закончились на плахе, а Нагарджуна был настолько потрясен последствиями легкомыслия и привязанности к чувственным удовольствиям, что немедленно стал буддийским монахом, отправившись на север, в знаменитый монастырь Наланду. Плодом его напряженных размышлений стало видение, определившее характер философского учения Нагарджуны. Он увидел ступу, окруженную Буддами и Бодхисаттвами. Нагарджуна открыл ступу и увидел внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти самую первую, исходную, ступу. Он открыл вторую ступу и увидел внутри такую же третью, в ней — четвертую и так далее до бесконечности. И понял тогда Нагарджуна, что никакой первой ступы, иначе говоря, первоэбанстанции, первоосновы, нет и не может быть. Это понимание сделало его достойным обрести сутры Праджняпарамиты, Запредельной Премудрости, скрытые за пятьсот лет до того Буддой у змеенагов. Нагарджуна спустился в подводный дворец царя нагов и обрёл там сутры Праджняпарамиты, медитация над которыми и привела его к разработке философской системы (или, быть может, «антисистемы»). Нагарджуна много лет был настоятелем Наланды, однако в старости он вернулся в родные места, куда его пригласил правивший тогда царь, надеявшийся на то, что Нагарджуна станет его гуру, духовным наставником. Нагарджуна согласился, и царь построил для него новый монастырь, получивший позднее название Нагарджунаконда (его руины сохранились до нашего времени)» [Торчинов 2000, с. 82].

²²⁶ А. Берзин располагает данными о том, что в Наланде во время обучения Нагарджуны был мастер Ратнаматри, являвшийся эманацией Манджушри. Наряду с Саракхой он руководил обучением Нагарджуны тантрам [2006].

²²⁷ Речь идет об одном из промежуточных континентов (gling bar), расположенных между четырьмя главными континентами буддийской схемы мира, в центре которой – мировая гора Меру.

«Сараха попросил Нагарджуну обеспечить монахов Наланды пропитанием. Нагарджуна решил выискать способ, как сделать золото. С помощью определенных мантр он придал двум листьям сандалового дерева силу мгновенно переносить его куда он пожелает. Держа один из листьев в одной руке и пряча другой в основании своего сандала, он пересек океан и прибыл к острову, где жил знаменитый алхимик. Этот алхимик понял, что Нагарджуна, должно быть, прибыл по воде с помощью тайной техники, и в надежде добыть этот секрет предложил Нагарджуне обменяться либо силами, либо богатством. Нагарджуна предложил обменяться силами и дал ему лист, который держал в руке. Алхимик, думая, что Нагарджуна теперь уже не сможет покинуть остров, поведал ему секрет изготовления золота. После этого Нагарджуна с помощью спрятанного в своем сандале листка вернулся в Индию. Там он превратил массу железа в золото и обеспечил всей сангхе пропитание и процветание» [ИВР 2005, р. 3].

Все источники сообщают, что Нагарджуна стал настоятелем монастыря Наланда. *‘Драгоценная гирлянда истории буддизма’* сообщает, что на этом посту он оказывал почести и выражал признательность тем монахам, которые образцово упражнялись в трех высших практиках (*тришикуша*; bslab-pa gsum)²²⁸, а тех, кто нарушал предписания, он изгонял из Наланды. Сообщают, что он изгнал восемь тысяч монахов, нарушавших *винаю*, дисциплинарный канон буддизма.

Нагарджуна одержал победу в дебатах над пятьюстами небуддистами и обратил их в буддизм, а также опроверг извращенные толкования буддизма. Монах по имени Шанкара (Dde-byed) сочинил текст под названием *‘Украшение познания’* (*‘Джняна-аламкара’*; Rig-pa’i rgyan)²²⁹, объемом в двенадцать тысяч шлок, с целью дискредитации учения Нагарджуны. В *‘Драгоценной гирлянде истории буддизма’* говорится, что Нагарджуна опроверг его аргументы с помощью прямой логики²³⁰. Он также опроверг другие тексты, излагавшие искаженные учения, такие как текст под авторством шраваки Сендаха, в котором утверждалось, что махаяна – это недостоверное учение Будды. Таким образом, он разрушил много ложных воззрений. В тибетской традиции говорится, что это было первое из трех великих деяний Нагарджуны [ИВР 2005, р. 3].

Другое великое деяние Нагарджуны, за которое буддийская часть человечества навсегда благодарна ему, заключалось в том, что он вернул людям сутры праджняпарамиты, сохранившиеся у нагов²³¹. Вообще говоря, наги, полубоже-

²²⁸ Три базовые буддийские практики индо-тибетского буддизма – это упражнения в нравственности, концентрации и мудрости.

²²⁹ По Будону, текст Шанкары содержал миллион двести шлок и назывался на санскрите *‘Ньяяланкара’* или *‘Юктьяланкара’*. Тибетское название, как и в *‘Драгоценной гирлянде’* – ‘Rig-pa’i rgyan’ (*‘Украшение познания’*) [1999, с. 210].

²³⁰ О прямой и косвенной логике в буддийской теории достоверного восприятия см.: [Тинлей 2011].

²³¹ Характерные для буддийской мифологии представления о нагах, имена их восьми царей, виды нагов и т. д. были впервые исследованы Грюневелем. В книге «Буддийское искусство в Индии» Грюневель установил, что Веды не знали о нагах; они являются персонажами индийской народной религии, впоследствии появились в официальной брахманической религии. В книге де Фиссера дается сравнение индийских представлений о нагах

с китайскими и японскими представлениями о драконе [Де Фисер 1913]. Буддийские предания говорят о том, что нагам было свойственно проникать в человеческом облике в окружение Будды и даже пытаться стать его учениками, но их подлинный облик обнаруживался, когда они спали. По этой причине при поступлении в монашескую общину было принято задавать вопрос: «Кто ты? Ты не нага?» Кстати сказать, этот обычай соблюдается и сегодня в тибетском буддизме: во время монашеского посвящения кандидат идентифицируется в качестве человека, а не иного существа посредством специального вопроса. В индийском искусстве нагов было принято изображать тремя способами. Во-первых, в человеческом облике, на голове – змея типа Урея, выходящая из головы, иногда многоголовая. Это изображение принято в Тибете, Китае и Японии. Второй – в виде обычных змей. Третий: комбинация первых двух, то есть верхняя часть туловища – человеческая, нижняя – змеиная. Грюневельд приводит предание о том, что когда наги явились перед Буддой, чтобы получить у него наставления, Будда приказал Ваджрапани, бодхисаттве, воплощающему аспект мощи Будды, защищать нагов от их врага – гаруды. О царях нагов Нанде и Упананде, которые обычно изображаются у основания лотосового трона Будды, говорят, что они купали новорожденного Будду и участвовали во многих эпизодах его жизни. В частности, они присутствовали во время совершения Буддой великого чуда в Шравастии. По просьбе царя Прасенаджита Будда совершил тогда два чуда. Перемещаясь по воздуху на разных высотах, он испускал пламя и волны одновременно из верхней и нижней частей тела, затем стал проповедовать Учение, неимоверно увеличив размеры своего тела – вверх до облаков и вширь во всех направлениях. После этого Будда издал мысленный приказ, тут же исполненный присутствовавшими там богами и нагами. Нанда и Упананда сотворили громадный лотос, на который Учитель воссел, а Брахма и Шакра встали справа и слева от Будды. Затем Будда своей магической силой создал великое множество будд – восседающих на лотосах, стоящих, идущих, лежащих, пребывающих у него над головой и во всех направлениях. Эта легенда встречается во всех индийских буддийских памятниках. Часто двое царей нагов изображаются под или по обеим сторонам лотоса, ими созданного. Они в коленопреклоненной позе поддерживают его. Вид у них – человеческий, но с пятью змеями над головами, либо – с человеческой верхней частью и чешуйчатым змеиным хвостом [там же, с. 3–4]. В *‘Джатаках’* из палийского канона содержится несколько отрывков, демонстрирующих великую магическую силу нагов, великолепие их дворцов и в то же время – полную беспомощность перед их врагами – птицами гаруда. Цари нагов со свитами живут в величественных замках на дне морей, рек и озер. Будда в своих прежних рождениях не раз примирял царей нагов и гаруда, он неоднократно сам, будучи бодхисаттвой, рождался царем нагов. Мы находим в этих историях царей нагов обладающими не только бесчисленными сокровищами и прекрасными девушками, но также – магическими чарами, сверхъестественным видением и слухом. Дворцы царей нагов всегда описываются как великолепные, полные золота, серебра и драгоценных камней, а женщины нага, когда они появлялись в человеческом облике, были прекрасны и выше всяких похвал. Однако это были чрезвычайно вспыльчивые существа, и, учитывая, что они имели смертельный яд и великую магическую силу, были опасной расой. Даже дыхания из их ноздрей было достаточно, чтобы убить человека, как об этом говорится в *‘Харапутта-джатаке’* [там же, с. 6–7]. Из *‘Лалита-вистара’* мы узнаем, что на пятую неделю после достижения великого просветления Будда пришел к озеру Мучилинда и царь Нага с этим же именем вышел из воды и в течение семи дней своими кольцами и капюшоном закрывал Учителя от дождя, после чего принял облик юноши и поклонился Великому Существу. Эта же история рассказывается в *‘Махавагге’*. В китайской *Трипитаке*, по данным Шаванна, сказано, что Будда пошел к ре-

ственные существа, были известны и в добуддийской духовности Индии. С точки зрения западной академической учености, представления о них относятся к разряду мифологии. Едва ли кто-нибудь из западных ученых, не разделяющих буддийское мировоззрение, станет считать, что это *реальные* существа. Но с буддийской точки зрения, наги существуют, как и другие категории существ, не известных современной науке. С позиций западного ученого, не принимающего буддийскую концепцию реальности, встречающееся в буддийских источниках упоминание о том, что наги в числе других существ пришли поклониться Будде, что они обладают большими интеллектуальными и духовными способностями и могут изучать буддийскую философию и практиковать Учение, кажется не более чем легендой. Не так воспринимаются истории о нагах с точки зрения буддийской учености и буддийского образа мысли. Буддийские ученые всерьез принимают древние сведения о нагах. Поэтому для них и предание о том, что Нагарджуна совершил путешествие к нагам и вынес оттуда сутры праджняпарамиты, не кажется мифом. Для них это – факты «необычной» истории и «необычной» биографии Нагарджуны, не менее реальной, чем та его биография, которая отмечена материальными вехами, как-то: построенные им в Наланде объекты – здания колледжа, ступа или дошедшие до нас те его тексты, относительно которых авторство Нагарджуны является достоверным.

Итак, история с возвращением человечеству глубинного учения Будды в тибетских источниках описывается так:

«Однажды, когда он преподавал обширную дхарму Трипитаки в ее глубинных аспектах своим студентам, двое нагов, приняв человеческий облик, пришли получить его учения. Все вокруг наполнило благоухание сандала. Нагарджуна спросил о причине этого. Они ответили: «Мы сыновья царя нагов Таксаки. Мы намазались соком сандалового дерева, чтобы защитить себя от запаха человеческих существ». Нагарджуна сказал: «Пожалуйста, дайте мне сандаловое дерево, чтобы сделать статую Тары»²³². Двое нагов обещали спросить своего отца и удалились. Через несколько дней они вернулись с ответом: «Если Ачарья придет в страну нагов, то мы сделаем все, что он просит. В противном случае мы не сможем ничего сделать».

«Благо существ зависит от того, пойду ли я», – подумал Ачарья и согласился пойти. Король нагов и его подчиненные были склонны к добродетели, и они сотворили много вещей в качестве подношений ради того, чтобы он преподавал Дхарму. Так что Великое Суще-

ке Мучилинда сразу после достижения просветления. Пока он сидел под деревом, исходящий от него яркий свет проник во дворец царя нагов, точно так, как на протяжении этой кальпы проникал свет от трех его предшественников, сидевших на этом же месте. Нага, обрадованный возможностью увидеть нового Будду, поднялся на поверхность и, окружив Его семью кольцами, накрыл семью головами. Говорится, что обрадованный нага в течение семи дней вызывал ветер и дождь, и все это время Победитель сидел неподвижно, охраняемый царственной змеей – первым из обращенных живых существ. Более подробно смотрите в работе Де Фиссера легенды о нагах, приводимые им из различных источников и исследований [Де Фиссер 1913].

²³² Тара – это женский аспект Будды, воплощение его активности и способности к оказанию быстрой помощи.

ство удовлетворило их всех, объяснив доктрину. Они умоляли его остаться навсегда, но он отказался. «Я не могу остаться, – сказал он, – потому что пришел с намерением приобрести силу для того, чтобы построить десять миллионов храмов и ступ и достать текст *Совершенной мудрости в сто тысяч шлок*²³³. Может быть, однажды я вернусь».

Он приготовился отбыть, взяв с собой много сокровищ нагов, такие как *‘Совершенная мудрость в сто тысяч шлок’*, *‘Совершенная мудрость в сокращенной форме’*²³⁴ и несколько *дхарани*²³⁵. Для того чтобы гарантировать возвращение Ачарья, наги удержали у себя несколько страниц *‘Совершенной мудрости в сто тысяч шлок’*, содержащих главы «Постоянно Плачущий» и «Благородная Дхарма». Нагарджуна заменил их двумя соответствующими главами из *‘Совершенной мудрости в восемь тысяч шлок’*²³⁶ и *‘Обширной Матери’*²³⁷. По этой причине две главы совершенно одинаковы в этих текстах; таково известное предание. Благодаря этим писаниям Ачарья восстановил пришедшую в упадок традицию махаяны» [ИВР 2005, р. 3–4].

Согласно тибетской историографии буддизма, Нагарджуна не создал заново махаяну и учение глубинной мудрости, а *восстановил для мира людей* то, что было преподано Буддой. Это очень важно: строго говоря, с точки зрения внутренней истории буддизма, ни о каком *нагарджунизме*²³⁸ не может быть речи. Нагарджуна не сочинил ничего нового, что уже не было бы проповедано Буддой. Он вернул людям утраченную часть Учения Будды. После этого сутр махаяны больше не появлялось [Дараната 1869, с. 78]. «Итак, этот Ачарья (Нагарджуна) поддерживал Три Драгоценности всеми способами, как-то: слушанием, объяснением, медитацией, строительством храмов, содержанием сангхи, благодеяниями даже для нечеловеческих существ, опровержением нападок тиртиков и т. д.», – пишет Таранатха [Taranatha 1970, р. 110]²³⁹. В *‘Драгоценной гирлянде истории буддизма’* приводятся также истории о том, как он вместе с тысячами своих учеников упражнялся в «извлечении сущности» горы Ушира, о посещении им северного континента и т. д. [ИВР, р. 6–7].

Но в данном случае очень важно, что Нагарджуна объяснил глубинный смысл Учения в своих трудах. В этом – его главная заслуга с точки зрения истории буддийской философии. Правда, так же, как в древние времена шраваци заявляли, что принесенные от нагов сутры являются сочинениями самого Нагарджуны, сегодня найдется немало людей, которые считают эти предания о путешествии Нагард-

²³³ *‘Шатасахасрика-праджняпарамита’*; ‘Shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phin-pa-stong-phrag-brgya-pa’.

²³⁴ *‘Свалапаксара-праджняпарамита’*; ‘Sher-phyin-yi-ge-nyung-ngu’.

²³⁵ *Дхарани*; gzungs – слово, обладающее силой, из практики тантр.

²³⁶ *‘Аштасахасрика-праджняпарамита’*; ‘Brgyad-stong-pa’.

²³⁷ ‘Yum-rgyas-pa’.

²³⁸ Иногда употребляемый западными историками буддийской философии термин «нагарджунизм» используется в работах отечественного исследователя работ Нагарджуны В. П. Андросова [2001а, б; 2008].

²³⁹ В ряде случаев, когда русский перевод текста *‘Истории’* Таранатхи, выполненный В. П. Васильевым, представляется архаическим и устаревшим, цитаты приводятся по английскому изданию.

жуны к нагам не более чем мифом, а написанные им трактаты сочтут авторской философией, им изобретенной. Но при анализе роли Нагарджуны в истории буддизма следует учитывать особенности буддийского мировоззрения, в рамках которого предание о нагах и путешествии к ним Нагарджуны отнюдь не является вымыслом. Парадоксально, но ответ на вопрос, существуют ли на самом деле наги, и имело ли место в реальности путешествие Нагарджуны в царство нагов, зависит от того, способны ли мы понять буддийскую философию.

Свое имя – Нагарджуна он получил, как говорится в тибетской традиции, следующим образом.

«Однажды, когда он проповедовал Дхарму, вокруг него возникло множество нагов, они образовали над ним зонт, защищавший от солнечных лучей. Поэтому он стал известен как Владыка Нагов, а имя «Арджуна» было добавлено к этому, потому что он распространил доктрину махаяны так же быстро и прочно, как стрелок Арджуна²⁴⁰ поражал цель. По другой версии, он стал известен как ‘Нагарджуна’ благодаря своей практике (джуна) усмирения духов (нага) с помощью силы мантры богини Курукули»²⁴¹.

Таранатха также пишет, что под конец своей жизни Нагарджуна прибыл на юг Индии, просветил царя и там еще много лет «управлял верой» [Дараната 1869, с. 79]. Некоторые источники утверждают, что в поздние годы своей жизни Нагарджуна жил и занимался интенсивной медитацией, последовав много лет назад данному совету Арья Тары [ИВР 2005, р. 5, 7], на горе Шри Парвата, неподалеку от города, который позднее стал называться Нагарджунаконда [Hirakawa 2007, р. 242]. Здесь он «вращал колесо и сутры, и тантры и сочинил много текстов, включая ‘Восхваление дхармадхату’» [ИВР 2005, р. 7]²⁴².

Вообще-то, конечно, попытки западных и российских буддологов различить «реальную биографию» и «агиографию» Нагарджуны²⁴³ вполне понятны с обычной точки зрения на историю, свойственной западным ученым. Но совершенно прав Т. Лэрд, говоря, что есть и «необычная» история, не менее реальная и воспринимаемая такими личностями, как Его Святейшество Далай-лама XIV. И это не просто легенды, а тоже факты – факты «необычной» истории. Они, в отличие от легендарных, придуманных историй, важны для понимания подлинной истории буддийской философии, и с ними, на мой взгляд, необходимо считаться.

Если мы хотим понять, почему тибетцы придают решающее значение Нагарджуне в объяснении конечного смысла Учения Будды, то помимо анализа текстов и теорий, обоснованных Нагарджуной, необходимо принимать во внимание такой факт «необычной» истории, как существование пророчества о Нагарджуне, сделанного самим Буддой. Для тибетских историков и философов это был неоспори-

²⁴⁰ Герой древнеиндийского эпоса ‘*Махабхарата*’.

²⁴¹ Курукулла (Rig-byed-mab, ku-ru-ku-le) – одна из дакинь тибетского буддизма, покровительница магии, любви, чародейства и целительства, происходит из индуистского пантеона, связана с царем Уддияны. Тибетцы часто называют ее Красной Тарой (sgrol-ma dmar-po).

²⁴² ‘*Дхармадхату-става*’; ‘chos-dbyings bstod-pa’.

²⁴³ [См.: Андросов 2000, с. 20–35; Walser 2005; Mabbett 1998].

мый факт, имевший решающее значение в восприятии личности Нагарджуны и его деятельности. Кхедруб Ринпоче, один из ближайших учеников Чже Цонкапы, в начале своего трактата о пустоте²⁴⁴ пишет:

«Более того, в писаниях нашего Учителя Победитель снова и снова пророчествовал о человеке, который заслуживает доверия при комментировании глубинного [доктрины пустоты] и будет защитником – это сам Арья Нагарджуна» [mKhas grub 1992, p. 24].

Кхедруб Ринпоче приводит пророчества о Нагарджуне из ‘Ланкаватара-сутры’, ‘Махамегха-сутры’, ‘Манджушримулакальпы’, ‘Махабхери-сутры’, а также тантрических источников, таких как ‘Поздняя тантра Калачакры’, ‘Прадиподьотана’²⁴⁵. В ‘Драгоценной гирлянде истории буддизма’ также говорится, что было «много пророчеств и в сутрах, и в тантрах о том, что могущественный защитник Нагарджуна примет рождение в браминской семье на юге Индии, в стране Беда, где растут благоухающие травы» [ИВР, p. 2].

В ‘Магамекха-сутре’ (‘Сутра великого облака’)²⁴⁶, которую северные буддисты часто читают для вызывания дождя во время засухи [Де Фиссер 1913, с. 13], говорится, что Нагарджуна породил бодхичитту бесчисленные кальпы тому назад. Будда предсказал, что Нагарджуна явится через четыреста лет после его смерти и распространит Учение. В ‘Ланкаватара-сутре’, в главе X (шлоки 164–66), Будда сказал Махамати:

«Махамати, знай, через некоторое время после нирваны Сугаты будет вождь, который далее распространит Дхарму.

В Ведали, на юге, появится уважаемый и знаменитый монах. Имя его будет Нагахвайя; это – разрушитель воззрений о существовании и несуществовании.

Он будет объяснять в мире мою колесницу, непревзойденную махаяну; когда он достигнет Ступени Радости, он уйдет в [чистую землю] Сукхавати» [Lankavatara-Sutra 1996, S. 283].

²⁴⁴ Трактат Кхедруба Ринпоче имеет полное название «Трактат, в совершенстве разъясняющий реальность, глубинную доктрину пустоты, называемый ‘Открывая глаза счастливых’» (‘Zab-mo stong-pa-nyid-kyi de kho na nyid rab-tu gsal-bar byed-pa’i bstan-bcos skal-bzang mig ‘byed’). Он имеет также краткое тибетское название ‘sTong thun chen-mo’. Хосе Игнасио Кабезон, сделавший английский перевод тибетского текста [mKhas grub 1992], пишет в примечании, что, учитывая наличие двух значений термина «stong» («пустота» и «тысяча»), перевод этого краткого названия не является однозначным. Он предлагает перевести его как «Доза пустоты». Другие известные западные исследователи – Элизабет Наппер и Дональд Лопез переводят его как «Тысяча доз». Кабезон отмечает также, что встречается написание краткого названия как «sTong bdun» («Семь [видов] пустоты»), которое он считает явно ошибочным [mKhas grub 1992, p. 403].

²⁴⁵ Комментарий к ‘Гухьясамаджа-тантре’, приписываемый Чандракирти [mKhas grub 1992, p. 413].

²⁴⁶ Каталог буддийской Трипитаки под названием ‘Нандзе’ содержит четыре китайских перевода этой сутры (№ 186–188 и 970). Названия переводов немного разнятся, но санскритский оригинал – один и тот же. Он сохранился. Отрывок из него был переведен на английский язык Бендаллом в 1880 г. в «Журнале Королевского Азиатского общества» [Де Фиссер 1913, с. 15].

В. П. Андросов относительно этих пророчеств о Нагарджунае ссылается на работу Р. Х. Робинсона [Robinson 1978, p. 24]. В ней говорится, что хронологические указания содержатся в санскритском оригинале, тогда как в трех китайских переводах сутры (403, 513 и 700–704 гг.) их нет, а в первом переводе нет и главы «Сагатхакам», содержащей пророчество о Нагарджунае [Андросов 2000, с. 24]. Но в цитируемом мною немецком переводе ‘Ланкаватара-сутры’, сделанном К.-Г. Голзио с санскрита, цифры и даты в этих пророчествах не приводятся. Пророчество с указанием цифр и дат содержится в ‘Манджушри-мантре’:

«После того, как я, Будда, уйду, пройдет четыреста лет, и тогда появится монах, именуемый Нага. Он посвятит себя Учению и окажет большую помощь ему. Он достигнет стадии Совершенного Блаженства и будет жить шестьсот лет. Мистическое знание Махамаюри (Махамаюри – богиня, излечивающая укусы змей, она почитается как покровительница долголетия) будет обеспечено тем великим существом. Он познает предметы разных наук и изложит Учение о несубстанциональности. И после того, как он отбросит этот телесный олов, он переродится в области Сукхавати. И, наконец, состояние Будды должно быть определенно достигнуто им» [см.: Шоннупэл 2001; Будон 1999].

Аналогичное пророчество содержится в ‘Махабхери-вьях-сутре’ [Hahn 1990, p. 97]. В ‘Калачакра-уттара-мантре’ содержится пророчество о «монахе Нагарджуна, источнике всех добродетельных качеств» [цит. по: Будон 1999, p. 207].

Суммируя пророчества сутр и тантр, Кхедруб Ринпоче указывает, что, согласно традиции сутр, Нагарджуна был бодхисаттвой, достигшим седьмого *бхуми*, а по тантрическим источникам, он достиг состояния Ваджрадхары посредством методов ваджраяны. В тексте ‘Прадиподьотана’ говорится: «Украшенный всеми качествами Будды, такими как десять сил и четыре вида бесстрашия, он оставил Сукхавати и пребывал здесь, обладая восемью могуществами» [цит. по: mKhas grub 1992, p. 25].

Сведения тантрических источников о том, что Нагарджуна реализовал состояние Ваджрадхары, относятся к достигнутой Нагарджуной *самбхогакае* – Телу Блаженства Будды (*longs-spyod rdzogs-pa'i sku*). А слова источников о его восхождении в Сукхавати и достижении просветления под именем Будды *Излучение Гностического Источника*²⁴⁷, относятся к *нирманакое* – Телу Эманации Будды (*sphrul sku*). К той *нирманакое*, которую он сотворит в будущем и явится в этот мир в качестве одного из тысячи Будд счастливой кальпы. То, что Нагарджуна, уже имея достигнутое состояние Ваджрадхары, действовал в этом мире как человек-бодхисаттва, Кхедруб Ринпоче считал чем-то аналогичным тому, как Будда Шакьямуни, много эонов тому назад достигший состояния Будды, продемонстрировал акт достижения просветления в Индии [mKhas grub 1992, p. 25].

Наряду с Асангой Нагарджуна почитается тибетцами и последователями тибетского буддизма как главный наставник в линии передачи учений махаянского буддизма. Если говорить еще более определенно, с их точки зрения, Нагарджуна

²⁴⁷ Х. И. Кабезон приводит только английский перевод этого имени – *Radiance of the Gnostic Source* [Ibid.].

явился в мир по промыслу Будды, для того чтобы адекватно изложить глубинную мудрость Будды, касающуюся конечного способа существования вещей. Но, спрашивается, разве сам Будда не изложил ее в сутрах праджняпарамиты и не преподавал глубинное учение во время Второго Поворота Колеса Дхармы на горе Коршуна в Раджгире? Да, это так. Тогда какова была роль Нагарджуны в деле объяснения и распространения учения Будды о пустоте, кроме того, что он вернул людям утраченные сутры праджняпарамиты? В колофоне отдельных трудов, сохранившихся в тибетском Тэнгьюре, переведенных во второй половине VIII в. и приписанных Нагарджуне, например, ‘*Праджня-шатаки*’, их автор именуется Вторым Буддой, который явится (скоро) и под собственным именем Татхагаты Джнянакарапрабхи [Hahn 1990, p. 13, 62–63; Туччи 1930, с. 138–139]. Есть также ряд других источников, в которых Нагарджуну величают Вторым Буддой [см.: Андросов 2000, с. 25]. Почему его так именуют?

Дело в том, что и Атишу в живой тибетской традиции, в ежедневных молитвах именуют Вторым Буддой²⁴⁸. Очевидно, это имеет место по той же причине – из-за фундаментальной роли, которую Атиша, как и Нагарджуна, сыграл в процессе распространения Учения Будды. Они не просто способствовали широкому распространению Дхармы, но, что более важно, дали объяснение буддийской философии в ее взаимозависимости с медитативной практикой, сделали адекватную *презентацию* Дхармы: Нагарджуна объяснил глубинную философию Будды – срединность между субстанциализмом и нигилизмом и обосновал ее решающую роль в достижении высшей цели махаянской практики; Атиша представил всю систему Дхармы как поэтапный путь превращения обычного существа в *высшее существо* (*махасаттва*; *skye-bu chen-po* или *sems-ra chen-po*). Тот и другой почитаются в тибетской традиции как воплощение просветленной активности Будды.

Когда в рамках научной буддологической парадигмы речь идет о Нагарджуне, имеется в виду, конечно, «исторический» Нагарджуна, то есть конкретная историческая личность – великий философ и мастер Дхармы. В этом контексте данные, которые можно почерпнуть из агиографии Нагарджуны, из его тибетских *намтаров* и из устной традиции, не имеют значения для историко-философских реконструкций западных ученых. Для тибетских же ученых, которые писали историю буддийской философии, – Будона, Таранатхи, Шоннупэла, Джамьяна Шепы и др., – эти сведения принципиально важны. Поэтому я тоже учитываю их в процессе своего анализа.

Итак, согласно устной тибетской традиции и тибетской истории буддийской философии, Нагарджуна появился в нашем человеческом мире в соответствии с предсказаниями Будды, изложенными, в частности, в ‘*Ланкаватара-сутре*’, ‘*Манджушримула-тантре*’ и других текстах, через четыреста лет после ухода Будды, чтобы разъяснить глубинную доктрину Будды. В ‘*Ланкаватара-сутре*’ да-

²⁴⁸ Информация извлечена из устной традиции тибетского буддизма, представленной в России Геше Тинлеем.

но пророчество о Нагарджунае как бодхисаттве первого *бхуми*²⁴⁹, хотя, по другим данным, он был бодхисаттвой седьмого *бхуми*. В тибетской традиции объясняется, что он *явил* себя способами, характерными для первого *бхуми*, ради того чтобы вести живых существ. В системе же тантры Нагарджуна воспринимается как достигший состояния Будды в течение своего жизненного срока. В устной и письменной тибетской традиции говорится, что Нагарджуна явится в будущем снова в качестве Учителя Будды. Это произойдет в то время, когда минует тысяча Будд этого эона и пройдет период в шестьдесят два эона, когда вообще не будет Будд, а явятся сто тысяч десять миллионов пратьекабудд, и после того придут и уйдут семь Будд. После них восьмым Буддой придет Нагарджуна, и он будет жить пятнадцать промежуточных эонов в крайне благоприятных условиях, а его учение будет оставаться в течение десяти миллиардов лет [Hopkins 1996, p. 358].

Продолжительность жизни Нагарджуны в шестьсот лет в восприятии буддийских ученых не кажется чем-то невозможным, поскольку они учитывают, что Нагарджуна не был обычным человеком, а владел знаниями алхимии и практиками продления жизни, а также особыми силами в качестве великого бодхисаттвы²⁵⁰. В тибетской традиции делается разъяснение, что, поскольку Нагарджуна в течение очень долгих периодов времени отсутствовал на юге Индии, многие думали, что существовало два или три человека под именем Нагарджуна. Но, как говорится в ‘*Сутре великого облака*’ (*Махамегха*) и в ‘*Сутре великого барабана*’ (*Махабхери-харакапариварта*), был только один Нагарджуна [Ibid.]. Тибетская традиция придерживается этой версии.

Таким образом, для буддийской традиции истолкования истории буддизма принципиальное значение имеет тот факт, что Нагарджуна был не обычным человеком, хотя бы и великим мыслителем. Он был *великим существом*, появившимся среди человечества в силу закономерной связи с Буддой Шакьямуни, выраженной в его пророчествах, и как проявление просветленной активности Будды. Он возродил учение махаяны, проповеданное самим Буддой, и стал основоположником буддийской традиции, известной как школа мадхьямика. Его заслуга – в экспликации глубинной философии шуньяты (*stong-pa-nyid*) как срединного воззрения, лежащего в основе поэтапного духовного прогресса бодхисаттв. Основанная им школа возникла и развивалась в лоне универсальной учености, которая была характерна для Наланды. Эта буддийская традиция представляла собой союз рационалистической философии – мадхьямаки и медитативной практики, осуществляемый в единстве хинаяны и махаяны. Высокие стандарты научности сочетались здесь с высокими духовными идеалами и нравственными нормами.

Такое понимание роли Нагарджуны в индо-тибетской агиографической (*gnam-thar*), а также в исторической (*chos-'byung*) и историко-философской традиции

²⁴⁹ Санскр. *бхуми* (тиб. *sa*), букв. «земля» – термин, обозначающий в махаяне уровни духовного продвижения бодхисаттв.

²⁵⁰ В отличие от бодхисаттв начальных уровней (путь накопления и путь подготовки), великие бодхисаттвы, или бодхисаттвы-махасаттвы – это арья бодхисаттвы, то есть махаянские практики, достигшие пути видения и более высоких уровней развития.

(‘grub-‘mtha) вовсе не противоречит критериям научной рациональности, если исходить из новейших методологических тенденций, а не из устаревших историко-материалистических схем и пространственно-временных представлений.

2.3.2. Духовная биография Арья Асанги как фактор понимания истоков линии обширной практики махаяны

Вторая выдающаяся фигура, наряду с Арья Нагарджуной считающаяся основоположником махаянской традиции университета Наланда, – это Арья Асанга. По данным историков, Асанга жил в Гандхаре²⁵¹, а родился в местности Пурушапура (Пешвар), в брахманской семье Кушика [MSL, p. XI]. Вместе со своими двумя братьями он стал последователем хинаянской школы сарваствивада, но она не удовлетворила его духовных запросов, и он был посвящен Майтреянатхой в махаянскую доктрину *шуньяты*.

Что касается идентификации Майтреянатхи, в буддийской традиции Майтреянатха – это Майтрея, обитатель небес Тушита. Западные буддологи не имеют однозначного мнения об этой персоне, от которой Асанга получил передачу махаяны. Для них это либо историческая личность, жившая в период 270–350 гг., либо мифический персонаж. В последнем случае авторство пяти трактатов Майтреи приписывается Асанге. Есть и такие ученые, кто считает, что Майтреянатха и Асанга – это не две разные личности. По их мнению, Асанга был известен как Майтрея, а Майтрея – как Асанга [см.: MSL, p. XII].

Занявшись созерцательной практикой, Асанга стал мастером и постиг все тексты Великой Колесницы. Он поселился в монастыре Дхарманкура-аранья, поблизости Магадхи, затем переехал в Ушмапура-вихару в Сагари и стал наставлять царя Самбхирапакшу в своей доктрине. В конце своей жизни он в течение двенадцати лет жил в Наланде, где был настоятелем, и, уйдя из этого мира в Раджаграхе, перешел в чистую землю Тушита. Так говорится в его биографии-*намтаре* [IBP 2005, p. 35].

Индийская исследовательница Сурекха Виджай приводит разные датировки жизни Арья Асанги. Одни считают, что он жил в IV в., другие относят его к V в. [MSL, p. XI–XII].

Согласно тибетской агиографии Асанги, содержащейся в *‘Драгоценной гирлянде истории буддизма’* [IBP, p. 28–35] и других тибетских источниках, матерью Асанги была женщина брахманского происхождения по имени Пракашашила²⁵². В прошлой своей жизни, во время правления царя Гаудаварадханы, она была монахом, мастером Трипитаки, установившим особую связь с Авалокитешварой. Из-за того, что этот монах критиковал во время дебатов своих оппонентов, говоря, что они обладают умственными способностями женщины, Авалокитешвара предрек, что он переродится женщиной, но обещал заботиться о нем вплоть до достижения им состояния Будды. Пракашашила с самого рождения помнила много своих про-

²⁵¹ Современный Кандагар в Афганистане.

²⁵² По другим источникам, ее звали Прасаннашила [Будон 1999, p. 217].

шлых жизней и, услышав священные тексты, сразу же понимала их смысл. В своей практике она постоянно выражала почтение Авалокитешваре и была так устремлена к Дхарме, что ей было невыносимо тяжело видеть, как упрочиваются позиции противников Дхармы и что нет никого, кто мог бы их победить. Она стала молиться о том, чтобы у нее родился сын, способный выполнить миссию защиты Дхармы, и от мужчины из рода кшатриев родился Асанга²⁵³.

Сразу после рождения ребенка мать исполнила все ритуалы для увеличения его способностей, а когда сын подрос, сама обучила его восемнадцати классическим наукам²⁵⁴. После этого он получил монашеское посвящение, в течение года служил монашеской общине, а затем пять лет посвятил чтению, слушанию и размышлению над писаниями, заучил наизусть ‘*Сотысячную Праджняпарамиту*’ (‘*Шатасахасрика-праджняпарамита*’). В конце обучения он пришел к выводу, что довольно легко понимает Трипитаку и даже большинство махаянских писаний, но что понять скрытый смысл сутр праджняпарамиты на самом деле трудно. Для того чтобы подготовиться к постижению этих глубоких вещей, он решил заняться созерцанием идама, медитативного божества, с которым имел тесную кармическую связь. Во время тантрического ритуала бросания цветка²⁵⁵ он определил, что имеет связь с Майтреей, и стал медитировать в пещере на горе Птичья Нога (*Gurpa parvata*), пытаясь обрести прямое видение Майтреи [IBP, p. 28–29].

Эту историю о том, как долгие двенадцать лет Асанга медитировал, не имея знаков реализации, несколько раз отчаивался и пытался оставить медитацию, но все же возвращался и продолжал, часто повторяет во время своих учений досточтимый Геше Тинлей как поучительное наставление, имеющее несколько глубоких смыслов для буддийских практиков. Прежде всего, это был урок отречения, терпения, усердия, концентрации. В предании говорится: «Когда прошли первые три года, и не было ни одного хорошего знака, он отчаялся и решил прервать ретрит. Выйдя из пещеры, он заметил, что в том месте, где птичье гнездо прилепилось к скале, камень стерся от касания крыльев птиц, когда они подлетали к гнезду и покидали его. «Поистине, слабым является мое упорство», – сказал он себе и вернулся в пещеру и практиковал еще три года. Но знаков не было, и опять он решил покинуть пещеру. Когда же по пути вниз увидел, что даже камень на обочине разрушился от постоянно падающих капель воды, он вернулся и практиковал, как раньше, еще три года. Однако когда спустя очередные три года знаков все еще не было, он снова оставил затворничество. В это время он повстречался со стариком, который точил кусок железа мягкой хлопчато-

²⁵³ Будон сообщает, что у матери Асанги от союза с брахманом родился младший брат Асанги – Васубандху [Будон 1999, с. 217].

²⁵⁴ Согласно TEDBT, в традиции абхидхармы перечисляются восемнадцать наук (*gignas bco-brgyad*): 1) музыка; 2) искусство любви; 3) управление домашним хозяйством; 4) математика; 5) грамматика; 6) медицина; 7) религиозные традиции; 8) искусства и технологии; 9) стрельба из лука; 10) логика; 11) фармакология; 12) самовоспитание; 13) запоминание услышанного; 14) астрономия; 15) астрология; 16) магия; 17) история; 18) эпос [TEDBT, с. 258].

²⁵⁵ Посвящаемый, стоя у северных врат мандалы, бросает цветок, чтобы по месту его падения определить, с каким медитативным божеством он имеет кармическую связь и, следовательно, какого рода сидхи он может обрести через тантрическую практику.

бумажной тряпкой. «Я как раз заканчиваю эту иглу», – сказал он и добавил: «Я уже сделал вот эти» и указал на маленькую кучу иголок возле себя. Асанга тут подумал: «Если такие огромные усилия тратятся на решение заурядных задач вроде этой, то упорство, которое я проявляю в отношении великой цели, на самом деле совсем ничтожно». И, как прежде, он вернулся в пещеру и медитировал еще три года.

Хотя Асанга потратил двенадцать лет, ему не удалось обнаружить ни единого признака, свидетельствующего об успехе его медитации. Он потерял всякую надежду и покинул пещеру и зашагал прочь. Через некоторое время он увидел лежавшую у дороги полумертвую собаку. В нижней части ее тела кишели черви, и от боли она беспомощно скулила. Великое сострадание зародилось в Асанге. Он подумал: «Собака умрет, если не убрать этих червей, но черви погибнут, если их выбросить в сторону. Я должен отрезать кусок своего тела для червей, чтобы спасти и собаку, и червей». Так он и поступил: пошел в близлежащий город Ачинтья, заимствовал там кинжал и отрезал часть своей плоти.

С куском мяса в руке он попытался, закрыв глаза, перенести на него червей так, чтобы не повредить им – используя для этого язык. Но язык не коснулся червей. Открыв глаза он обнаружил, что собака исчезла, а вместо нее увидел Майтрею, отмеченного всеми большими и малыми знаками просветленного существа. Асанга разрылся слезами:

«О мой отец!

Мое единственное прибежище!

Я делал усилия сотней различных путей,

Но тем не менее не увидел результата.

Почему же дождевые облака и могущество океана

Пришли только теперь,

Почему в то время, когда я был томим жаждой

И опален страданиями,

Ты выказал мне так мало сострадания?»

Майтрея отвечал:

«Как говорится,

Хотя царь богов проливает дождь,

Бессильные семена не дадут всходов.

Точно так же, хотя Будды являются,

Они не могут быть воспринятыми в опыте тех,

Кто не является счастливецем.

Я всегда был рядом с тобой, но из-за кармических загрязнений ты был не в состоянии увидеть меня. Однако твои негативности и препятствия были очищены с помощью произнесенных тобой мантр и тем, что ты отрезал кусок своего мяса из великого сострадания. Теперь ты способен видеться со мной, – сказал Майтрея и продолжил: Но для того чтобы убедиться в этом, посади меня на свою спину и пройди по городу!»

Асанга сделал так, но никто не увидел Майтрею, лишь одна женщина, торговавшая вином, сказала, что Асанга несет мертвую собаку на своих плечах, и это принесло ей огромную удачу; какой-то носильщик увидел подошвы ног Майтреи, после чего он нашел себя в состоянии самадхи и достиг всех обычных магических сил и ясновидения. Асанга в это время достиг реализации в самадхи ‘Поток реальности’] [см.: ИВР 2005, р. 30–31; Будон 1999, р. 217–218].

Досточтимый Геше Тинлей, комментируя это предание об Асанге, неизменно подчеркивает, что великое сострадание имеет принципиальное значение для достижения все более ясных состояний сознания и реализаций в медитативной прак-

тике. Эта история также служит уроком условности того, что люди считают реально существующим. Понятие о том, что реально существует или не существует, зависит от степени загрязненности сознания нечистыми кармическими отпечатками и омрачениями.

«К чему теперь ты стремишься?» – спросил Майтрея Асангу. «Возродить махаяну, – отвечал Асанга. «Что же, тогда держись за край моих одежд», – приказал Майтрея, и они перенеслись в чистую землю Тушита, где Асанга услышал махаянскую Дхарму от Майтреи и стал мастером в ее букве и смысле. Когда он слушал знаменитые Пять Трудов Майтреи, перед ним распаивалось, по мере прослушивания каждой отдельной теории, множество дверей самадхи.

Обещав посвятить себя претворению этих учений и обладая дерзостью беспрепятственного видения, он вернулся в мир людей и построил храм в лесу Челувана, в Магадхи. Вначале там поселились вместе с ним только восемь учеников, но по мере того как росла его слава как практика и учителя, все больше и больше приходило к нему учеников, и доктрина махаяны получила широкое распространение. Все его ученики обрели ясновидение и чудесные силы, и все они проникли в смысл океана сутр. Это место стало известным как Центр отшельничества, посвященного Дхарме (Дхаманкуравихара)» [ИВР 2005, р. 31–32].

Для понимания той принципиальной роли, которую Асанга сыграл наряду с Нагарджуной в истории буддизма махаяны и для человечества в целом, важно учитывать не только историко-реалистические сведения о его биографии, но и данные буддийской агиографии, содержащиеся в таких источниках как ‘История буддизма’ Будона, ‘История буддизма’ Таранатхи, ‘Драгоценная гирлянда истории буддизма’ и других тибетских источниках, поскольку эти сведения опираются на отретектированную устную традицию понимания истории буддизма с позиций буддийской учености. С этих позиций очень важным является тот факт, что Асанга, как и Нагарджуна, родился в соответствии с пророчествами о нем, содержащимися в ‘Манджушримула-тантре’, где Будда говорит, что когда пройдет девятьсот лет после его ухода в нирвану,

*«Монах, носящий имя Асанга,
Прекрасно сведущий в содержании научных трактатов,
Объяснит в разных формах условный и прямой смысл сутр,
По своей природе он должен быть тем,
Кто обучает Высшей Науке живых существ
И открывает смысл священных текстов.
Он должен овладеть тем мистическим знанием,
Которое называется Посланицей Сало
И благодаря силе своих магических чар
В нем должна возникнуть самая возвышенная мудрость.
Для того, чтобы Учение могло пребывать долго,
Он перескажет существенное содержание сутр.
Он должен прожить сто пятьдесят лет,
И после того, как его тело увянет,
Он должен уйти в область богов.
Пребывая в мире живых существ,*

*На различных стадиях феноменальной жизни,
Он долгое время будет переживать Высшее Блаженство,
И, наконец, это возвышенное существо
Должно достичь Высшего Просветления»*
[цит. по: Будон 1999, с. 201–202].

По сообщению Будона, о том, что Будда пророчествовал о появлении в период искажения Учения Асанги «под прозвищем “Слуга матери”», содержатся сведения в китайском комментарии на ‘Самдхинирмочана-сутру’ [там же, с. 202–203].

Подробности жития Асанги, такие как путешествие на небеса Гушита и получение там учений от Майтреи, в традиции буддийской учености отнюдь не являются вымыслом или легендой, не имеющей отношения к реальности. Наоборот, это моменты, характеризующие буддийское восприятие реальности и относительности пространства и времени. Один момент, согласно временному исчислению богов, говорит Будон, комментируя историю этого путешествия Асанги, равняется пятидесяти или пятидесяти трем человеческим годам [там же, с. 218].

Ссылаясь на Харибхадру²⁵⁶, Будон пишет, что за то время, которое Асанга провел в Гушита, он прослушал там учения сутр праджняпарамиты и множества других махаянских сутр, большой ‘Йогаচারья-бхуми-шастры’ и затем попросил Майтрею сочинить трактат, объясняющий смысл махаянских сутр, в ответ Майтрея сочинил пять трактатов. Это следующие тексты: 1) ‘Анализ феноменов и природы феноменов’ (‘Дхармадхарматавивханга’; ‘Chos dang chos-nyid rnam-par ‘byed-pa’. – P. 5523, vol. 108); 2) ‘Анализ Срединного Пути и крайностей’ (‘Мадхьянтавивханга’; ‘dbus dang mtha’ rnam-par ‘byed-pa’. – P. 5522, vol. 108); 3) ‘Укра-

²⁵⁶ Согласно тибетской историографии буддизма, Харибхадра (Seng-ge bzang-po), известный также как Симхабхадра – Благородный Лев, родился в царской семье в IX в. По преданию, его мать погибла при нападении льва, но ребенок родился невредимым. Когда он подрос, то принял обеты бхикшу и стал выдающимся ученым, специалистом по буддийской и небуддийской философии. Его учителем был Шантаракшита, от которого он получил учение Майтреи о ‘Праджняпарамита-сутре’, используя объяснения Асанги и его брата, а также Арья Вимуктисены и тексты по мадхьямаке Нагарджуны. Обретя реализации всех Трех Колесниц, Харибхадра объяснил ‘Праджняпарамита-сутру’ тысячам учеников. Но, не удовлетворяясь достигнутым, он, получив от настоятеля Шантаракшиты садхану Майтреи, через ее практику обрел прямое видение Майтреи в небе над монастырем Одантапури. Макушка Майтреи была украшена ступой, лицо излучало золотистый свет, а правая рука была сложена в жесте даяния Учения. Совершив подношения и простирания, он обратился к нему с вопросом, на какой из комментариев к его текстам лучше всего ему опираться. Майтрея повелел ему из всех существующих комментариев сконцентрировать все важнейшие положения и на основе собственного понимания написать новый комментарий. Так появился текст ‘Ясное толкование’ (‘Абхисамайя-аламкара-нама-праджняпарамитападеша-шастра-вритти’), являющийся комментарием к ‘Украшению ясных постижений’ (‘Абхисамаланкара’). Он написал также ‘Обширный комментарий к Восьмитысячной’, в котором объединил учение восьмитысячной ‘Праджняпарамиты’ и ‘Абхисамаланкары’, сжатое изложение ‘Праджняпарамиты в двадцати пяти тысячах шлок’ под названием ‘Восемь глав’ и многие другие тексты [IBP 2005, p. 65–66].

шение сутр махаяны' (*Махаянасутраламкара-карика*; 'Theg-pa chen-po'i mdo sde'i rgyan-gyi tshig le'ur byas-pa'. – P. 5521, vol. 108); 4) 'Украшение ясных постижений' (*Абхисамаяланкара*; 'mNgon-par rtogs-pa'i rgyan'. – P. 5184, vol. 88); 5) 'Комментарий к высшему потоку Великой Колесницы' (*Махаяноттаратантрашастра*; 'Theg-pa chen-po rgyud bla-ma'i bstan bcos'²⁵⁷. – P. 5525, vol. 108²⁵⁸).

'Драгоценная гирлянда истории буддизма' и Таранатха сообщают, что Асанга провел серию публичных учений под патронажем царя Гамбхирапакши, на которых присутствовали «монахи всех десяти сторон света». Он передал учения Трех Корзин шраваков и около пятисот махаянских сутр. Говорится, что во время его учений в слушателях пробудилась их махаянская природа и более тысячи из них достигли мастерства в понимании праджняпарамиты [IBP 2005, p. 3; Taranatha 1970, p. 161].

В тибетской традиции заслуга Асанги видится, главным образом (помимо создания множества махаянских монастырских центров и школ, сооружения большого количества ступ и храмов в разных местах Индии, где ему довелось жить), в следующем. Хотя ко времени Асанги были в мире монахи, имевшие передачу учения махаяны и декламировавшие махаянские тексты, уже не было никого, кто на самом деле понимал бы махаяну. Асанга и его восемь великих учеников²⁵⁹ восстановили доктрину Будды в мире – линию учений обширного пути и многих привели к пониманию смысла махаяны. В тибетском каноне Асанге приписывается 19 трудов, среди них – 'Наставление по основаниям йогачары' ('Йогачарабхумишастра'), 'Сумма абхидхармы' ('Абхидхармасамуччая'), 'Компендиум махаяны' ('Махаянасанграха'), 'Пять бхуми' – изложение 'Абхисамаланкары'²⁶⁰, 'Украшение махаяны' ('Махаянасутра-ланкара')²⁶¹, комментарий на 'Праджняпарамиту' и др. [Taranatha 1970, p. 161; IBP 2005, p. 105–106]. Из них в отношении двух трудов ученые не имеют сомнений в авторстве Асанги – это 'Абхидхармасамуччая' и 'Махаянасанграха'.

Не вдаваясь в спорные вопросы авторства Асанги, тибетская устная традиция и письменная история буддийской *сиддханты* ('grub- mtha' – философия) придают решающее значение в восстановлении махаяны тому, что Асанга дал ответы не

²⁵⁷ Этот текст, часто называемый просто 'Уттаратантра', известен также под названием 'Ратна-готра-вибхага'.

²⁵⁸ Согласно другим спискам пяти трактатов, в их число входит 'Йогачара-бхумишастра'. Если этот текст считают вместе с перечисленными пятью трактатами, говорят о «шести трактатах» Майтреи (Майтреянатхи).

²⁵⁹ Юань-чуанг упоминает Буддасимху как «выдающегося ученого», который являлся другом и учеником Асанги [Taranatha 1970, p. 161, прим. 72]. Кто были остальные, тибетские и китайские источники не упоминают.

²⁶⁰ Это не комментарий к 'Абхисамаяланкаре', называемый 'Таттвавинишчая' и приписываемый Харибхадрой Асанге. Цонкапа не признавал, что автором этого комментария был Асанга [Ibid., прим. 66].

²⁶¹ В тибетской традиции автором текста 'Махаянасутраланкара' считается Майтрея, который, по преданию, сочинил этот текст в числе пяти трактатов по просьбе Асанги, когда тот находился на небесах Тушита.

только на три вопроса, имевшие отношение к словам ‘*Праджняпарамита-сутры*’, но и на три вопроса, связанные с ее смыслом. Он сочинил небольшой текст, «наподобие *Трисвабхава-нирдеши*»²⁶² [Taranatha 1970, p. 162], или, как говорится в ‘*Драгоценной гирлянде истории буддизма*’, «небольшие тексты, касающиеся ответов на эти вопросы, включая ‘*Трисвабхава-нирдеши*’» [ИВР 1970, p. 33]. Какие это были шесть вопросов и как ответил на них Асанга, изложено в ‘*Истории буддизма*’ Таранатхи и в ‘*Драгоценной гирлянде истории буддизма*’. Я привожу шесть вопросов на основе трех вариантов их формулировки, приведенных в ‘*Драгоценной гирлянде истории буддизма*’, в английском и русском переводах ‘*Истории буддизма*’ Таранатхи [Taranatha 1970, p. 163; Дараната 1869, с. 122; ИВР 2005, p. 33].

Царь Гамбирапакша, сам имевший привычку постоянно декламировать ‘*Праджняпарамита-сутру*’, задал мысленно Асанге шесть следующих вопросов.

Вопрос первый: Когда спросили, что означает слово ‘бодхисаттва’, Будда ответил: «В реальности бодхисаттва не может быть воспринятым». Относится ли это к тому, что бодхисаттва является Дхармой, не данной в пророчестве?

Вопрос второй: В сутре есть упоминание о птице, имеющей тело размером в 500 *йоджан*²⁶³. Что означает сей гигантский размер?

Вопрос третий: Сутра говорит: «Если не видно знаков гор или джунглей, то близок океан». Когда такие знаки не видны?

Асанга силою своего ясновидения понял эти вопросы и дал такие ответы:

Ответ первый: Нет, слова Будды относились к внутренней пустоте.

Ответ второй: Это символизирует силу творческой активности.

Ответ третий: Отсутствие этих знаков говорит о том, что практик находится на высшей стадии махаянского Пути Подготовки (*sbyug-lam*), второго из пяти путей просветления.

Три мысленно заданных вопроса, касающихся смысла ‘*Праджняпарамита-сутры*’, были таковы:

Вопрос четвертый: Существует или не существует в реальности “Ум – основа – всего” (*kun-gzhi-rnam-shes*)?

Вопрос пятый: Говорится, что все феномены являются бессущностными (*а-свабхава*); является ли сама эта бессущность (отсутствие природы) бессущностной (лишенной природы)?

Вопрос шестой: Говорится, что все феномены не сделаны пустыми по причине [их] пустоты; что это за пустота, которая не делает все вещи пустыми и служит причиной неделания всех вещей пустыми?

Ачарья ответил:

Ответ четвертый: “Ум – основа – всего” субстанциально существует лишь на условном уровне истины. Он не существует для достоверного сознания, сфокусированного на абсолютном уровне истины.

Ответ пятый: О бессущности следует сказать, что она существует во всех трех природах – в зависимой природе, окончательно установленной природе и приписанной

²⁶² Некоторые буддийские ученые приписывают ‘*Трисвабхава-нирдеши*’ Васубандху.

²⁶³ Йоджана (*pag tsad*) – мера расстояния, равная одной миле.

природе феноменов²⁶⁴. Следовательно, есть бессущность двух видов, а именно бессущность, имеющая природу, и бессущность, лишенная природы.

Ответ шестой (в формулировке Таранатхи): Под пустотой, которая не может сделать все вещи пустыми, просто подразумевается концепт самой пустоты. Под причиной [неделания всех вещей пустыми] имеется в виду отрицание любого закона (правила, нормы), по которому то, что прежде являлось существующим, позже прекращает свое существование. Это противоречит воззрению, что нечто, прежде существовавшее, позже прекращает свое существование [Taranatha 1970, p. 163–164; Дараната 1869, с. 122]²⁶⁵.

Из современных исследователей буддизма Дж. Хопкинс, пожалуй, один из немногих, признает, что конечным воззрением самого Асанги была прасангика, хотя излагал он учение о пустоте на уровне школы йогачара (читтаматра) [Hopkins 1996, p. 359]. Именно характер ответов Асанги на шесть вопросов царя Гамбира-пакши подтверждает правильность традиционного тибетского отношения к Асанге как к бодхисаттве, имевшему полную реализацию *глубинного учения* Будды и призванному объяснить человечеству пять путей махаяны, т. е. *обширное учение* Будды. Его задача заключалась также в том, чтобы дать системную презентацию буддийской философии и медитации на уровне Учения, проповеданного Буддой во время промежуточного, Третьего Поворота Колеса Дхармы, для блага тех, чей ум еще не созрел для постижения самого глубокого смысла пустоты. Что касается позиции Дж. Хопкинса в этом вопросе, она не случайно совпадает с тибетской – он опирается на устные учения Кенсура Легдена и тибетские письменные источники в своем понимании истории махаяны.

Ответы на эти вопросы, в особенности на три вопроса, связанные со смыслом '*Праджняпарамита-сутры*', говорят нам о том, что Асанга в действительности понимал философию пустоты на уровне прасангики, и что прав был Будон, когда писал, что Асанга был настоящим святым [Будон 1999, с. 220]. То есть бодхисаттвой-арьей, махасаттвой, существовавшим на надмирском уровне, будучи свободным от сансары.

Об Асанге известно, что он распространил махаяну так широко, как никогда прежде. Таранатха пишет, что даже при «самом Нагарджуне» большинство монахов являлись шраваками, а общее число махаянских бхикшу не превышало десяти тысяч, при Асанге их насчитывались десятки тысяч, общее же количество слушателей «было бесчисленно, и все сохраняли систему Арья Асанги с величайшим благоговением». При этом тысячи его учеников стали бодхисаттвами и достигли ступени *йога-марги* (Путь Медитации, четвертый из пяти путей). Но он также был наставником и шраваков, последние испытывали по отношению к нему огромное

²⁶⁴ Понятие о трех природах (*трисвабхава*; ngo bo nyid gsum) введено в читтаматре для объяснения пустоты. См. подробнее: [Тинлей 2011].

²⁶⁵ В формулировке, приведенной в '*Драгоценной гирлянде истории буддизма*', ответ на шестой вопрос звучит так: «Пустота, причиняющая неделание, есть ум, обладающий проявлением пустоты. Неделатель – это ум, который кладет конец дорациональной модификации формы (способа) прежде существующего и теперь не существующего» [IBP 2005, p. 34].

уважение из-за его непорочной нравственности, учености и чудодейственных сил [Дараната 1869, с. 125; Taranatha 1970, p. 166]. Вообще это было характерно для Асанги и его учеников – соблюдение чистой нравственности: этика бодхисаттв базировалась на безупречной нравственности этики личного освобождения, тем самым буддийская система, представленная Асангой, не противоречила практике шравакаяны.

Под конец жизни он провел двенадцать лет в Наланде в качестве настоятеля и, выиграв там множество дебатов с иноверцами, часто делавшими вызов, обратил тысячи их в буддизм. Как и Нагарджуна в свое время, он требовал от сангхи Наланды строгого следования Дхарме путем правильного воззрения, правильной нравственности, правильных практик и правильных ритуалов [Дараната 1869, с. 126; Taranatha 1970, p. 167].

Предания говорят, что Асанга прожил пятьсот лет, Будон считает достоверным фактом продолжительность его жизни в сто пятьдесят лет [1999, с. 122].

Таким образом, опираясь на устную тибетскую традицию и тибетские исторические источники, мы можем понять, что Асанга, как и Нагарджуна, не был автором философского учения махаяны (в случае Асанги – философии йогачары, в случае Нагарджуны – мадхьямаки) в том смысле, в каком западные философы являются авторами соответствующих учений. Как и Нагарджуна, Асанга осуществлял духовную миссию просветленной активности Будды, когда, будучи сам по воззрению прасангиком, дал презентацию буддийской философии на уровне школы йогачара ради блага тех существ, интеллектуальный и духовный уровень которых превзошел философию Малой Колесницы, но еще не позволял понять философию школы мадхьямика.

2.3.3. Значение нагарджуновского обоснования подлинности махаяны и классических критериев аутентичности, принятых в тибетской традиции

Дж. Хопкинс, опираясь на тибетскую традицию, делит все учение Нагарджуны, провозглашенное им в течение шестисотлетнего периода, на *три провозглашения доктрины*, которые, как сообщает устная традиция, были сделаны им благодаря молитвам, вознесенным во времена Татхагаты Лурик Гьялпо (kLu-rigs rgyal-po) [Hopkins 1996, p. 356]. *Первое провозглашение* было сделано, когда он жил в Наланде под именем монаха Шримана. *Второе провозглашение* связано с путешествием к нагам и возвращением на этот ‘континент’, в наш мир, ‘*Сотысячной Праджняпарамита-сутры*’ и прочими деяниями, в том числе созданием десяти миллионов ступ, множества святых изображений и т. д. Он написал пять трактатов, которые установили пустоту как способ существования всех вещей, в том числе ‘*Фундаментальную мудрость Срединного Пути*’ (Муламадхьямака-карика; dbu ma

tsa ba shes rab)²⁶⁶, и тем самым основал систему школы мадхьямика, которая свободна от всех крайностей. В этот период он был назван Нагарджуной. Его *третье провозглашение* доктрины началось с визита на северный континент Уттаракхуру и продолжалось триста лет. Во время двухсотлетнего пребывания на северном континенте он написал *‘Драгоценную гирлянду советов царю’* (*‘Ratnāvalī’*; *‘Rin-chen phreng-ba’*). Затем продолжил свою деятельность на юге Индии, принеся с собою, как говорится в тибетской традиции²⁶⁷, четыре сутры: *‘Сутру великого барабана’* (*‘Махабхерихаракапариварта’*), *‘Сутру львиного рыка Шрималадеви’* (*‘Шрималадевичесмханада’*), *‘Сутру сущности Татхагаты’* (*‘Татхагагагарбха’*), *‘Сутру украшения мудрости, ведущей в сферу всех Будд’* (*‘Сарвабуддхавишяяватараджняналанкара’*). Эти четыре сутры стали базисом учения, изложенного Майтреей в *‘Уттаратантре’* и разъясняющего сущность татхагаты (*татхагагагарбхи*), или пустоту ума, делающую возможным духовное развитие вплоть до состояния Будды. Тибетская традиция разъясняет этот важный теоретический момент, который демонстрирует зависимость содержания буддийской духовной практики (медитации) от уровня понимания философской доктрины Будды. Иначе говоря, это взаимозависимость глубинного и обширного аспектов Учения Будды, которую можно правильно постичь только в случае адекватного усвоения теории пустоты. Можно сказать, что Нагарджуна своей *‘Фундаментальной мудростью’*, в которой изложил глубинный (*zab-mo*) аспект махаяны, подготовил презентацию Асангой обширного (*rgya che-ba*) ее аспекта.

Во время *третьего провозглашения доктрины* Нагарджуна написал *‘Восхваление сущности Татхагаты’*, дал наставления о *Сутре великого барабана* и т. д. [см.: Норкин 1996, р. 357].

В тибетской традиции есть также другой способ подразделения трудов Нагарджуны на три категории, принятый, в частности, в *‘Драгоценной гирлянде истории буддизма’* [ИВР 2005, р. 7]. Во-первых, это собрание советов, куда входят *‘Драгоценная гирлянда’*, *‘Письмо другу’*, *‘Сотня мудрых советов’*, *‘Древо мудрости’* и др. Во-вторых, это собрание восхвалений, таких как *‘Восхваление дхармадхату’*, *‘Восхваление Тансцендентного Существа’*, *‘Восхваление Непостижимого’*, *‘Восхваление Абсолютного’*. В-третьих, это собрание логических обоснований, включающее пять трактатов, которые и являются в индо-тибетской традиции *‘Пятью коренными трактатами мадхьямики’* (*dBu-ma rigs tshogs lnga*). Это следующие тексты: 1) *‘Фундаментальная мудрость Срединного Пути’* (*‘Праджнямула’*; *‘dBu-ma rtsa-bshes-rab’*); 2) *‘Опровержение возражений’* (*‘Виграхавьявартани’*;

²⁶⁶ *‘Муламадхьямака-карика’* известна также под названием *‘Мадхьямака-шаstra’* (*‘Трактат о Срединном Пути’*). Это единственный текст, относительно которого все западные ученые признают авторство Нагарджуны.

²⁶⁷ Тибетская традиция утверждает, что к моменту этого, уже третьего, появления на юге Индии, не считая его рождения здесь и возвращения сюда после путешествия в страну нагов, он был в возрасте восьмидесяти лет, тогда как на Земле за это время прошло пятьсот лет [Норкин 1996, р. 357].

‘Rtsod-zlog’); 3) ‘*Семьдесят строф о пустоте*’ (‘*Шуньятасантати*’; ‘Stong-nyid bdun-cu-pa’); 4) ‘*Шестьдесят аргументов*’ (‘*Юктишаитика*’; ‘Rigs-pa drug-cu-pa’); 5) ‘*Пять тонких исследований и распознаваний*’ (‘*Вайдалясутра*’; ‘Zhib-mo nam-‘thag’). К этим пяти трактатам о пустоте примыкает ‘*Драгоценная гирлянда наставлений царю*’ (‘*Ратнавали*’; Rinchen ‘phreng-ba), так что вместе они образуют *шесть трактатов мадхьямики* (dBu-ma rigs-tshogs drug), на которых базируется философия школы мадхьямика.

Кроме трех собраний Нагарджуна, согласно тибетской традиции, является автором сочинений, написанных им с целью прояснения смысла сутр с помощью устной традиции их истолкования. Это такие тексты, как ‘*Синтез всех сутр*’, ‘*Синтез пунктов постепенного пути*’. Он считается также автором многих тантрических произведений, включая ‘*Краткую садхану Гухьясамаджи*’, ‘*Компендиум садхан*’, ‘*Комментарий к бодхичитте*’, ‘*Пять этапов Стадии Завершения*’ и др.²⁶⁸ Как уже говорилось, Нагарджуна стал известен в индо-тибетской традиции как Второй Будда. Если говорить с академических позиций, то это произошло, главным образом, по причине обширности и глубины его учений, сравнимых по значению с проповеднической деятельностью самого Будды. Тибетская традиция сравнивает роль Нагарджуны в истории буддизма с Тремя Поворотами Колеса Учения. Так, в ‘*Драгоценной гирлянде истории буддизма*’ говорится:

«Его учения о Винае сравниваются с первым поворотом Буддой Колеса Учения. Его учение о пустоте, изложенное в пяти трактатах, сравнимо со вторым поворотом Буддой Колеса Учения. А сочинение таких текстов, как ‘*Восхваление Дхармадхату*’, эквивалентно третьему повороту Буддой Колеса Учения» [IBP 2005, p. 7].

Очень важно, что, в отличие от ученых-буддологов, буддийские ученые не считают мадхьямаку новым буддийским учением, созданным Нагарджуной, как не считают йогачару созданием Асанги²⁶⁹. Ибо с их точки зрения, хинаяна и махаяна появились одновременно во время жизни самого Будды Шакьямуни, и махаяна не была создана этими двумя ее первопроходцами. Нагарджуна и Асанга почитаются в Тибете и монгольском мире в качестве основоположников махаянской традиции, развивавшейся в монастыре Наланда, не только по той причине, что один из них объяснил философию мадхьямики, а другой обосновал йогачару. Главная причина – в том, что Нагарджуна представил фундаментальный, глубинный аспект Учения Будды – учение праджняпарамиты, в котором имплицитно содержится учение о махаянских пяти путях, в то время как Асанга дал обширную презентацию махаяны, ее пяти путей, в зависимости от глубинного воззрения, хотя эта зависимость и не была обозначена как явная.

²⁶⁸ Список трудов Нагарджуны см.: [Hopkins 1996, p. 781–783; Lindther 1982; Tola and Dragonetti 1985].

²⁶⁹ Асанга и его брат Васубандху считаются поздними йогачаринами, поскольку были ранние йогачарины, развивавшие философию йогачары и сочинившие множество текстов. Они жили примерно в то же время, когда Нагарджуна давал учения *винаи* [IBP 2005, p. 8].

В тибетской традиции высоко чтят ученых Наланды, в особенности Нагарджу и Асангу, прежде всего за то, что они доказали аутентичность махаяны. И для тибетцев доказательства, приведенные Нагарджуной в *‘Ратнавали’* и других сочинениях, Майтреей²⁷⁰ в его *‘Украшении махаянских сутр’* (*‘Махаянасутраланкара’*)²⁷¹, Шантидевой во *‘Вступлении в практику бодхисаттв’* (*‘Бодхисаттва-чарьяаватара’*), Бхававивекой в *‘Сердце Срединного Пути’* (*‘Мадхьямакахридая’*), являются убедительными. Об этом можно судить по высказываниям Его Святейшества Далай-ламы XIV, досточтимого Геше Тинлея и других современных тибетских лам [Dalai Lama 2005, p. 42–44; Сутра сердца 2006, с. 89–91 и др.]. Чже Цонкапа опирался на эти классические доказательства при обосновании аутентичности махаяны в своем комментарии трудных положений читтаматры.

Источником махаяны, согласно индо-тибетской версии, является учение Будды, преподанное им на горе Коршуна во время Второго и Третьего Поворотов Колеса Дхармы. Главным образом, это учение праджняпарамиты. Часть махаянских учений, составляющих основу йогачары, а также объясняющих тонкие механизмы медитации пустоты с точки зрения субъекта и служащих теоретической основой ваджраянских практик, была преподана Буддой во время Третьего Поворота Колеса [Dalai Lama 2005; Тензин Гьяцо 2008; Далай-лама 1996]²⁷².

Нагарджуна, согласно «внутренней» парадигме интерпретации истории буддизма, появился для того, чтобы *восстановить* в нашем мире учение Великой Колесницы, к тому времени исчезнувшее здесь, но процветавшее в мирах богов, нагов и в некоторых других областях. Это было учение праджняпарамиты.

Хотя до Нагарджуны распространением махаянских сутр, объяснением пустоты и распространением срединного воззрения – мадхьямаки занимался махасиддха Сараха, также представитель Наланды, все же, согласно тибетской традиции, не Сараха, а именно Нагарджуна почитается как главный наставник глубинных учений и основатель школы мадхьямика. Почему? Та форма доктрины пустоты, которую распространял Сараха, тибетский последователь философии «шентонг» («пус-

²⁷⁰ В агиографии Асанги говорится, что он в состоянии самадхи имел прямое видение будущего Будды Майтреи и получил от него учение махаяны – учение праджняпарамитасутр, большой *‘Йогачарья-бхуми’*, множество махаянских сутр. Затем по просьбе Асанги Майтрея сочинил пять трактатов, объясняющих смысл махаяны.

²⁷¹ Это один из пяти трактатов, приписываемых тибетской традицией Майтрее и легших в основу учения йогачаринов: 1) *‘Анализ феноменов и природы феноменов’* (*‘Дхармадхарматавибханга’*; ‘Chos dang chos-nyid rnam-par ‘byed-pa’. – P. 5523, vol. 108); 2) *‘Анализ Срединного Пути и крайностей’* (*‘Мадхьянтавибханга’*; ‘dbUs dang mtha’ rnam-par ‘byed-pa’. – P. 5522, vol. 108); 3) *‘Украшение сутр махаяны’* (*‘Махаянасутраланкаракарика’*; ‘Theg-pa chen-po’i mdo sde’i rgyan-gyi tshig le’ur byas-pa’. – P. 5521, vol. 108); 4) *‘Украшение ясных постижений’* (*‘Абхисамаяланкара’*; ‘mNgon-par rtogs-pa’i rgyan’. – P. 5184, vol. 88); 5) *‘Комментарий к высшему потоку Великой Колесницы’* (*‘Махаянауттаратантрашастра’*; ‘Theg-pa chen-po rgyud bla-ma’i bstan bcos’. – P. 5525, vol. 108).

²⁷² Сейчас я не касаюсь имеющейся в тибетской литературе точки зрения, согласно которой учения Третьего Поворота и были конечным учением Будды. Она будет рассмотрена в другой работе.

тота от другого») Шакья Чокден называл «ma brtags-pa'i sems-kyi rdo-tje brjod byar ston-pa'i dbu-ma» («срединность пустоты, выражающей ваджр неконцептуального ума»). Он считал, что этот акцент на уме в доктрине Сарахи эквивалентен понятию *алавиджняна* Асанги и идее *татхагатагарбхи*, выраженной в учениях Третьего Поворота. Таким образом, воззрение Сарахи – это мадхьямака «шентонг». «Шентонг» (gzhan-stong) – это понятие «пустота от другого», в то время как воззрением Нагарджуны была мадхьямака «рангтонг» (rang-stong). Кхедруб Ринпоче объяснил, в чем заключается отличие мадхьямаки Сарахи от мадхьямаки Нагарджуны [mKhas grub 1992, p. 412]²⁷³.

В Тибете помимо Шакья Чокдена были и другие последователи этой версии мадхьямаки – мадхьямаки «шентонг». В частности, известный историк буддизма Таранатха (Кунга Ньинбо) стоял на позициях мадхьямаки «шентонг» и положил это воззрение в основу школы джонангпа. Воззрения «шентонг» придерживались в прошлом и до сих пор продолжают придерживаться некоторые известные мастера кагью и ньингма²⁷⁴. Но для тех тибетских философов и йогов, кто убежден, что наиболее точное объяснение праджняпарамиты и мадхьямаки как конечного выражения философии праджняпарамиты было дано по линии Нагарджуны/ Буддапалиты/Чандракирти, основателем школы мадхьямика является, вне сомнения, именно Нагарджуна. Хотя Сараха тоже почитается как представитель Наланды, стоявший у истоков ее традиции, в число семнадцати мастеров, наиболее почитаемых тибетскими прасангиками, он не входит [Pan-grub 2012; Blumental 2012].

Нагарджуна и Асанга сыграли решающую роль в составлении махаянских текстов, но было бы некорректно, с точки зрения буддийских ученых, считать их авторами этих текстов. Каким же образом Нагарджуна, родившийся через четыреста лет после смерти Будды, и Асанга, родившийся через девятьсот лет после этого события и, согласно его агиографии, в течение своего жизненного срока ставший бодхисаттвой третьего *бхуми* [Hopkins 1996, p. 359], смогли восстановить махаяну, источником которой был сам Будда?

В связи с этим принципиальное значение имеет вопрос, который ставит Его Святейшество Далай-лама XIV: что обеспечило непрерывную линию преемственности махаяны? [Dalai Lama 2002; The Dalai Lama 2009; Сутра сердца 2002; Гензин Гьяцо 2008]. Ведь если источником махаяны является сам Будда, то, как известно, между временем его жизни и временем деятельности двух основоположников махаянской традиции имеется значительный разрыв. Как быть с этим временным разрывом? При ответе на эти вопросы необходимо учесть, что буддийские ученые при обосновании *непрерывности* учения махаяны, переданного Буддой, исходят из

²⁷³ Философский смысл различия между двумя этими интерпретациями «пустоты» и «срединности» будет подробно рассмотрен в другой монографии, посвященной философской компаративистике.

²⁷⁴ На отличии мадхьямаки «рангтонг» от мадхьямаки «шентонг» я остановлюсь подробно в другой работе, где планирую дать сравнительный анализ теорий пустоты, разработанных в рамках четырех философских школ индийского буддизма, а также воззрений индо-тибетской и китайской мадхьямики.

иной концепции времени и пространства, нежели ученые-буддологи, придерживающиеся обычных условностей в отношении времени и пространства. Буддийская концепция времени и пространства, принятая в *‘Калачакра-тантре’*, по своей необычности близка к неклассическим научным теориям пространства – времени [см.: Dalai Lama and Hopkins 1985; Mullin 1991; Bryant 1995; Khedrup 2004; Dalai Lama 2005; Henning 2007]. Она радикально отличается от пространственно-временных представлений ученых-буддологов, которые так же далеки от неклассической и постнеклассической физики, как от буддийских концепций пространства и времени. И в отличие от академических исследователей, отмечающих буддийскую версию аутентичности махаяны как «ненаучную», буддийские философы предлагают на основе признания онтологического равноправия обычных пространственно-временных представлений и неклассических пространственно-временных представлений такое объяснение непрерывной трансмиссии махаянских текстов (от Будды до Нагарджуны и Асанги), которое позволяет согласовать «обычный» и «необычный» взгляд на историю. Так, Далай-лама считает, что учения праджняпарамиты на горе Гридхакута могли передаваться в измерении бытия, превосходящем наши обычные представления о времени и пространстве [Dalai Lama 2005, p. 41; Сутра сердца 2006].

Буддийские ученые признают, что передача Буддой махаянского учения (праджняпарамиты) своим непосредственным ученикам состоялась как исторический факт, имевший место параллельно с передачей общего учения, легшего в основу хинаяны. Они признают также наличие особых связующих звеньев в трансмиссии махаяны. Так, Его Святейшество Далай-лама XIV в книге *‘Essence of the Heart Sutra’* [Dalai Lama 2005] пишет:

«В махаянских манускриптах такими соединительными звеньями являются бодхисаттвы, такие как Майтрея и Манджушри. Это говорит о том, что в случае Нагарджуны тем, кто передал ему линию, был бодхисаттва Манджушри...

Как нам следует понимать эти утверждения о происхождении махаянских текстов в связи с условными понятиями времени? Мы можем, вероятно, сказать, что махаянские тексты не были преподаны историческим Буддой для общей аудитории в конвенциональном смысле.

Более того, может быть, дело обстоит так, что махаянские тексты, такие как сутры праджняпарамиты, были объяснены группе из нескольких индивидов, которых Будда счел наиболее подходящими для того, чтобы получить эти учения...

Итак, в этом контексте, учения могли быть переданы в плане, трансцендентном конвенциональному пониманию времени и пространства. Так мы можем понять происхождение махаянских текстов и происхождение “Сутры сердца”» [Dalai Lama 2005, p. 47–48].

Безусловно, такой подход к обоснованию непрерывной линии преемственности махаяны, нисходящей от самого Будды, предполагает принятие мировоззренческих посылок буддийской философии самого высокого уровня, радикально отличающихся от условных понятий не только материалистического мировоззрения и историко-реалистических концептов академической буддологии, но и большинства буддийских философских школ. Ведь не все буддийские философы и даже не все мадхьямики принимают объяснение, обоснованное с позиций философии пра-

сангики. Например, основатель сватантрики Бхававивека (VI в.) недвусмысленно утверждал в своем тексте *‘Пламя разумности’* (*‘Таркаджвала’*), что махаянские тексты были сочинены великими бодхисаттвами Майтреей и Манджушри. Но такое предположение, по словам Его Святейшества Далай-ламы, «создает, скорее, сложную картину» [Dalai Lama 2005, p. 47–48]. А версия, предложенная Его Святейшеством Далай-ламой, с одной стороны, согласуется с условностями обычного сознания, признавая историко-реалистическое представление о том, что *‘исторический’* Будда передавал на горе Гридхакута учение махаяны (праджняпарамиты) всего нескольким человеческим индивидам²⁷⁵. С другой стороны, она принципиально расширяет границы наших условностей относительно реальности и благодаря этому позволяет оставаться в границах философского рационализма. Представление о Будде, аспектами которого являются великие бодхисаттвы, проявившиеся во время его учений в форме учеников в человеческом облике, как об этом говорится в *‘Сутре сердца’* [Сутра сердца 2006, с. 92], и сыгравшие ради блага существ определенных роли рядом с Учителем Буддой и после его ухода, – это не мистика. Оно является вполне обоснованным в рамках высшего буддийского философского рационализма. Но чтобы понять это, нужно разобраться в этой философии, представленной школой прасангика, а также в феномене Будды, его онтологическом статусе и других не менее важных «материях».

В тибетской традиции такого рода исследования имели огромное значение, и именно тибетцы сохранили из индийского буддийского наследия самое глубокое представление об основателе буддизма – Шакьямуни, «Льве среди людей» (*Нарасимха*), «Боге, превосходящем богов» (*Деватиदेва*). Доброта Будды ко всем живым существам была чем-то абсолютно превосходящим все человеческие возможности, и, как убеждены тибетцы, Будда всегда находится в постоянной доступности. Особую роль в поддержании этой связи с Буддой играют великие бодхисаттвы, которые, с одной стороны, являлись учениками Будды, с другой – они сами были уже совершенными Буддами, достигшими высшего просветления бесчисленные кальпы тому назад. Эти просветленные существа «манифестировались как ученики всех Будд во всех мировых системах, для того чтобы быть посредниками между теми Буддами и человеческими популяциями тех миров» [Thurman 1995, p. 5].

Один из наиболее глубоких исследователей индо-тибетского будизма Роберт Турман подчеркивает, что в тибетской цивилизации произошла «переориентация всей индивидуальной и социальной жизни в расчете на реальность Будд, возможность собственного достижения состояния Будды и актуальность методологического процесса, направленного на просветление» [Ibid., p. 1]. Это могло иметь место в результате глубокого усвоения буддизма как мировоззрения и философии жизни. В процессе «буддизации» Тибета его мыслители подвергли основательной

²⁷⁵ Те, кто бывал на горе Гридхакута (Коршунья гора) в Раджгире, знают, что находящаяся на ее вершине площадка действительно мала по размерам. На ней могут разместиться вокруг наставника не более 15–20 человек.

ревизии индийское наследие. И, в частности, что касается роли великих бодхисаттв как медиаторов между Буддами и человечеством, тибетцы объяснили ее подробно, основываясь на сутрах и шастрах мастеров Наланды. Поэтому если для представителей тхеравады или ученых-буддологов повествования о деяниях великих бодхисаттв, не вписывающиеся в обычные пространственно-временные понятия, являются не более чем мифами, для тибетцев они выражают реальность.

Тибетцы признают особую роль великих бодхисаттв не только в истории раннего буддизма, но и в истории своей страны. То, о чем пишет Р. Турман в своей книге *‘Сущность тибетского буддизма’* (*‘Essential Tibetan Buddhism’*), характеризуя роль великих бодхисаттв Авалокитешвары (spyen-ras-gzigs), Тары (sgrol-ma), Манджушри (*‘jam-dral*) в истории тибетской цивилизации – это отнюдь не концептуализация, созданная великим американским буддологом.

На эту же особенность исторической реальности тибетцев, в которой важнейшую роль играл Авалокитешвара (Ченрезиг), обращает внимание Томас Лэрд в своей книге *‘История Тибета. Беседы с Далай-ламой’*. В беседах с ним Его Святейшество Далай-лама в очень простой форме донес до его понимания, какую важную роль играет Ченрезиг в тибетской реальности, которая возникает через сложную взаимозависимость прошлого-настоящего и будущего, где не только настоящее и будущее зависимы от прошлого, но и прошлое зависит от настоящего и будущего. Настоящее, в свою очередь, зависит как от прошлого, так и от будущего. И в этой реальности не только социально-экономические факторы и политика являются силой, определяющей ход истории [Лэрд 2010, с. 204–205].

Тибетцы считаются с множеством факторов и кармических связей, среди которых для них в особенности значимыми являются кармические связи с высшими существами. В восприятии тибетцев Авалокитешвара и Тара – это отец и мать тибетского народа, а воплощением Манджушри был тридцать седьмой тибетский король, Тисрон Децен (790–844), построивший первый монастырь в Тибете и пригласивший Падмасамбхаву и Шантаракшиту. Вместе с ними он предпринял распространение буддизма в Тибете, вызвал «первую великую волну» переводов индийских текстов. Позже воплощениями Манджушри, «три Манджушри», были признаны первый лама-правитель Тибета Сакья Пандита Кунга Гьялцен (1182–1251), великий нyingмапинский философ и мистик Лончен Рабджампа (1308–1363) и величайший реформатор Тибета, ученый, йогин и общественный деятель Цонкапа Лосанг Дракпа (1357–1419).

Когда буддийские ученые принимают во внимание пророчества Будды и роль великих существ в истории буддийской цивилизации Индии, Тибета, Монголии, это далеко от мистики, ибо находится в рамках философского рационализма. И рационализм обеспечивается здесь теорией взаимозависимого возникновения, которая не оставляет места слепому провидению и чуду, ибо признает универсальный закон причинности, механизм которого буддийскими философами раскрывается на нескольких уровнях и гораздо более глубоко, чем это делает современная наука.

Для тех, кто свои академические навыки приобрел не только в системе западных научных стандартов, но и благодаря буддийской философии, опыт обоснования аутентичности махаянского буддизма великими тибетцами прошлого и нынешними тибетскими философами, такими как Его Святейшество Далай-лама XIV, имеет огромное значение, и опыт этот опирается на традицию Наланды.

Как объясняется в тибетской историографии буддизма, из-за малочисленности первых людей, получивших махаяну, она в течение нескольких веков, прошедших со времени смерти Будды, исчезла среди людей. Поэтому Нагарджуна и Асанге пришлось не только восстанавливать ее для человечества, но и доказывать аутентичность. В сочинениях Нагарджуны, таких как *‘Ратнавали’*, содержатся целые разделы, посвященные доказательству аутентичности махаянских сутр. Майтрея во вводной части *‘Махаянасутраланкары’* также приводит подробную аргументацию в пользу их подлинности как Слова Будды.

Уже в строфах 12–13 первой главы *‘Ратнавали’* Нагарджуна подчеркивает, что крайности самоистязания – это не буддийский путь и что махаяна необходима для истощения сансары:

*Кто пренебрег Великим путем²⁷⁶ Благого Закона²⁷⁷,
Известным даянием, нравственностью, терпимостью,
Ради того, чтобы [следовать] ложными тропами среди зарослей,
Причиняя страдания телу,*

*У кого члены тела немощны, больны,
Тот будет очень долго продираться сквозь ужасный лес сансары,
Растениями которого являются
Бесчисленные поколения людей
[цит. по: Андросов 2000, с. 132–133].*

В третьей главе *‘Ратнавали’*, называемой *‘Наставление о накоплении [знаний и добродетели] ради просветления’* Нагарджуна говорит, ссылаясь на *маха-агамы* (*lung chen*)²⁷⁸, о преимуществах махаяны в сравнении с другими путями и о превосходстве качеств Будды над другими духовными достижениями. В строфах 2–3 говорится, что если «неизмеримую добродетель мира совершенных существ» (порождаемую пратьекабуддами, шраваками и теми, кто еще находится на пути к этим реализациям) «увеличить десятикратно, то может появиться одна-единственная пора волоска Просветленного (Будды)» (РА, III, 2–3) [цит. по: Андросов 2000, с. 195–196]. И далее:

*Если же [безмерную] добродетель, породившую все поры Его волос,
Увеличить еще стократно,*

²⁷⁶ Правда, здесь он упоминает не термин *mahā-yāna*, а синонимичный термин *mahā-patha*. Термин *mahā-yāna* в тексте *‘Ратнавали’* появляется впервые в первой строфе третьей главы (РА, III, 1) [Андросов 2000, с. 195].

²⁷⁷ Здесь В. П. Андросов переводит словом «Закон» санскритский термин *Dharma*.

²⁷⁸ Имеются в виду махаянские тексты Слова Будды.

*Вот тогда, считается, может появиться
Один великолепный малый признак Просветленного.*

*О царь, сколько добродетели необходимо для обретения
Одного великолепного малого признака Просветленного,
Столько же ее потребуется
Для каждого из 80 Его признаков.*

*Если же накопление добродетели, созданное
[При порождении] 80 малых признаков Будды,
Увеличить еще стократно, то [может появиться]
Одна большая отметина Великого человека.*

*Если же то неизмеримое накопление добродетели, которое послужило
Причиной появления тридцати больших отметин, увеличить тысячекратно,
То [можно родиться] с таким знаком, как круг,
[Образуемый волосками между бровей], похожий на полную луну.*

*Если же ту добродетель, которая вызвала появление такого круга,
Увеличить в сто тысяч раз,
То у Покровителя [вселенной] на голове вырастет
Нарост, невидимый [для непрaktикующих].*

*Если же ту добродетель, которая вызвала появление нароста на голове,
Увеличить еще в сто тысяч миллионов раз,
То тогда [голос Просветленного зазвучит], подобно раковине Закона,
[Свидетельствуя], что обладатель 10 сил познал единое»
(РА, III, 4–9) [цит. по: Андросов 2000, с. 196–197].*

Нагарджуна тем самым объясняет, что превосходство качеств Будды имеет под собой безмерные причины, многократно превосходящие те причины, которые привели к появлению реализаций пратьекабудд и шраваков. Хотя санскритский термин, употребляемый для накоплений заслуг, является одинаковым в хинаяне и махаяне – это термин *пунья-самбхара*, накопление заслуг в махаяне неизмеримо превосходит накопление заслуг хинаянскими практиками. И не только причины *Рупакаи* (*gzugs-sku*), Формного Тела Будды, безмерно велики и ни с чем не сравнимы. Причины *Дхармакаи* (*chos-sku*) тем более непостижимы и неизмеримы, как говорится об этом далее (РА, III, 11<)²⁷⁹. Иначе говоря, тот уровень постижения пустоты, который служит накоплению причин Дхармакаи, несравнимо превосходит постижение пустоты хинаянскими практиками.

Кроме того, Нагарджуна в *‘Ратнавали’* объясняет, что практики шести парамит – даяния и других способствуют развитию высшей мудрости. С точки зрения

²⁷⁹ Поскольку в китайском переводе *‘Ратнавали’* строфа 9 отсутствует, то в издании М. Хана, по которому сделан перевод *‘Ратнавали’* В. П. Андросовым, эта строфа приводится в примечании, а не в основном тексте. В. П. Андросов справедливо считает, что отсутствие каких-то строф в китайских переводах не является основанием для того, чтобы считать их неподлинными вставками, и приводит строфу 9 в основном тексте, но со строфы 10 к нумерации в этой главе он добавляет значок «меньше на единицу» (<).

факторов, способствующих развитию высшей мудрости, – объясняет он, – в особенности важно упражняться в сострадании. Ибо «следствия совершенных ранее поступков, вызванных состраданием, очищают [Путь] знания». (РА, IV, 78) [цит. по: Андросов 2000, с. 242]. Он пишет в строфе 79 четвертой главы:

*Ныне Великая колесница порицается невеждами,
Врагами себе и другим из-за их умственной слепоты.
Ибо они растерялись пред [ее]
Необычайным великодушием и необычайной глубиной.*

В строфе 83 этой же главы он снова подчеркивает, что махаяна «не удовлетворяет только духовно слепых и невежественных» (РА, IV, 83). В строфе 82 он пишет:

*Если говорить кратко, то Учение, провозглашенное Просветленным,
Призвано было содействовать благу других, своему и освобождению.
Эти цели суть сердцевина шести совершенствований,
Поэтому то, что сказано [в сутрах махаяны], является буддийским
(РА, IV, 82).*

Таким образом, по Нагарджуне, махаяна не противоречит хинаяне, но превосходит ее по целям, масштабности причин и результатов, по качеству духовной практики.

Его Святейшество Далай-лама XIV сводит основные аргументы Нагарджуны, сформулированные в ‘*Ратнавали*’ в пользу непрерывной линии преемственности махаяны, идущей от Будды, к следующим положениям.

Во-первых, если бы объясненный во время Первого Поворота Колеса Учения путь просветления (учение о тридцати семи аспектах просветления) был единственным указанным Буддой, то тогда не было бы существенной разницы между духовным процессом, ведущим к полному просветлению Будды, и тем процессом, который ведет к индивидуальному освобождению, обретаемому архатами. Разница была бы только во времени: для достижения состояния Будды нужно аккумулировать заслуги в течение трех неисчислимых эонов, в то время как архатство может быть достигнуто гораздо быстрее. Нагарджуна доказывает, что состояние Будды и архатство хинаяны – это не тождественные состояния.

Во-вторых, Нагарджуна доказал несостоятельность одной из распространенных в ранних буддийских традициях метафизической идеи о том, что поток существования Будды в момент достижения им нирваны приходит к концу. С его точки зрения, между первичной причиной для накопления заслуг и мудрости в течение трех неисчислимых эонов (а это – полное просветление ради блага всех живых существ) и тем, что он после достижения просветления трудился ради блага живых существ только несколько десятилетий, имеется гигантское несоответствие. Для Нагарджуны такое несоответствие между периодом тренировки Будды и периодом его просветленной активности не имеет никакого смысла.

В-третьих, Нагарджуна доказал бесосновательность точки зрения, по которой поток индивидуального сознания пресекается при достижении конечной нирваны. Он утверждает, что нет ничего, что могло бы привести к тотальному прекращению потока сознания, и доказал, что природа сознания и факторы, омрачающие его ясность, отделимы друг от друга. Ментальная скверна – омрачения и страдания могут быть устранены с помощью мощных противоядий Учения Будды. Но сам поток ума бесконечен.

В-четвертых, Нагарджуна заявил, что учения, представленные санскритской махаянской традицией, являются не только не противоречащими учениям палийской традиции, но и более глубокими в сравнении с ними. Иными словами, махаянские тексты более глубоко и более подробно излагают те учения, которые содержатся в палийском каноне [Dalai Lama 2005, p. 90–91].

Нагарджуна в *‘Ратнавали’* объясняет, почему трудно понять, что кажущиеся противоречащими друг другу учения хинаяны и махаяны образуют единое Учение. Дело в том, что в проповедях Будды говорится как об одной Колеснице, так и о трех Колесницах²⁸⁰. «Взирая же беспристрастно, ты убережешь себя [от лжепонимания]» (РА, IV, 88) [цит. по: Андросов 2000, с. 245].

Он также пишет, что понять махаяну трудно как по причине ее величия и непостижимости, так и по причине ограниченности и пристрастности тех, кто привязан к собственному «я». Иначе говоря, нельзя подходить с обычными (малыми) человеческими мерками к махаяне и ее практикам, которые могут показаться даже сумасшедшими с «нормальной» точки зрения. Даже великое сострадание, свойственное махаянскому практику, трудно понять «нормальным» людям. Последним «он [кажется] сошедшим с ума» (РА, III, 18<). Что уж говорить о мудрости бодхисаттв! Поэтому во времена Нагарджуны было так много критиков махаяны, утверждавших, что махаянские учения не были проповеданы Буддой. В ответ им Нагарджуна писал:

*[Действительно, для слушающих] будды не давали
Наставлений относительно Просветления бодхисаттвы.
Разве есть кто-нибудь другой
Более авторитетный в этом, чем великодушный Победитель?*

*И разве можно обрести высший буддийский плод,
Следуя Путем, обычным для слушателей,
В котором собраны лишь наставления о значении
Благородных истин и о навыках, способствующих Просветлению²⁸¹?»*
(РА, IV, 91–92) [цит. по: Андросов 2000, с. 247].

²⁸⁰ Имеются в виду Колесница шраваков, Колесница пратьекабудд и Колесница бодхисаттв.

²⁸¹ Речь идет о 37 факторах просветления (*бодхи-накшах дхармах*; byang-chub phyogs-mthun-gyi chos).

Он объяснил, что в сутрах хинаяны наставления для бодхисаттв не могли сохраняться по той причине, что Будда всегда давал учение в соответствии со способностями и склонностями учеников (РА, IV, 94–95).

*Отдельным [же] лицам Он проповедовал Учение,
Не опиравшееся на двойственность, таинственное и внушающее страх.
Единицам [же – Учение], сердцевиной которого являются
Пустота и сострадание, а применением – Просветление*
(РА, IV, 96) [цит. по: Андросов, с. 249].

Здесь следует заметить, что английский перевод этого места из ‘*Ратнавали*’, выполненный Ричардом Джонсом с санскрита, является, на мой взгляд, по смыслу более адекватным смыслу учения Нагарджуны. Эта строфа опубликована в разделе ‘Избранные строфы из ‘*Драгоценной гирлянды*’ (*Ратнавали*)’ (“*Selections from Jewel Garland of Advice (Ratnavali)*”) в американском издании переводов фундаментальных произведений Нагарджуны, сделанных Р. Джонсом:

«Как учитель грамматики вначале учит своих студентов алфавиту, так Будда вначале учил доктрине способом, доступным для тех, кого надлежало обратить. Некоторым Будда преподавал доктрину для того чтобы положить конец их приверженности к неблагим деяниям. Некоторым Будда преподавал ее ради того, чтобы они обрели заслуги. Некоторым он преподавал доктрину, основанную на дуализме. Некоторым он преподавал доктрину, не основанную на дуализме, – доктрину, которая является глубинной и пугающей для тех, кто боялся. Некоторым он преподавал самую сердцевину пустоты и сострадания, смысл достижения просветления (*бодхи*)» [Nagarjuna 2010, p. 65].

В другом труде Нагарджуны – ‘*Сутрасамуччае*’ приводится много цитат из сутр, излагающих махаянское учение и единство хинаяны и махаяны [Нагарджуна 2008]. То, что автором ‘*Сутрасамуччай*’ был Нагарджуна, доказал Чандракирти в ‘*Ясных словах*’ (*Прасаннапада*; dbU-ma rtsa-ba’i grel-ba tshig gsal-ba) – труде, комментирующем ‘*Фундаментальную мудрость срединного пути*’²⁸² Нагарджуны. Так вот, в ‘*Сутрасамуччае*’ Нагарджуна пишет, что «во многих разделах сутр говорится только об одной Колеснице» [там же, с. 80]. Он цитирует фрагмент ‘*Сутры белого лотоса высшего Учения*’, который я привожу здесь в переводе с тибетского, опубликованном А. М. Донцом:

«Я объясняю существам Учение, исходя из [идеи] одной Колесницы, а именно – Колесницы Будды, конечной [Колесницы] всеведения. Именуемого же двумя или тремя Колесницами – нет. [189 А] Это – дхармата во всех мирах десяти сторон. Почему же это? Все те Татхагаты, которые появлялись во всех областях мира десяти сторон в прошлые времена, объясняли существам Учение, исходя из одной Колесницы. Какой же это? Колесницы Будды. Те Татхагаты, которые будут появляться в будущие времена, тоже будут объяснять существам Учение, исходя из единственной Колесницы Будды. Все те [Татхагаты], кото-

²⁸² Полное название этого произведения Нагарджуны: ‘*Праджнянамамуламадхьямакарика*’ («*Мадхьямакашастра*»); dbU-ma rtsa-ba’i tshig le’ur byas-pa shes-rab ces bya-ba. – P. 5224, vol. 95.

рые [пребывают во] всех областях мира десяти сторон света в теперешнее время, тоже объясняют существам Учение, исходя из единственной Колесницы Будды. Следует знать, что это их число таково. Если ни в какой области мира десяти сторон нет речи даже о двух Колесницах, то стоит ли говорить о трех?» [там же].

В ‘Главе истинного’²⁸³ объясняется, почему «нет никакого установления Колесницы Шраваков и Пратьекабудд».

«Если бы некоторые Татхагаты объясняли Махаяну, некоторые – Пратьекабуддаю, некоторые – Шравакаю, то это [свидетельствовало] бы и о том, что ум Татхагаты не полностью чист, и о пороке [наличия] пристрастности, об ограниченности сострадания, и о пороке [наличия] различения, и о том, что Я был бы прижимистым на знания Учителем.

Манджушри, все те Учения, которые Я объясняю существам, таковы: относятся к Просветлению ради обретения мудрости всеведения, реализуют именно всеведение, объясняющееся в Махаяне, осуществляют истинный приход в один объект [189 Б]. Поскольку так, то у Меня нет установления в [разных] видах Колесниц.

Манджушри, то именуемое установлением в [разных] видах Колесниц [таково]: Татхагата устанавливает разные виды индивидов, устанавливает виды собраний [причин Просветления] – малого собрания и безмерного собрания. Но поскольку у Дхармового пространства нет различий, то здесь нет различных Колесниц. Это объяснение относится к относительному, объясняется только как входная дверь. Которая в абсолютно-высшем смысле – единственная Колесница, нет двух» [Нагарджуна 2008, с. 81].

Нагарджуна приводит цитаты также из других сутр – ‘Махасамая-сутры’, ‘Сутры вопросов Дхаранишварараджи’, ‘Сутры колеса невозвращения’, сутры ‘Шримала-синкханады’, ‘Ланкаватара-сутры’ и др., чтобы разъяснить с помощью Слова Будды, что махаяна, учение о просветлении ради блага всех существ, и есть, собственно говоря, аутентичное Учение Будды. И что в качестве такового существует только единственная Колесница – махаяна.

Цитируемые Нагарджуной сутры указывают на качества Будды и Дхармы как аргумент в подтверждение аутентичности махаяны в качестве не только высшего, но и, в сущности, единственного Учения Будды. Логика такова: махаяна – это аутентичное и единственное Учение Будды, ибо Учение Будды есть Дхарма просветления. Вместе с тем сказанное не означает, что учения, проповеданные для шраваков и пратьекабудд, не относятся к Учению Будды. Они также были проповеданы ради просветления и всеведения существ и способствуют их духовному прогрессу в направлении просветления. В этом смысле они тоже являются частью махаяны. Если бы Будда установил три Колесницы, то это служило бы признаком несовершенства мудрости Будды и недостатка сострадания к живым существам.

Еще один аргумент обнаруживается в приводимых Нагарджуной фрагментах сутр: махаяна – это аутентичное и единственное Учение Будды, потому что дхармовое пространство, *дхармадхату* (*chos-kyi-dbyings*), не имеет в себе различий, оно однородно и беспрепятственно, как говорится в ‘Сутре вопросов Дхаранишварараджи’ [там же, с. 82]. *Дхармадхату*, или «сфера феноменов», «сфера истины» – это реальность как она есть, *таковость*, абсолютная природа всех объектов.

²⁸³ В тексте нет указания, к какой сутре относится эта глава.

Нагарджуна объяснил в контексте мадхьямаки, что *дхармадхату* есть пустота, бессамость. Пустота – это абсолютная реальность всех феноменов – внешних и внутренних и собственного Я. И поскольку есть пустота, то возможно достижение состояния Будды. Таков основной смысл его ‘*Хвалы дхармадхату*’ (*Дхармадхатустава*; Chos-kyi dbyings-su bstod-pa. – P. 2010, vol. 46).

‘*Муламадхьямака-карика*’ – главный философский труд Нагарджуны начинается с выражения почтения «Совершенному Будде, лучшему из учителей» [ММК 1995]. Почему Нагарджуна считает Будду «лучшим из учителей»? В устной тибетской традиции вслед за учеными Наланды объясняется, что Нагарджуна называет Будду лучшим из учителей, потому что Будда – это *достоверный учитель*.

Мы можем вспомнить здесь «четыре фактора» аутентичности, среди которых присутствуют эпистемологический и онтологический критерии. Будда – достоверный учитель, потому что он преподавал учение о конечной природе реальности и воплотил в себе принцип великого сострадания. Силою этого сострадания ко всем живым существам Будда открыл путь, ведущий к устранению всех ошибочных воззрений [Dalai Lama 2005, p. 45–46]. И в этом смысле он не просто достоверный учитель – он *стал* достоверным учителем, как объясняется во второй главе ‘*Праманаварттики*’ Дхармакирти. Ибо Будда сам прошел через путь духовной трансформации, создал все причины и условия просветления и стал просветленным существом. И учит других идти этим же путем, создавая полное собрание причин и условий достижения Трех Тел [Тинлей 2011, с. 194–196].

Его Святейшество Далай-лама XIV напоминает о принятых в тибетской традиции *ламдре* (путь-и-плод, школа сакья) четырех достоверных источниках Дхармы. Это достоверные слова Будды, достоверные комментарии, достоверный учитель и достоверный собственный опыт. Установить *для себя* их достоверность мы можем, рассматривая их в порядке, обратном историческому порядку их возникновения. Поэтому Далай-лама придает решающее значение «глубокому размышлению над нашим собственным опытом»: благодаря этому мы можем подтвердить *для себя* истинность слов Нагарджуны и вынести свое собственное суждение о подлинности учений махаяны [Dalai Lama 2005, p. 45–46]. Именно «глубокими размышлениями над собственным опытом», иначе говоря, аналитической медитацией, мы способны подтвердить для себя выводы Нагарджуны об аутентичности махаяны.

Таким образом, подлинность махаяны – это предмет, выходящий за пределы предрассудков и стереотипов обычного опыта с присущими ему ограниченными понятиями пространства и времени. Собственные подлинные переживания – реализации учения о пустоте и практик порождения бодхичитты являются, по мысли Далай-ламы, главным фактором достоверности махаянских учений и практик. От них зависит подтверждение достоверности остальных достоверных ее источников. Этот процесс, начинающийся с нашего собственного переживания и используемый для подтверждения достоверности содержания учений и наставлений учителей, является, по словам Далай-ламы, очень важным. Он считает даже возможным сказать, что это единственный реальный путь удостоверения тех или иных учений.

Поэтому в тибетской традиции принято проверять логикой не только содержание сутр и шастр, но и устные учения, передаваемые собственным учителем, и принимать их для себя после основательной проверки и медитации. Так что аутентичность махаяны – это, несмотря на убедительные логические аргументы Нагарджуны, а затем Асанги и других мастеров индо-тибетской традиции – это всегда заново каждым практиком для себя самого удостоверяемый предмет логического анализа и медитации.

В связи с только что сказанным заметим, что во время учения для российских буддистов 24 декабря 2012 г. (2-я сессия) Его Святейшество Далай-лама сделал замечание, поясняющее его слова из комментария к *‘Сутре сердца’*, относящиеся к проблеме аутентичности махаяны. Он подчеркнул, как важны четыре опоры – мы уже упоминали о них – для того чтобы признать махаяну подлинным учением Будды. Принципиально важно опираться на исследование смысла в буддийских текстах, а не на их слова, иначе, если неправильно толковать вышеприведенный критерий удостоверения учений посредством собственного опыта, получится, как говорил Гендун Чомпел:

– Кто доказал, что Учение Будды является истинным? – Это доказал Нагарджуна. – Кто же доказал истинность Нагарджуны? – Это доказал мой Учитель. – А кто доказывает истинность Учителя? – Это я сам.

То есть получается, что я сам собственной волей и собственным разумением удостоверяю подлинность махаяны. Это, как подчеркнул Далай-лама, неверный вывод [ЕСДЛМ]. Ошибка проистекает из неправильного толкования принципов *четырёх опор* и *четырёх достоверных источников*. Применение этих критериев необходимо не только с «внутренней» точки зрения. Без опоры на них академическая буддология обречена, как можно предположить, на создание новых версий, пытающихся примирить между собой различные образы буддизма, но склонных по-прежнему толковать буддизм в духе релятивистских представлений о существовании «многих буддизмов». Применение классических критериев аутентичного буддизма, в обосновании которых важнейшую роль сыграл Арья Нагарджуна, позволит убедиться, что индо-тибетская традиция буддизма действительно является «всеобъемлющей формой» [Dalai Lama 2005, p. 58] аутентичного Учения Будды в единстве философии и медитативной практики, направленной на достижение сотериологических целей.

2.3.4. Обоснование аутентичности махаяны и ее достоинств в *‘Украшении махаянских сутр’* Майтреи/Асанги

Майтрея и Асанга в *‘Украшении махаянских сутр’* (*Махаяна-сутраланкара*) опровергают аргументы тех, кто отказывался считать учения махаяны Словом Будды. Как уже говорилось выше, в тибетской традиции этот труд считается сочиненным Майтреей в числе пяти трактатов по просьбе Асанги во время его визита в чистую землю Тушита. Ученые, исследующие историю буддизма, расходятся в отношении авторства данного текста. Е. Обермиллер, один из авторитетов в изуче-

нии трудов Майтреи/Асанги, в которых излагается теория *татхагатагарбхи*, считал, что пять произведений, приписываемых тибетской традицией Майтреянатхе, были на самом деле сочинены Асангой. Но большинство считают не Асангу автором ‘Украшения махаянских сутр’, а Майтреянатху, который, с точки зрения этих исследователей, был реальным историческим лицом, а Асанга являлся его учеником. Общепринятым стало мнение, выраженное Дж. Туччи в его статье «О некоторых аспектах доктрин Майтреянатхи и Асанги» [Tucci 1930], где он привел аргументы в пользу того, что Майтреянатха – автор этого текста. По его мнению, Майтрее принадлежит авторство в части *карики* шести трактатов, а его ученик Асанга сочинил комментарии на них. Эта позиция не противоречит тибетской традиции, за исключением того, что для тибетцев Майтрея – это великий бодхисаттва, грядущий Будда Майтрея, чья Самбхогакая находится в чистой земле Тушита, где Асанга и получил пять трактатов Майтреи. Если не считать этого, то можно согласиться, что пять трактатов, в том числе ‘Украшение махаянских сутр’, где доказывается аутентичность махаяны, имеют двойное авторство. По крайней мере, человечество получило их в свое распоряжение благодаря особым духовным реализациям Асанги.

Рассмотрим теперь, какое обоснование аутентичности махаяны дается в тексте ‘Украшение махаянских сутр’, опираясь на два английских перевода. Первая версия – это перевод санскритского текста, сделанный индийской исследовательницей Сурекхой Виджай Лимайе [MSL 2000], вторая версия перевода выполнена современным тибетским ученым Лобсангом Джампелом с санскрита, тибетского и китайского, опубликована под редакцией Р. Турмана [MSL 2004]. Защита махаяны как подлинного учения Будды начинается уже с первых шлок первой главы, где объясняются три преимущества махаянской Дхармы по аналогии с лекарством, царем и подлинной драгоценностью. А в комментарии Васубандху к 4, 5 и 6 карикам поясняется их смысл. В четвертой карике говорится:

«Подобно лекарству, которое имеет едкий запах и хороший вкус, Дхарма имеет два аспекта, и артха²⁸⁴ – в том, чтобы не принимать ее буквально, но понимать посредством размышлений».

В пятой карике говорится:

«Подобно царю, которому трудно служить, эта Дхарма является обширной, сложной и глубокой: но тот, кто становится ее фаворитом, получает сокровищницу заслуг».

В шестой карике сказано:

²⁸⁴ Артха – многозначный санскритский термин, в данном контексте имеющий, по видимому, значение «цель», «задача» или «смысл». Он не имеет абсолютных эквивалентов в европейских языках. Сурекха В. Лимайе приводит некоторые возможные значения «арти» в английском языке: «meaning», «sense», «affair», «aim», «occasion», «profit», «interest», «remuneration», «ways», «fortune», «object», «things», «object of senses», signification и т. д. [MSL 2000, p. 20].

«Подлинная драгоценность, которая бесценна, не дает наслаждения тому, кто не является ценителем, точно так же обстоит в случае Дхармы, если человек не является понимающим²⁸⁵; в противном случае она радует всех, подобно [обычной] драгоценности» [MSL 2000, р. 4–5].

В тексте комментария объясняется, что этими символами выражаются три преимущества Дхармы. Поскольку она разрушает омрачения, то сравнима с лекарством, и в качестве лекарства она имеет два аспекта – аспект буквы и аспект смысла. Поскольку она служит причиной обретения в свое распоряжение заслуг особого сверхзнания и прочего, то сравнима с царем. Поскольку целью является наслаждение сокровищницей мудрости, то она сравнима с подлинным и не имеющим цены сокровищем.

После пояснения смысла этих карик²⁸⁶ автор комментария говорит:

«Но кто-то может сказать, что эта Великая Колесница не является Словом Будды, следовательно, как можно восхвалять ее? Противники говорят это.

Для установления того, что это мудрые слова Будды, начнем с анализа аргументов» [MSL 2000, р. 5].

В седьмой карике сказано:

«Во-первых, учения²⁸⁷ не были распространены;

Одновременное развитие; за пределами досягаемости (логической мыслью); в случае существования и отрицания существования (non-existence), несуществования (not existence); антагонист и иной, нежели слова (звуки)».

В комментарии к ней приводится довод против тех, кто считает, что махаяна не является Учением Будды: если бы махаяна была препятствием для благой Дхармы, сфабрикованной неизвестно кем в последующие времена, то как это возможно, что Будда не предупредил ее появление как опасности, подстерегающей Учение в будущем? «Одновременное развитие» означает, что махаяна развивалась в то же самое время, что и шравакаяна, а не после нее. «Ибо как вы можете распознать, что махаянское учение не было Словом Будды?» – говорит комментатор. «За пределами досягаемости» означает, что «махаянская Дхарма, одновременно величествен-

²⁸⁵ В комментарии к карикам дается пояснение, что речь идет о святом [MSL 2000, р. 5].

²⁸⁶ В комментарии поясняется, что, поскольку Дхарма устраняет омрачения, она сравнима с лекарством. Поскольку она дает доступ к обретению заслуг особых высших знаний и т.д., она сравнима с царем. Поскольку целью служит наслаждение сокровищницей мудрости, она сравнима с подлинной и бесценной драгоценностью, а ценителем в этом случае является святой [MSL 2000, р. 5].

²⁸⁷ В оригинальном санскритском тексте стоит термин *vyākaraṇa*, имеющий множество значений (грамматика, наука, грамматический и т. д.). Но, по замечанию переводчицы и исследовательницы этого текста Сурекхи В. Лимайе, в буддийских текстах этот термин имеет специальное значение, а именно «проповедь Будды» [Ibid., р. 21].

ная и глубинная, находится за пределами досягаемости диалектиков²⁸⁸, а также «никто не может сказать, что она похожа на трактаты еретиков». Следовательно, заключает комментатор, недопустимо считать, что она была провозглашена кем-то другим, а не Буддой. Он продолжает:

«Если бы кто-то еще, достигший всех совершенных иллюминаций, провозгласил эту [махаянскую] Дхарму, это опять-таки с необходимостью является Словом Будды. Как он сам, говорящий это, является Буддой, который достиг всех совершенных иллюминаций, – в случае существования, отрицания существования и не-существования, если существует где-то Великая Колесница, и дано, что она существует, то опять же это с необходимостью есть Слово Будды. Так как не существует другой Великой Колесницы кроме нее самой или, также, она не существует в ней. И в ней она не существует не более, чем шравакаяна. Невозможно сказать, что шравакаяна при исключении Великой Колесницы является Словом Будды. Потому что без Колесницы Будды нет Будды, который будет сотворен посредством практики. Великая Колесница становится противоядием от страданий, так как она является основой (*āśraya*) неразличающей мудрости. Следовательно, она является Словом Будды – иным, нежели буквальное Слово. Ее смысл не похож на буквальное Слово, следовательно, невозможно знать в буквальном смысле, что она не является словами (*виджаняна вритти*) Будды» [MSL 2000, p. 7].

Благодаря указаниям, содержащимся в тексте ‘Украшение махаянских сутр’, индо-тибетская традиция махаяны стремится опираться на смысл Слова Будды, а не на букву его проповедей.

Восьмая карика и комментарий к ней содержат следующие аргументы: поскольку Будда обладает спонтанным всеведением и имеются защитники Дхармы, чьи знания не имеют препятствий во времени, все их усилия и мощь служат тому, чтобы во все времена защищать Дхарму. Тем самым подразумевается, что махаяна никак не могла быть чьей-то фабрикацией, призванной воспрепятствовать подлинной Дхарме, а Будда – в силу его качеств – не проявил бы безразличия к будущей великой катастрофе, если бы она угрожала Дхарме в виде подобной фабрикации [MSL 2000, p. 8].

Девятая карика звучит так:

«Она – неполна, она – противоречива, она не имеет способов; она не имеет сходных учений. Нет! Поэтому шравакаяна не есть то, что называется Великой Колесницей».

В комментарии поясняется, что шравакаяна является неполной в том, что касается цели (артха) других. Ибо в шравакаяне нет другой цели, кроме *цели для себя*.

«Она не учит шраваков способам принятия неприятного, способам отделения и освобождения от самого себя. И цель (артха) самости, преподанная другим, не достойна того, чтобы стать целью (артхой) для других из-за противоречия. Тот [шравак], кто служил другим, как самому себе, всегда практикует собственную артху. И эта артха служит достижению паринирваны для себя, это ведет ко всем совершенствам, [и] это есть то, что составля-

²⁸⁸ Сурекха В. Ламае не уточняет, какой санскритский термин она передает английским словом *dialectians*. Но, судя по всему, имеются в виду логические рационалисты, придерживающиеся дуалистической логики.

ет противоречие. Практик должен длительное время служить шравакаяне, чтобы достичь всех совершенств, [но] практик не становится Буддой. Это – не есть путь. Шравакаяна не есть путь становления Будды; но практик, служащий тому, что не является путем, если он долгое время остается стоять на этом, то не достигнет обозримой цели. Он не добудет молока из рогов в сосуде. Как отвечает бодхисаттва на многие вещи, что были преподаны здесь? – Учения не являются сходными; следовательно, шравакаяна не может быть Великой Колесницей, так как в ней не найти таких же [как в махаяне] учений. Шравакаяна и Великая Колесница находятся, как это сказано нами, во взаимном противоречии» [MSL 2000, р. 9].

Десятая карика посвящена этому взаимному противоречию шравакаяны и Великой Колесницы:

«Они (две колесницы) противоположны по установке, учению, применению, основе и времени, следовательно, более низкая является поистине подчиненной».

В комментарии дается пояснение к этим пяти видам противоречий между шравакаяной и махаяной:

«< > Фактически установкой шравакаяны является собственная паринирвана; учение также является учением о собственной артхе, и артха применения – это также собственная артха. Основа является редуцированной и содержит все, полностью [связанное с] обеспечением заслуг и мудрости; и это занимает немного времени для достижения цели; трех рождений достаточно. В Великой Колеснице все обстоит противоположным образом. В соответствии с этим взаимным противоречием, Колесница, которая является более низкой, есть поистине подчиненная и не может быть Великой Колесницей ни при каких условиях.

Возможно, говорят, что характеристики слов Будды – это то, что они фигурируют в сутрах, они проявляются в винае и не противоречат Дхарме. Но это не Великая Колесница, так как учения (Великой Колесницы) – это учения о том, что дхармы не имеют собственной природы < >» [MSL 2000, р. 10].

Противники махаяны, отрицавшие ее аутентичность, приводили доводы вроде того, что аутентичное учение Будды представлено сутрами, отражено в винае и не противоречит Дхарме. Хотя учения, обладающие характеристиками Слова Будды (представлены сутрами и т. д.), – это еще не махаяна, тем не менее махаяна, согласно объяснению Майтреи/Асанги, не противоречит характеристикам Слова Будды. Такому объяснению посвящены одиннадцатая карика и комментарий к ней. Здесь Майтрея/Асанга пишет, что махаяна фигурирует в сутрах Великой Колесницы, а также отражена в винае забвения собственных страданий. «**Страдание бодхисаттвы называется Великой Колесницей**», – говорится в комментарии.

«На самом деле бодхисаттвы имеют страдание из-за различения. В конечном счете, они имеют великодушие и глубинность в плане характеристик. Бодхисаттва не вступает в противоречие с *дхарматой*, потому что *дхармата* ведет к Великому Сиянию. Итак, нет противоречия в характеристиках».

Таким образом, в ‘*Украшении махаянских сутр*’ доказывалось, что махаяна была изложена в сутрах, хотя не является буквальным учением Будды. Она отражена в этическом своде винаи, хотя эта виная противоположна винае Малой Ко-

лесницы в том смысле, что этика бодхисаттв состоит в забвении собственных страданий, хотя бодхисаттвы и не лишены собственных страданий.

Страдание, характерное для бодхисаттв, – это страдание невозможности вынести страдания других существ. Это особенное страдание бодхисаттв и образует главный нерв Великой Колесницы. Великодушие бодхисаттвы – это наличие огромного сердца, такого большого, что даже если по нему проедет колесница, бодхисаттва не почувствует собственной боли – так говорится в устной тибетской традиции, которую распространяет в России досточтимый Геше Тинлей. Недаром в одиннадцатой карике великодушие и глубинность являются рядоположенными как характеристики махаяны: из понимания глубинности – бессамости как абсолютной природы всех феноменов, в том числе собственной личности, рождается великодушие бодхисаттвы, а великое сострадание, великодушие, в свою очередь, является фактором, способствующим постижению глубинности. Поэтому путь бодхисаттв не противоречит *дхармате* (*chos nyid*) – таковости всех дхарм, их абсолютной реальности. Этот путь великодушия и глубинности лежит за пределами рационалистической диалектики, то есть дуалистической логики, которая характеризует хинаянские школы. Последнему тезису посвящена двенадцатая карика:

«Диалектика (логика) имеет базис; она не является определенной; в ней отсутствует расширение (протяжение); она истощает саму себя; она основана на неведении (детском духе); следовательно, Великая Колесница не является ее сферой».

Комментарий гласит:

«В действительности диалектика (логика) имеет для своего обоснования скрытую истину и определенный масштаб традиции (*агама, никая*). Она не является определенной, поскольку имеет дело с варьирующимися темами, в ней отсутствует расширение, она не имеет своей сферой все познаваемое. Ее сфера – это условная, а не трансцендентная истина. Она истощает саму себя, потому что ее великолепия истощается. Великая Колесница не имеет базиса²⁸⁹ и т. д., она неистощима. Доказательством является учение, изложенное в бесчисленных сутрах, таких как *Шатсахастика-сутра*. Следовательно, она не является сферой диалектики» [MSL 2000, p. 11–12].

Карика 13:

«Величественное и глубинное дает созревание и неразличение; итак, она проповедует два [учения], и это путь в направлении непревзойденного».

Комментарий помогает нам понять, что благодаря проповеди обширного учения махаяны (великодушие бодхисаттв, пять путей, десять бхуми) существа созревают, а благодаря проповеди глубинного учения достигается неразличающая мудрость постижения таковости. Говорится:

«Следовательно, проповедь этих двух [учений] заложена в Великой Колеснице, и это есть путь к достижению непревзойденной мудрости... Она делает живых существ зрелыми и доводит до зрелости Дхарму пратьекабудд» [MSL 2000, p. 12].

²⁸⁹ Сурекха В. Лимайе не указывает, какой санскритский термин использован в тексте карики, поэтому трудно понять смысл этого места.

В карике 14 и комментарии к ней объясняется смысл «неуместного страдания» – *тадастханатраса*. Речь идет о том, что те люди, которые в течение долгого времени накапливали недобродетели, не являются членами благородной семьи²⁹⁰, не имеют истинного друга²⁹¹, не имеют творческой мудрости, имеющей отношение к *дхармате* Великой Колесницы, и предварительного накопления благих заслуг, испытывают от этой махаянской Дхармы «неправильное», «неуместное» страдание. Оно «становится инструментом, выжигающим раны». И это есть падение на малый путь, отпадение от великой цели, несущей великие совершенства [MSL 2000, p. 13].

Далее, в карике 15 и комментарии к ней говорится, что нет другой Великой Колесницы. «Ни шравакаяяна, ни пратьекабуддаяна не являются Великой Колесницей. Ибо всякая вещь восходит к Будде». «Махаяна является самым превосходным и глубочайшим из глубоких учений, располагая всеми способами вседущего познания». Она не имеет параллелей. Обнаруживает разнообразие путей сансары, а не учит исключительно только пустоте. В этом смысле махаяна является *интенциональным* путем. Но пустота имеет в махаяне огромное значение, «более того, это достаточное отрицание, [производимое] раз и навсегда». Эти слова комментатора следует понимать, по-видимому, в том смысле, что именно махаянская теория пустоты обеспечивает полную негацию того объекта отрицания, который следует устранить из нашего восприятия всех вещей, чтобы достичь освобождения. Здесь также говорится:

«Махаяна не имеет артхи, [такой] как в артикулированных словах; это достаточная причина для того чтобы не иметь страдания. Существование, которое было [предметом] заботы Бхагавана Будды, является в высшей степени непостижимым. Существование Будды с большим трудом поддается пониманию. Следовательно, не должно быть страданий у того, кто этого не понимает. Как не страдает тот мудрец, который анализирует все основательно, преодолевая препятствия» [MSL 2000, p. 15].

Содержание этой карики и комментариев к ней мы можем интерпретировать в смысле, что онтология, с которой имел дело Будда, есть крайне непостижимая вещь. Махаяна как онтология – это феномен, который невозможно свести к артикулированным словам и дуалистической логике. И само бытие Будды – это предмет, трудный для понимания. Но «мудрец, не понимая этих вещей, не должен из-за махаяны испытывать страданий, если он докапывается до ее источника» [MSL 2000, p. 14].

Таким образом, ‘*Украшение махаянских сутр*’ содержит аргументы в пользу аутентичности махаяны, ее величия и превосходства над хинаяной. Поняв и приняв эти аргументы, индо-тибетская традиция буддизма развилась не только во впечатляющий по своему уровню философский интеллектуализм, но и в духовность особого типа, сопряженную с практиками бесконечного «расширения» сердца, не сводимыми к практике индивидуального освобождения. Майтрея/Асанга и ком-

²⁹⁰ Член благородной семьи или рода – см.: [Сутра сердца 2006].

²⁹¹ Под истинным другом имеется в виду духовный наставник.

ментатор (Васубандху) объясняют, что в определенном смысле махаяна даже противоположна шравакаяне и пратьекабуддаяне, хотя не противоречит им. Она является Словом Будды, хотя ее нельзя понимать буквально. Линия *обширного метода* Майтреи/Асанги в не меньшей степени, чем линия *глубинного постижения* Нагарджуны, настаивает на герменевтическом подходе к Учению Будды. Это объясняет, почему в индо-тибетском буддизме такое большое значение придается шастрам, комментирующим Слово. То, что называется тибетским схоластицизмом, коренится в этих критериях аутентичной махаяны, объясненных Нагарджуной и Асангой на основе текстов, входящих в Слово Будды.

2.3.5. Роль Шантидевы в обосновании махаяны как подлинного Учения Будды и системы махаянской философии и медитации

Шантидева (VIII в.), продолжив линию Нагарджуны, в своей знаменитой философской поэме *‘Бодхичарья-аватара’* выразил суть махаяны – ее великую душу и несравненную глубинную мудрость. *‘Ратнавали’* Нагарджуны послужила для Шантидевы источником наставлений, изложенных в *‘Бодхичарья-аватаре’*. Учение Шантидевы, в свою очередь, вдохновляет мастеров тибетской махаяны. Слова Нагарджуны: «Если стремишься вместе с миром к тому, чтобы достигнуть непревзойденного, совершенного просветления, то корнем его явится просветленное сознание – бодхичитта. Оно должно быть таким же несокрушимым, как мировая гора Меру. Это сострадание, которое простирается во все стороны света, и высшая мудрость, не опирающаяся на дуалистические представления»²⁹², – являются сегодня для Его Святейшества Далай-ламы XIV так же, как и для Шантидевы когда-то в далеком прошлом, источником великой духовной силы и лаконично, но очень выразительно характеризуют махаяну.

В тибетской традиции известны две версии биографии Шантидевы, представленные Будоном и Таранатхой. Они различаются по хронологическому порядку и ряду деталей. По мнению исследовательницы биографии и учения Шантидевы Амалии Пеццали, именно версия Таранатхи является логичной и правильной [Pezzali 1968, 1986]. Биография Шантидевы, взятая Лобсангом Норбу Цоной из *‘Chos ‘byung zin bris nor bu ‘phreng-ba’* [IBP 2005, p. 67–72], больше соответствует версии Таранатхи [Taranatha]²⁹³. В соответствии с этой версией известно следующее²⁹⁴.

Шантидева родился в г. Саураштра, расположенном севернее Бодхгайи, в королевской семье, в качестве наследного принца. Уже в шестилетнем возрасте принц Шантиварман

²⁹² Цит. по: [Dalai Lama 1996, S. 178].

²⁹³ В приложении к переводу *‘Бодхичарья-аватара’*, выполненному Ю. Жиронкиной с английской версии санскритского текста, дана биография Шантидевы, написанная Кхенчен Кунсанг Палденом [Шантидева 1999, с. 161–166]. Последний придерживался версии Будона [Будон 1999, с. 233–237].

²⁹⁴ Привожу в сокращении версию Таранатхи [Taranatha 1970, p. 215–220; IBP 2005, p. 67–72; Śāntideva 2007, с. 316–322].

получил свое первое тантрическое посвящение и инструкции по практике Манджушри, благодаря которой достиг прямого видения этого божества и получил от него много учений. Накануне проведения церемонии его интронизации во сне ему явилось, что Манджушри, восседая на королевском троне, сказал: «Это место принадлежит мне, ибо я – твой учитель. Не годится, чтобы оба, я и ты, сидели на одном и том же троне». Той же ночью ему приснилась богиня Тара в образе его матери. Она вылила на его голову горячую воду и сказала: «Королевская власть – все равно что адская вода: таково положение, которое ты собираешься занять».

Принц поспешил покинуть королевство. После бегства он повстречался с манифестацией Тары и Манджушри и получил новые передачи, открывшие для него много дверей мудрости и концентрации. После этого он некоторое время провел в королевстве Панчама-симха, где в качестве человека великой мудрости получил признание короля, назначившего его своим министром, и он оставался некоторое время на этом посту, способствуя развитию различных знаний и ремесел, исполняя свои обязанности строго в соответствии с Дхармой. Из зависти к нему другой министр обвинил его перед королем в обмане, в доказательство заявив, что его меч²⁹⁵ является деревянным. Король приказал всем министрам показать свои мечи. Когда король, хотя и был предупрежден Шантидевой, что попытка взглянуть на его меч может иметь опасные последствия, стал настаивать, Шантидева попросил короля закрыть один глаз. Когда король увидел лучезарное сияние, исходившее от меча, его глаз выпал из глазницы. Шантидева подобрал глаз и, вложив обратно в глазную впадину, исцелил его. Король понял, что Шантидева является великим йогином, и обрел в него великую веру. Сделав Шантидеве множество подношений, он попросил его остаться в королевстве, но тот отказался и, пожелав королю управлять в согласии с Дхармой, а также посоветовав ему установить двадцать основ Дхармы, отбыл в великий монастырский центр Наланда.

В Наланде он получил монашеское посвящение и имя Шантидева. Живя в Наланде, он получил от Манджушри множество учений и реализовал все важнейшие смыслы сутраяны и тантраяны. Преодолев все внешние и внутренние отвращения, он достиг реализации высшей стадии пути. В этот период он написал тексты *‘Шикшасамуччая’* и *‘Сутрасамуччая’*²⁹⁶.

Внешне же выглядело так, словно все, что Шантидева делал в монастыре, сводилось к тому, что он пять раз в день ел рис и не занимался никакой работой, учебой или медитацией. Из-за этого монахи Наланды прозвали его мастером трех вещей (есть, спать и испражняться) и считали позором монастыря. В целях исключения Шантидевы из монастыря они решили публично дискредитировать его так, чтобы он по собственной воле покинул монастырь. Их план заключался в том, чтобы обратиться к каждому монаху с просьбой о декла-

²⁹⁵ В буддийской иконографии божество Манджушри, считающееся аспектом мудрости Будды, изображается с занесенным мечом, который символизирует оружие мудрости, рассекающей неведение. Предание говорит, что Шантидева, покидая лес, где он занимался практикой Манджушри, взял с собой меч Манджушри.

²⁹⁶ *‘Шикшасамуччая’* сохранилась на санскрите и тибетском языке (bslab btus). Существует ее английский перевод [Śāntideva 2006]. *‘Сутрасамуччая’* Шантидевы не дошла до наших дней.

мировании сутры²⁹⁷. Думая, что Шантидева не в состоянии выполнить это, они ожидали, что он откажется и будет вынужден уйти.

Шантидева согласился исполнить их просьбу, если соорудят трон²⁹⁸. Ему соорудили очень высокий трон без ступеней²⁹⁹, полагая, что он не сможет сесть на него. Но Шантидева чудесным образом легко поднялся на трон и спросил, желают ли присутствующие услышать от него уже декламировавшиеся сутры или учение, которое прежде не доводилось слышать. Когда собрание изъявило желание услышать нечто новое, он начал декламировать *‘Бодхичарья-аватару’*. Дойдя до девятой главы, где объясняется теория пустоты, он воспарил ввысь и постепенно исчез из виду. Впоследствии те, кто обладал реализацией *дхарани* совершенной памяти, записали это учение. Но распространились его различные версии. Версия Магадхи содержала тысячу шлок, бенгальская версия – менее восьмисот шлок, кашмирская версия – более тысячи станцев помимо шлок приветствия. Поскольку не было определенности относительно того, какая из записей является корректной, трое пандита отправились в местность Шри Дакшина Калинга, где, как стало известно, обосновался Шантидева. Они пригласили его вернуться в Наланду, но Шантидева отказался и остался жить в лесу. Он подтвердил, что версия Магадхи является точной записью его слов, и сказал, что текст *‘Шикиасамуччай’* спрятан на крыше его старого дома в Наланде. Потом он дал им учение на основе двух этих текстов.

Затем Шантидева, сняв монашеские обеты, стал вести жизнь странствующего аскета в южной Индии. Когда случайно обнаружились высокие реализации нищего аскета, под видом которого жил Шантидева, и о них стало известно королю, он пригласил его принять участие в диспуте с небуддийским мастером Шанкарадевой. В истории о победе над Шанкарадевой повествуется, как Шантидева вначале вступил в самадхи разрушительного ветра. Ураган разрушил всю окружающую местность и, подняв в воздух Шанкарадеву вместе с построенной им мандалой, носил его, как птицу во время сильного шторма. Тьма поглотила все. Вдруг Шантидева испустил яркий луч света из межбровья, и ветер тут же прекратился. Вся окружающая местность стала чистой и спокойной, и все оправилось от потрясения. Многие тиртики приняли тогда буддизм во исполнение условий дебатов. Рассказывают также, что во многих других случаях Шантидева проявлял свои магические силы, когда требовалась помощь людям, например во время большого голода. Он спасал людям жизнь и давал им учение, которое впредь позволяло им быть удовлетворенными жизнью. Предотвращал войны – тем, что объяснял Дхарму противоборствующим сторонам [ИВР 2005, р. 67–72; Śāntideva 2007, с. 316–322; Taranatha 1970, р. 215–220].

Я привожу достаточно подробно, хоть и в сокращении, описанные в биографии Шантидевы некоторые эпизоды его жизни по той же причине, по какой выше было дано изложение духовной биографии Нагарджуны и Асанги. Дело в том, что

²⁹⁷ В тексте *‘Драгоценная гирлянда истории буддизма’* [ИВР 2005] речь идет о *‘Прагма-мокша-сутре’*, которая входит в *‘Виная-питаку’* и содержит свод монашеских правил. У Таранатхи речи нет о конкретной сутре.

²⁹⁸ По традиции, существующей со времени Будды, учитель, проповедующий Дхарму, из уважения к Дхарме восседает на троне.

²⁹⁹ По преданию, точно так же поступили во времена Будды монахини с Чудапантакой, прозванным тупейшим из тупых, когда благодаря наставничеству Будды и его благословению он стал одним из его архатов, и Будда, чтобы продемонстрировать силу Дхармы, велел ему после достижения архатства дать учение для монахинь [см.: Пабонгка 2008а, с. 100–103].

с точки зрения буддийской историографии и буддийской учености сведения о ясновидении, левитации, телепортации или путешествиях в иные миры и других магических силах буддийских святых – это не просто мифы и сказания, которые украшают историю буддизма и применяются буддийскими наставниками в целях стимулирования интереса учеников к буддийской теории и практике. Это своего рода факты, духовные факты, с которыми буддийские ученые считаются так же серьезно, как современная наука – со своими экспериментальными данными. И как в экспериментальной науке имеет обязательную силу принцип воспроизводимости эксперимента, так же в буддийской философии и науке о медитации духовные реализации, *сиддхи*, – это феномены, всегда воспроизводимые на основе правильной теории, при наличии всей совокупности необходимых условий и при правильном выполнении практик. Можно сказать, что для буддистов нет ничего необычного в том, что Нагарджуна, Асанга и другие мастера Наланды, в том числе Шантидева, достигли описанных выше сиддхи. Ибо это – реализации, являющиеся закономерными для традиции Наланды и для ее преемников в Тибете, Монголии, Бурятии. «Чудеса», которые демонстрировали святые прошлого, и сегодняшний феномен Нетленного Тела Хамбо-ламы Итыгилова – это явления, которые относятся к одной и той же предметной области, именуемой в буддийской логике и эпистемологии «весьма скрытыми феноменами»³⁰⁰. Необычны они лишь постольку, поскольку не укладываются в рамки мировосприятия, основанного на дуалистической логике и мыслительных стереотипах, искажающих правильное понимание вещей. Наша же задача заключается в том, чтобы не только понять сам феномен махаяны и характерные для нее духовные реализации с позиций «внутренней», буддийской, логики, но и попытаться предложить научному сообществу такое их рациональное объяснение, которое позволяет совместить буддийскую перспективу видения с научной позицией. В этих целях нами и рассматривается аргументация в пользу подлинности махаяны, ее характеристики и способы презентации, выработанные в традиции Наланды и принятые в тибетской традиции.

Две основные линии махаянских учений и практик, называемые в тибетской традиции *линией глубинной мудрости* (*zab-mo lta-ba'i brgyud-pa*) и *линией обширных деяний* (*rgya-chen spyod-pa'i brgyud-pa*)³⁰¹, выражающие аспекты мудрости и метода, служат, по образному представлению тибетцев, двумя крыльями, с помощью которых можно пересечь сансару. В традиции ученых Наланды они начина-

³⁰⁰ Весьма скрытые объекты в буддийской теории достоверного восприятия – это феномены, которые «познаются посредством косвенной логики при опоре на духовный опыт Будды, с помощью цитат из Слова Будды, из подлинных первоисточников» [Гинлей 2011, с. 44].

³⁰¹ Строго говоря, с точки зрения трансмиссии учений постепенного пути, существуют три линии преемственности: 1) *линия глубинной мудрости* (*zab-mo lta-ba'i brgyud-pa*); 2) *линия обширных деяний* (*rgya-chen spyod-pa'i brgyud-pa*); 3) *линия благословения духовного опыта* (*nyan-len byin-rlab-kyi brgyud-pa*) [БТКС, р. 631]. Источником третьей линии, учений тантры, является Будда в форме Ваджрадара, который передал эти учения Тилопе, Тилопа – Наропе, Наропа – Домбипе, Домбипа – Атише. Так объясняется в устной традиции.

ются с Нагарджуны и Асанги как двух коренных наставников этих двух базовых линий махаяны. Каждая линия воплощает определенную трансмиссию и тип учения. Первая линия – это линия учений и медитаций о пустоте. Вторая линия – это линия обширного пути парамитаяны. Обе они имеют единым истоком Учение самого Будды. Однако в самом начале формирования традиции Наланды единое целое махаяны разделилось на названные две линии трансмиссии учений и практик. И в период с Нагарджуны и Асанги вплоть до Атиши, пока шла выработка системной презентации Учения, его философской основы и медитативной практики, происходило раздельное развитие двух линий махаяны. Это продолжалось до тех пор, пока Атиша, как носитель обеих линий, не соединил их.

То, что эти линии являются формами презентации одного и того же махаянского учения, далеко не очевидно. Философская презентация махаяны, которая сделана Нагарджуной, заключалась в том, что эксплицитно махаяна была представлена им как «глубинная» философия, т. е. философская доктрина пустоты всех феноменов и личностей. Имплицитно же данный способ презентации махаяны как Учения Будды подразумевал пять путей махаяны (Путь Накопления, Путь Подготовки, Путь Видения, Путь Медитации и Путь-Более-не-Учения), поскольку сутры праджняпарамиты содержат наряду с философией пустоты и учение о все более углубляющемся проникновении в пустоту – методологию медитации на пустоту. Более подробно мы рассмотрим это, опираясь на комментарии к *‘Сутре сердца’*, сделанные Его Святейшеством Далай-ламой XIV и Геше Тинлеем, несколько ниже и увидим, каким образом эксплицитно выраженное учение праджняпарамиты содержит в себе в скрытом виде обширное учение махаяны о путях (и бхуми).

Асанга же, при поддержке на учения, полученные от Майтреи, явно представил, главным образом, то, что в презентации Нагарджуны было скрыто – учения о путях и бхуми бодхисаттв и методе бодхичитты. Как будет рассмотрено далее, имеется строгое соответствие между постепенной реализацией учения праджняпарамиты и пятью путями бодхисаттв. Так что на самом деле названные две линии не воплощают разные типы махаяны, а являются собой неразрывное единство одной и той же махаяны, два ее взаимосвязанных и взаимообусловленных аспекта.

Речь идет о том, что духовное созревание махаянского практика, или махаянская тренировка ума (blo sbyong), направленная на порождение бодхичитты – просветленного помысла (byang chub-kyi sem)³⁰² может осуществляться на основе двух возможных подходов. Во-первых, это классический индо-тибетский подход, когда постижение пустоты предшествует тренировке по порождению бодхичитты – сознания, устремленного к просветлению ради блага всех живых существ. Это объясняется тем, что для порождения абсолютной бодхичитты требуется реализация пустоты. Этот классический метод вступления в практику бодхисаттв объясняется в *‘Объяснении бодхичитты’* (*‘Бодхичитта виварана’*; ‘Byang chub sem-kyi;

³⁰² В тибетской традиции махаянская практика порождения бодхичитты называется просто «порождение ума» (sems bskyed). И это было настолько важным элементом духовной жизни тибетцев, что, как говорится в устной традиции, вместо приветствия в прошлом тибетцы спрашивали друг друга: «Породил ли ты уже ум?»

grel-ba') и 'Толковании бодхичитты' ('Бодхичитта виварана нама'; 'Byang chub sem-kyi 'grel-pa zhes bya-ba') Нагарджуны [2011], а также в 'Бодхичарья-аватаре' Шантидевы [Śāntideva 1997, 2006, 2007; Шантидева 1999].

Второй возможный подход был обоснован в тибетской традиции Цонкапой, который видоизменил классический способ доведения ума обычного человека до духовного созревания, учитывая, что сознание существ последующих исторических эпох, называемых в буддизме «эпохой пяти упадков», является все более «грубым» в сравнении с сознанием существ времени Будды и расцвета Дхармы. Как объяснил Геше Тинлей в устных наставлениях, данных в порядке комментария к тибетским практикам *лочжонг* («bLo-sbyong don bdun-ma'i») и другие тексты лочжонга), вначале, по методу Цонкапы, принято культивировать относительную бодхичитту и упражняться в ней. После достижения реализаций в этих практиках делается акцент на постижении пустоты и культивировании абсолютной бодхичитты³⁰³. По словам Геше Тинлея, современные махаянские практики могут применять любой из этих методов, в зависимости от кармических отпечатков и запаса духовных заслуг, сделав соответствующий выбор с помощью духовного наставника и при опоре на знаки зависимого возникновения.

Итак, Шантидева внес вклад в дальнейшее развитие линии Нагарджуны, объяснив метод вступления в практику бодхисаттв, ставший классическим для индо-тибетского буддизма. Шантидева объяснил нам, что чудо зарождения альтруистической мотивации просветления ради счастья всех живых существ и махаянская способность самопожертвования развиваются в прямой зависимости от уровня понимания природы реальности и феномена буддства, а также того, как Будда существует и каков смысл активности Будды с точки зрения страдающих живых существ. Великий индийский бодхисаттва раскрыл нам тайну махаяны: процесс зарождения и развития бодхичитты, с одной стороны, и обретение правильного зрения, с другой, – это, в сущности, один и тот же процесс *пробуждения*.

Уникальная особенность махаяны, как мы можем понять из 'Бодхичарья-аватары', состоит не в самой по себе альтруистической мотивации и деятельности, на самом деле являющейся беспрецедентной. Эта ее особенность – великое сострадание как всеохватывающая сила побуждения к альтруизму и альтруизм бодхисаттв, утверждаемый махаяной в качестве категорического императива, – все это имеет свои онтологические основания в глубинной доктрине шуньяты /зависимого возникновения. Поэма Шантидевы по-новому открывает, что устранение ограничений сознания, имеющих из-за привязанности к «я», реализует его способность быть бесконечным и всеохватывающим, как пространство, в проявлении великого сострадания и просветленного помысла бодхичитты. Замена эгоцентризма и цепляния за ложный концепт «я» на альтруистическую активность бодхи-

³⁰³ Понятия «абсолютная бодхичитта» и «относительная бодхичитта» разъясняются в 'Бодхичарья-аватаре' Шантидевы [см.: Śāntideva 1997, 2006, 2007; Шантидева 1999].

саттв – это естественное следствие устранения всех тонких форм неведения³⁰⁴. Иначе говоря, Шантидева вслед за Нагарджуной объяснил зависимость *обширной практики* от реализации *глубинной мудрости*, или, иными словами, зависимость буддийской медитации от глубины философского воззрения, от уровня постижения абсолютной природы всех вещей – пустоты.

Он сделал также важный вклад в обоснование аутентичности махаяны, опираясь на традицию глубинной мудрости Нагарджуны. Рассмотрим, как он опровергает доводы противников махаяны, на основе сделанного мною перевода тибетской версии ‘*Бодхичарья-аватары*’. В девятой главе говорится:

[Возражение:] Махаяна не является достоверной [линией передачи Учения].

[Ответ:] Тогда как удостоверяется твоя линия передачи Учения?

[Оппонент:] Она признана двумя [сторонами]³⁰⁵.

[Ответ:] Но первоначально, [пока ты не признал ее], для тебя она не была достоверной.

Те условия, в силу которых ты уверовал в нее,

Имеют силу также и для махаяны.

Если истина – это то, что признано двумя сторонами,

Тогда Веды [rig byed] и прочие учения тоже являются истинными.

Если ты отвергаешь махаяну, говоря, что она спорна,

Тогда твоя линия передачи Учения и [любая] другая должны

Быть отвергнуты.

Ибо они оспариваются как со стороны иноверцев,

Так и со стороны последователей твоей собственной [школы]

И других [буддийских школ]

[Śāntideva 2007, с. 257].

Таким образом, шлоки 41–43 показывают несостоятельность того критерия достоверности буддийских учений, который оппоненты махаяны применяют при отрицании ее аутентичности. Ни признание какого-то учения двумя сторонами, ни отсутствие споров в его отношении не способны доказать его достоверность, ни отсутствие такого признания и наличие дискуссий в его отношении не доказывают его недостоверности.

Как известно, в махаянской традиции центральной фигурой буддийской практики является бодхисаттв, а бодисаттв может быть как монахом, так и не монахом. В шлоке 44 говорится:

Если, [как вы утверждаете], «корень Учения [Будды] – это

Именно монашество,

То, [отвечу, что] даже монашество сохраняется с трудом,

³⁰⁴ Способность к махаянской практике проявляется с усвоением философского воззрения, имеющего уровень не ниже, чем в школе йогачара/читтаматра.

³⁰⁵ Под «двумя сторонами» имеются в виду сторонники хинаяны и махаяны.

*А также для тех, чей ум воспринимает объекты,
Уход за пределы печали едва ли возможен.*

Не в монашестве как таковом коренится Учение Будды. Шантидева говорит, что само монашество трудно сохранить, если ум не занят правильной медитацией. И освобождение от сансары едва ли возможно, если практик не сконцентрировался на неразличающей мудрости. Иначе говоря, без постижения пустоты, которая есть неутверждающее отрицание, не успокоить омрачающие эмоции, ведущие к страданию. Не всякий уровень постижения пустоты освобождает от сансары. До тех пор, пока не достигнуто полное отрицание в медитации бессамости, ум не может освободиться от неведения и других клеш.

В следующей шлоке Шантидева сказал:

*[Как вы утверждаете], «освобождение достигается
отбрасыванием клеш»,
Но у тех, кто не имеет [более] клеш,
Замечается [все еще] сила кармы, [что довлеет над ними,
Причиняя страдания].*

Тем самым объясняется, что процесс освобождения – это нечто более сложное, чем думают представители хинаяны. С точки зрения хинаяны, освобождение от сансары достигается устранением клеш. Но помимо самих клеш, отравляющих сознание (nyon-mongs), в сознании имеются, согласно махаянской философии, завесы, препятствующие освобождению (*клевашаварана*; nyon-sgrib)³⁰⁶. Устранение клеш не дает еще полного освобождения. Как это объясняет нам схема двенадцатичленной цепи эволюции сансары [см.: Геше Тинлей 2012; Hopkins 1996], устранение неведения как клеши еще не кладет конец циклу сансары. Ибо, говорит Шантидева, есть *всепроницающее* неведение, являющееся *вместерожденным затемнением* (*сахаджа клевшаварана*; nyon-sgrib-lhan-skyes). Из-за него у практика остаются нечистая карма³⁰⁷ и жажда³⁰⁸, или *цепляние*, которые вместе с этой тонкой формой неведения образуют механизм воспроизводства циклического бытия – сансары.

В следующей шлоке Шантидева объясняет, что ум, не имеющий реализации пустоты, вновь порождает препятствия к освобождению, хотя временно, в опреде-

³⁰⁶ Геше Тинлей во время своих устных наставлений приводит пример с чесноком, находящимся в сосуде: он символизирует клеши. После удаления чеснока из сосуда в нем остается запах чеснока. Аналогичным образом после устранения клеш из сознания в нем еще остаются омрачающие препятствия к освобождению.

³⁰⁷ Клеши служат причиной негативной кармы. Но в сансаре нас держит не только негативная карма – любая карма, являющаяся нечистой, служит воспроизведению сансары. Позитивная карма, если она создана не на основе мудрости постижения бессамости, тоже служит дальнейшему вращению колеса сансары.

³⁰⁸ *Жажда* (sred-pa) – это и привязанность к пяти скандхам, отождествляемым с «я», и привязанность к цепи перерождений, и более тонкие формы жажды бытия – такие как стремление к нирване. Жажда входит в механизм сансары.

ленных состояниях, например удаления от объектов чувственных привязанностей или во время погружения в самадхи не-различения ('du shes med-pa'i snyoms 'jug), омрачения не порождаются. Надо заметить, что Шантидева имеет в виду необходимость правильного воззрения бессамостности, ибо до тех пор, пока в понимании пустоты сохраняются остатки субстанциализма, как это имеет место во всех философских школах буддизма, за исключением мадхьямики-прасангики, ум продолжает воспроизводить сансару.

В шлоках 49–50³⁰⁹ Шантидева продолжает защиту махаяны как аутентичного Слова Будды:

*Если вы почитаете как Слово Будды
Те речи Его, что вошли в Раздел Сутр,
Тогда почему отвергаете махаяну,
Ведь она в основном совпадает с вашими сутрами?
Если бы за исключением одной части
Вся [махаяна] была ошибочной,
То из-за совпадения с сутрами одной ее части
Она не являлась бы «Словом Будды».*

Как и Майтрея/Асанга в 'Украшении махаянских сутр', автор 'Бодхичарья-аватары' указывает, что в основном тексты хинаяны совпадают с махаянскими и отрицание аутентичности всей махаяны на основании частичного несовпадения не является логичным. Шантидева тоже, как и Майтрея/Асанга, подчеркивает, что учение махаяны является величественным и безмерно глубоким – настолько, что даже выдающимся архатам, таким как Махакашьяпа, не удавалось измерить его глубину (шлока 51). Даже для Шарипутры, от чьего имени во многих сутрах звучат вопросы, обращенные к Будде, практика бодхисаттв оказалась настолько трудной, что он отказался от нее. Однако то, что лучшие представители хинаяны и тем более хинаянисты более поздних времен не сумели умом объять учение махаяны и принять для себя путь бодхисаттв, отнюдь не означает, как пишет Шантидева, что махаяна не была проповедана Буддой. Махаяна безмерно глубока и непостижима для тех, кто придерживается дуалистической логики и субстанциалистских стереотипов. В этом Шантидева солидарен с автором 'Украшения махаянских сутр'.

Аргументы в доказательство аутентичности махаяны, ее величия и преимуществ, в сравнении с хинаяной, изложенные Нагарджуной, Майтреей/Асангой, Шантидевой, а также Бхававивекой в автокомментарии 'Пламя обоснования' (Таркаджвала; rtog ge 'bar-ba) к 'Мадхьямака-хридая-карика'³¹⁰, послужили убедительным обоснованием аутентичности махаяны в глазах тибетских мастеров Дхармы. Они легли в основу выработки ими критериев различения махаяны и хинаяны,

³⁰⁹ В немецком переводе Э. Штайнкеллера эти строфы отсутствуют, потому что, согласно комментатору Праджнякарамати (XI в. н. э.), они являются вставками.

³¹⁰ Этих текстов нет в составе Тэнгьюра, по крайней мере, в пекинском издании. Вообще говоря, творчество Бхававивеки очень мало исследовано в мировой буддологии.

величия и преимуществ махаяны, а также системной презентации махаянской философии и в зависимости от нее – последовательно осуществляемой медитации.

2.3.6. Критерии различения махаяны и хинаяны и отличительные характеристики махаяны в индо-тибетской традиции

Санскритские термины *хинаяна* (Малая Колесница) и *махаяна* (Великая, или Обширная, Колесница), появились в сутрах праджняпарамиты. Из восемнадцати школ хинаяны сегодня существует лишь тхеравада, которая распространена в Шри-Ланке и Юго-Восточной Азии. Муласарвастивада частично – в виде монашеского свода винаи – сохраняется в тибетской традиции. Философские учения хинаяны были представлены в главных ответвлениях сарвастивады – это вайбхашика и саутрантика.

Идеи Нагарджуны и Асанги относительно различий между махаяной и хинаяной и преимуществ махаяны в тибетской традиции сформулированы в виде обобщенных критериев различения хинаяны и махаяны. Во внесектарной традиции *римэ*, получившей широкое распространение в Тибете в последние десятилетия существования там буддийской цивилизации, эти критерии были четко сформулированы на основе указаний, оставленных Восьмым Кармапой Микью Дордже (1507–1554), известным буддийским ученым. Они приводятся в книге ‘*Сокровищница знания*’ одного из выдающихся представителей тибетского внесектарного направления *римэ* Джамгона Конгтрула Ринпоче³¹¹.

Вообще говоря, внесектарное движение *римэ* (*ris med* – «не имеющие пристрастия») появилось в Восточном Тибете в XIX в. как реакция на духовную атмосферу, созданную некоторыми ламами господствующей школы гелуг [Callahan 2007, p. 10]. Лидеры Тибета, особенно Далай-ламы Пятый и Тринадцатый, традиционно придерживались интеграционной стратегии в развитии буддийской цивилизации Тибета, но часть лидеров школы гелуг, получившей в XVII в. политическое доминирование в стране, придерживались фанатических взглядов и стремились к «обращению» в гелуг всех носителей других линий передачи Учения, так что линии трансмиссии других школ оказались под угрозой исчезновения. В особенности критичным положение других школ оказалось в ситуации, когда стал набирать силу и широко распространяться культ гелугпинского мирского защитника Долгъела (Шугдена), возникший во времена Пятого Далай-ламы. Сам Далай-лама V был великой личностью, имевшей по-настоящему открытый ум. Он стремился к подлинной духовной интеграции тибетского общества на основе аутентичного буддизма и

³¹¹ Джамгон Конгтрул Ринпоче, или Джамгон Конгтрул Лодой Тайе (1813–1900) – тибетский эрудит и всесторонний ученый, наставник, мастер медитации и даже искусный политик, когда это требовалось. Наряду с другими выдающимися личностями своего времени, такими как Дза Патрул (1808–1887), Джамьян Кьенце Вангпо (1820–1892), Чокьюр Лингпа (1829–1870) и позднее Джу Мипам (1846–1912), будучи представителем внесектарного движения *римэ*, внес большой вклад в возрождение и сохранение многих буддийских традиций Тибета.

к тому, чтобы «стереть грани между традициями» [Samuel 1993, p. 538, 546]. Но у него, как и у его великих преемников, были оппоненты среди гелугпинцев. Сегодня гелугпинская ортодоксальная оппозиция, связанная с культом Шугдена, дошла до открытого противостояния Далай-ламе XIV, который так же, как Далай-ламы V и XIII, Кармапы XV и XVI, Сакья Тризин и Дуджом Ринпоче, придерживается внесектарного подхода. Для него характерна опора на индийское наследие и использование без пристрастий передач других школ тибетского буддизма, которые признаются равноправными. Между ними, как подчеркивает во время устных учений Его Святейшество Далай-лама XIV, нет различий в том, что касается философского воззрения, и в своей духовной сущности их системы идентичны, будучи различными лишь по терминологии и линиям преемственности учителей в той части, где звеньями передачи были тибетские ламы.

Основателями внесектарного движения стали выдающиеся представители школ кагью, сакья и ньингма: Джамьян Кхенце Вангпо, представитель школы сакья, и Джамгон Конгтрул, представлявший школы ньингма и кагью. Видными мастерами, участвовавшими в движении римэ, являются также Чогьюр Дечен Лингпу, Мипам Гьяцо. Важно то, что это было не новое учение, а движение, направленное на то, чтобы сохранить живым все буддийское наследие – индийское и тибетское. В его истоках лежало стремление к некоей срединной позиции, «с которой разнообразные воззрения и стили разных традиций скорее принимались бы во внимание и ценились за их вклад, нежели отрицались, маргинализировались или запрещались» [Callahan 2007, p. 10].

В то же время тибетские мастера, организовавшие духовное сопротивление фанатичному крылу школы гелуг, не могли не осознавать, что вместе со стремлением к открытости и универсальности в понимании и практике Дхармы необходимо иметь четкие критерии аутентичности. Иначе можно впасть в крайность духовной всеядности и неразборчивости, которая не может привести к подлинным духовным достижениям и просветлению. Поэтому для них важна опора на наследие Наланды, в котором имеются разработанные на основе Слова Будды критерии буддийского рационализма, позволяющие отличать достоверные буддийские учения и практики от ложных или искаженных.

Разработанные мастерами Наланды классические критерии махаяны сформулированы в книге Джамгона Конгтрула [Jamgön 2007]. Здесь дается определение махаянистов и пять параметров, по которым различаются хинаяна и махаяна.

Определение таково: *«Махаянские практики – это те, кто реализует оба вида бессамостности; их установки и практики соответствуют парамитам. Они отбрасывают оба вида загрязнений и не пребывают в крайностях существования или покоя. Махаяна обладает семью видами величия»*. Этому определению махаянистов соответствует пятичленный критерий, позволяющий различать махаяну и хинаяну.

Пять параметров отличия махаяны от хинаяны таковы: 1) *степень реализация воззрения*; 2) *установки и снаряжения (sbyor ba) тренинга*; 3) *степень отбрасыва-*

ния факторов, которые подлежат устранению; 4) результаты, которых они достигают; 5) семь видов величия, присущих махаяне [Jamgön 2007, p. 162].

Первый критерий – это степень реализации воззрения. О чем идет речь в этом критерии? Джамгон Конгтрул Ринпоче разъясняет, что философское воззрение махаяны, в отличие от воззрения хинаяны, предполагает помимо постижения отсутствия самости личности также ясное и совершенное постижение отсутствия самосущих феноменов. Эта отличительная черта махаяны осознана тибетскими мастерами на основе указаний Нагарджуны, данных в его *‘Хвале Трансцендентному Существо’* (*‘Локатитастава’*; ‘Jig rten las ‘das par bstod pa’):

*Вы учили, что те, кто не постиг,
Что характеристики не существуют,
не являются освобожденными.
Следовательно, Вы представили это в целостности в махаяне*
[Jamgön 2007, p. 163]³¹².

Что такое два вида бессамостности – бессамостность феноменов и бессамостность личности, будет подробно рассмотрено в другой работе, посвященной философской компаративистике. Здесь важно, что Нагарджуна называет источником первого критерия различения махаяны и хинаяны Трансцендентное Существо, точнее, Того, Кто-ушел-за-пределы-мирского (‘jig rten-las ‘das-pa’)³¹³, т. е. самого Будду.

Второй критерий относится к *тренингу*, то есть к духовной практике. Махаянские практики имеют мотивацию любви, сострадания и бодхичитты и упражняются в шести парамитах. У хинаянских практиков нет ни такого рода установок, ни такого вида тренинга. Конечно, было бы неверно утверждать, что хинаянским практикам не свойственны естественные для нормального человека чувства любви и сострадания. Нередко хинаянские практики проявляют эти чувства в гораздо более сильной форме, чем махаянисты. Более того, в традиции тхеравада признается идеал бодхисаттвы [Ratnayaka 1985]. А современные ее адепты в лице досточтимого бхикку Аналайо, являющегося научным сотрудником Гамбургского университета, доказывают, что этот альтруистический идеал постепенно сформировался в лоне раннего буддизма [Anālayo 2010]. Вместе с тем исследование Аналайо палийского и китайского материала обнаруживает, что в ранних буддийских источниках

³¹² Джамгон Конгтрул здесь указывает в качестве первоисточника *‘Хвалу мадхьямаке’* (dBU ma la bstod pa), но Элизабет М. Галлахан в примечании 472 к книге Джамгона Конгтрула пишет, что такого рода указание содержится в стихе 27 нагарджуновской *‘Хвалы Трансцендентному Существо’* (Toh. 1120; Dg. T. Beijing 1, p. 197) [Jamgön 2007, p. 345].

³¹³ ‘Jig rten las ‘das pa, ‘Ушедший за пределы мирского’ – эпитет Будды, характеризующий его как свободное существо, неподвластное неконтролируемым процессам циклического бытия. Но характеристика его как Трансцендентного Существа не означает, что он пребывает в некоей сфере по ту сторону нашего мира. Поэтому перевод тибетского выражения ‘jig rten las ‘das pa термином «трансцендентный», имеющим в западной философской традиции вполне определенный смысл – «по ту сторону мира», «за пределами мира явлений», не вполне корректен – искажается смысл эпитета Будды.

«не представлена забота о других как мотивирующая сила, заставляющая стремиться к просветлению Будды» [Anālayo 2010, p. 10].

Безусловно, любовь и сострадание – это естественным образом присущие человеку качества. Но в махаяне речь идет о любви и сострадании как главных духовных установках и особых практиках, а не просто человеческих чувствах. Махаянисты, опираясь на естественные человеческие чувства любви и сострадания, культивируют и развивают их с помощью специально выработанных методик, чтобы породить *великое сострадание* и *бодхичитту* – стремление стать Буддой ради счастья всех живых существ. Великое сострадание, в отличие от того естественного чувства сострадания, которое есть у всех людей, если речь не идет о патологии, сочетается с мудростью постижения бессамости. Оно не присутствует в уме естественным образом, а возвращается с помощью специальных методов, объясняемых в учении махаяны.

Тибетские мастера объясняют вслед за великими индийскими мадхьямиками, что великое сострадание, особое состояние ума, решимость взять на себя дело освобождения всех живых существ от страданий – это корень просветления, но чтобы взрастить и поддерживать его живым, нужна мудрость, постигающая бессамость. По определению Нагарджуны, бодхичитта и есть такое особое состояние ума, которое соединяет в себе высший помысел великого сострадания и мудрость реализации бессамости. Она характеризуется в *‘Объяснении бодхичитты’* как *«устремленность, проникающая в сферу реальности (дхамадхату)»*, а также как *«бодхичитта, возникшая в зависимости от всех существ»* [Нагарджуна 2011].

Это стремление предполагает появление необычного помысла, отсутствующего у обычных людей, не занимающихся духовными упражнениями, а также несвойственного хинаянским практикам. Это принятие на себя ответственности за освобождение всех живых существ от страданий и обретение ими счастья. А также готовность всего себя отдать этому служению, жертвуя собственными интересами и счастьем, не надеясь на то, чтобы разделить с кем-то это бремя ответственности за всех других существ и ношу трудов, посвященных их благу [см.: Тинлэй 2000].

В связи со вторым критерием Джемгон Конгтрул приводит цитату из Арья Шуры³¹⁴:

*Подобные носорогу
Никогда не слышали даже слов «шесть парамит».
Только Благословенный является тем,
Кто пребывает во всех шести парамитах.*

Вступление в практику бодхисаттв и упражнения, характерные для махаянских практиков, в индо-тибетской традиции объясняются в учениях и текстах категории *лочжонг* (blo-sbyong), основанных на учении Майтреи/Асанги и Нагарджуны/Шантидевы [Намкха Пел 2006; Тинлей 2008; bLo-sbyong 1995].

³¹⁴ Ачарья Шура, или Ачарья Вира (sLob dpon dra' bo), известный также как Ашвагоша (rTa dbyangs) – махаянский мастер, который был современником Нагарджуны.

Третий критерий – это *отбрасывание*. Хинаянские практики способны отбросить собственно омрачения (*клешаварана*; *nyong sgrib*). В махаяне проводится различие среди омрачающих факторов собственно омрачений и ментальных загрязнений, препятствующих всеведению. Хинаяна не проводит такого разграничения. Махаянские практики способны отбросить оба вида загрязнений – не только *клешаварана*, но и завесы, препятствующие всеведению, – *джнеяварана* (*shes sgrib*) вместе со всеми их привычными тенденциями [Jamgön 2007, p. 163]. Западные буддологи иногда это махаянское разграничение между *клешаварана* и *джнеяварана* отождествляют с различием между эмоциональными и познавательными загрязнениями [Берзин КСТХМ], что не совсем верно, ибо среди *клешаварана* также есть ментальные омрачения, связанные с ошибочными концептами и врожденным неведением.

Четвертый критерий – это *результат*. Джамгон Конгтрул здесь поясняет: «Хинаяна является низшей [в сравнении с махаяной] в смысле своего метода и мудрости, ибо она – для тех, кто стремится к *нирване*, т. е. покою». Он указывает, что это положение основано на цитате из ‘*Ясного постижения*’³¹⁵:

*Бодхисаттвы не пребывают в существовании из-за своей мудрости,
И они не пребывают в покое из-за своего сострадания.*

«Соответственно, поскольку махаяна учит глубинной мудрости и обширным методам, то она – для тех, кто устремлен и достигнет *нирваны*, которая несовместима с пребыванием в крайностях бытия или покоя», – пишет Джамгон Конгтрул [Jamgön 2007, p. 163].

В устной тибетской традиции разъясняется, что результаты хинаяны и махаяны, хотя называются одинаково – *нирваной*, по смыслу существенно различаются. И причиной этих различий служат как исходная мотивация духовной практики, различающаяся у хинаянистов и махаянистов, так и качество двух «крыльев» – метода и мудрости, то есть способа прохождения пути и основы пути – доктрины пустоты. В одном случае (у хинаяны) метод – это отречение, в другом случае (у махаяны) методом помимо отречения являются также бодхичитта и тантрические практики порождения *Иллюзорного Тела*. В хинаяне метод и мудрость практикуются параллельно. В махаяне есть принципиальная возможность их объединения и достижения *союза* (*zung ‘jug*) – союза Ясного Света и Иллюзорного Тела. Поэтому *нирвана* архатов и *нирвана* Будды – совсем не одно и то же, как не тождественны покой, предполагающий пресечение потока сознания, и бесконечная активность Будды, направленная на благо всех живых существ и превосходящая логику дуалистического мышления и привычные концепты пространства и времени.

Пятый критерий – это *семь видов величия* махаяны. Тибетская традиция говорит об этом критерии, опираясь на ‘*Украшение махаянских сутр*’ Майтреи:

³¹⁵ Имеется в виду ‘*Украшение ясного постижения*’ (‘*Абхисамаяланкара*’; ‘*mNgon rtoqs rgyan*’) Майтреи.

*Поскольку махаяна обладает семью видами величия, –
Великим фокусом,
Двумя достижениями,
Изначальной мудростью; культивацией усердия,
Искусностью в методах;*

*Величием подлинных достижений
И величием активности Будд, –
Она описывается определенно как «Великая колесница»³¹⁶.*

Джамгон Конгтрул объясняет каждый вид величия махаяны, отсутствующий у хинаяны, следующим образом.

1. *Величие фокуса* означает, что махаянские практики концентрируются на великом масштабе махаянского собрания священных писаний (*питака*; *sde snod*).

2. *Два достижения* махаяны предназначены служить собственному благу и благу других.

3. *Изначальная мудрость* – это двучленное постижение отсутствия самосущего бытия: отсутствия самости личности (*пудгаланаиратмья*; *gang-zag-gi bdag-med*) и отсутствия самобытия феноменов (*дхарманаиратмья*; *chos-kyi bdag-med*).

4. *Культивация усердия*: бодхисаттвы культивируют усердие благоговейного служения благу живых существ в течение трех неисчислимых эонов³¹⁷.

5. *Искусность в методах*: поскольку бодхисаттвы не оставляют сансару ради живых существ и не обладают никакими омрачающими феноменами (*санклеша*; *kun nyong*), они могут, например, совершать одно из семи физических или вербальных неблагих действий³¹⁸. Совершение этих действий бодхисаттвой не означает, что он свободен от накопления негативной кармы. В частности, убийство ведет к созданию и накоплению негативной кармы убийства. Но важна мотивация, с которой бодхисаттва совершает убийство. Так, например, досточтимый Геше Тинлей во время своих лекций о бодхичитте приводит известный из ‘*Джатак*’ рассказ о капитане-бодхисаттве, на корабле которого пятьсот купцов совершали путешествие за сокровищами, и один из них замыслил убить остальных. Узнав об этом, капитан, побуждаемый великим состраданием, убил этого купца и спас остальных. Для понимания действия капитана как искусного метода, примененного бодхисат-

³¹⁶ В книге Джамгона Конгтрула ссылка на эти карики делается в примечании 475, указана глава 20, строфы 59–60, *toh*. 4020, л. 35а3–4; Dg. T. Beijing 70:881. Но в английском переводе санскритского текста ‘*Украшения махаянских сутр*’, сделанном Сурекхой В. Ламайе, эти строфы о величии махаяны содержатся в главе XIX [MSL 2000, р. 484–484]. Следует заметить, что сравнение двух этих переводов говорит не в пользу перевода с санскритского, который является довольно «темным» в сравнении с переводом с тибетского, сделанным Элизабет М. Каллахан при консультации с тибетскими ламами.

³¹⁷ Неисчислимый эон (*асамкхья-кальпа*; *bskal-pa grangs med-pa*) – высшее число в системе исчисления в Древней Индии, эквивалентно 10⁵⁹.

³¹⁸ Имеются в виду три неблагих действия тела (убийство, воровство, неправильное сексуальное поведение) и четыре – речи (ложь, внесение раздора, грубая речь, пустая болтовня).

твой, важно учитывать, что великое сострадание бодхисаттвы распространилось не только и не столько на жертв задуманного убийства, сколько на самого этого человека, собиравшегося совершить убийство большого количества людей. Если бы он осуществил задуманное, то создал бы очень тяжелую карму, которая обрекла бы его на длительные жестокие муки в аду. При мысли о безмерных муках, ожидавших убийцу своих товарищей, капитан-бодхисаттва решил предотвратить это ценно принятию на себя кармы убийства человека, то есть пожертвовав собою ради спасения других.

Во время учений по Ламриму в монастыре Сера (25 декабря 2013 г. – 3 января 2014 г.) Его Святейшество Далай-лама XIV дал исчерпывающее разъяснение относительно этих моментов махаянской практики, вызывающих сомнения и вопросы. «Безнаказанно» в контексте теории кармы подобные «жесткие» действия по отношению к вредоносным существам может совершать только тот махаянский практик, который достиг уровня духовного прогресса, на котором он способен совершать перенос в чистую землю сознания того существа. А это становится возможным лишь тогда, когда практик уже умеет контролировать элементы, каналы, капли (*тигле*) и т. д. Тот, кто обрел эти реализации, способен одной лишь ментальной силой не только сорвать плод с дерева, но и вернуть его на прежнее место.

6. *Подлинные достижения* махаяны – это в совершенстве достигнутые силы, бесстрашие и уникальные качества Будды, которые характеризуют состояние всеведения³¹⁹.

Каковы же *десять сил Татхагаты* (*даша татхагата балани*; de bzhin gshegs-pa'i stobs bcu), известные из 'Лотосовой сутры' [Лотосовая сутра 1998], 'Татхагатагарбха-сутры', а также трудов Майтреи, в которых дается характеристика всеведения Будды? В тибетской традиции [см.: БТКС 1998; TEDBT 1997] они перечисляются следующим образом:

1) сила знания того, что имеет место, а что – не имеет (gnas dang gnas min mkhyen-pa'i stobs);

2) сила знания последствий созревания кармы (las-kyi nam-par smin-pa mkhyen-pa'i stobs);

3) сила знания различных склонностей/желаний (mos-pa sna-tshogs mkhyen-pa'i stobs);

4) сила знания различных характеров/предрасположенностей (khams sna tshogs mkhyen-pa'i stobs);

5) сила знания различных степеней чувственных способностей (dbang-po sna-tshogs mkhyen-pa'i stobs);

6) сила знания путей достижения всех целей (thams-cad-du 'gro-ba'i lam mkhyen-pa'i stobs);

7) сила знания всегда омраченных и очищенных феноменов (kun nas nyon mongs pa dang nam-par byang-ba mkhyen-pa'i stobs);

³¹⁹ О характеристиках всеведущего ума Будды см.: [Berzin 1982].

8) сила знания прошлых жизней (sngon-gyi gnas rjes-su dran-pa mkhyen-pa'i stobs);

9) сила знания смерти, переноса сознания и рождений ('chi 'pho-ba dang skyeba mkhyen-pa'i stobs);

10) сила знания истощения скверны (zag-pa zad-pa mkhyen-pa'i stobs).

Четыре вида бесстрашия Будды (mi 'jigs-pa bzhi) таковы³²⁰:

1. Бесстрашие в исполнении клятвы полного и совершенного устранения всех негативностей ради собственной цели.

2. Бесстрашие в исполнении клятвы полного и совершенного обретения всех достоинств ради собственной цели.

3. Бесстрашие в исполнении клятвы указать пути противоядий ради других.

4. Бесстрашие в исполнении клятвы указания объектов, подлежащих устранению, ради других.

Восемнадцать уникальных качеств Будды (sangs-rgyas-kyi chos-ma-'dres-pa bco-brgyad) [см.: БТКС 1998; TEDBT 1997] – это:

А. Шесть видов качеств, достигнутых поведением (sphyod-pas bsdus-pa drug):

1. Обладание безошибочным поведением тела (sku'i spyod-pa 'khrul-ba mi mnga'-ba).

2. Речь не бывает неискusной (gsung sa so mi mnga'-ba).

3. Память не подвержена деградации (dran-pa nyams-pa mi mnga'-ba).

4. Постоянно пребывает в медитативном равновесии (thugs mnyams-par ma bzha-g-pa mi mnga'-ba).

5. Постиг, что различие между устранением и культивацией не является существенным (blan-dog ngo-bo nyid-kyis grub-pai'i tha-dad-pa nyid-kyi 'du-shes mi nga'-ba).

6. Его равностность не является основанной на неразборчивости (so-sor ma-brtag-pa'i btang snyoms mi mnga'-ba).

Б. Шесть видов качеств, собранных инсайтом/постижением (rtogs-pas bsdus-pa drug):

7. Обладание неослабевающей устремленностью ('dun-pa nyams-pa mi mnga'-ba).

8. Обладание неослабевающим усердием (brtson 'grus nyams-pa mi mnga'-ba).

9. Обладание неослабевающей внимательностью как способом укрощения живых существ (sems-can 'dul-ba'i thabs dran-ba nyams-pa mi mnga'-ba).

10. Обладание неослабевающей однонаправленной концентрацией (ting-nge-'dzin nyams-pa mi mnga'-ba).

11. Обладание недеградирующей мудростью (shes-rab nyams-pa mi mnga'-ba).

12. Обладание путем совершенного освобождения, который не может деградировать (gnam-par grol-ba mnyams-pa mi mnga' ba).

³²⁰ Четыре вида бесстрашия Будды – это те качества Будды, которые служат основой уверенности в себе Будды. Здесь приводятся по: [БТКС 1998; TEDBT 1997].

В. Три вида качеств, собранных добродетельной активностью (mdzad-pas bsdus-pa gsum):

13. Добродетельная активность тела (sku'i 'phrin-las).

14. Добродетельная активность речи (gsung-gi 'phrin-las).

15. Добродетельная активность ума (thugs-kyi 'phrin-las).

Г. Три качества, собранные временем (dus-kyis bsdus-pa gsum):

16. Беспрепятственная мудрость в отношении познания прошлого ('das-pa'i dus mkhyen-pa la ma thogs ma chags-pa'i ye-shes).

17. Беспрепятственная мудрость в отношении познания будущего (ma 'ongs-pa'i dus mkhyen-pa la ma thogs ma chags-pa'i ye-shes).

18. Беспрепятственная мудрость в отношении познания настоящего (da lta-ba'i dus mkhyen-pa la ma thogs ma chags-pa'i ye-shes).

В традиции Наланды, воспринятой тибетцами, Будда имеет эти восемнадцать уникальных качеств, или *дхарм*, перечисляемых дополнительно к десяти силам и четырем видам бесстрашия. В традиции же абхидхармы, разделяемой большинством хинаянистов³²¹, тоже имеется термин «восемнадцать уникальных качеств Будды», но, как обнаруживается, он отличается от махаянского набора уникальных дхарм Будды, охватывая меньший набор свойств Будды. Абхидхарма включает в восемнадцать качеств десять сил и четыре вида бесстрашия, а кроме них – три вида внимательности (*трини мртьюнастханани*; dran-pa nye-bar bzhag-pa gsum) и великое сострадание (*махакаруна*; snying-rje chen-po) [TEDBT, p. 282].

Уже сравнивая содержание термина «восемнадцать уникальных качеств Будды» в хинаянской и махаянской традициях, можно видеть, насколько менее масштабным является феномен Будды в понимании хинаянистов. Добавлю, что если хинаянисты ограничивают уникальность Будды восемнадцатью качествами, среди которых перечисляются и десять сил, и четыре вида бесстрашия, то в традиции Наланды, а затем в тибетской традиции называют тридцать девять качеств, которыми обладает только Будда (sangs rgyas-kyi thung-mong ma-yin-pa'i gnam-pa so-dgu). Это уже вышеназванные десять сил; четыре вида бесстрашия; восемнадцать уникальных качеств; а также четыре вида совершенного знания³²²; аспект таковости (de-bzhin nyid-kyi gnam-pa); аспект самовозникновения (rang byung-gi gnam-pa); аспект самого состояния просветления (sangs rgyas-nyid-kyi gnam-pa) [TEDBT 1997, p. 282].

Согласно 'Сокращенной Праджняпарамита-сутре'³²³, махаянские практики называются *великими бодхисаттвами* по определенным причинам:

³²¹ Саутрантики не принимают абхидхарму.

³²² Четыре вида совершенного знания (so-so yang-dag rig-pa bzhi): 1) совершенное знание, специфицирующее феномены (chos-so-so yang-dag rig-pa); 2) совершенное знание, специфицирующее смысл (don so-so yang-dag rig-pa); 3) совершенное знание, специфицирующее определенные слова (nges-tshig so-so yang-dag rig-pa); 4) совершенное знание, специфицирующее энергетические способности (spobs-pa so-so yang-dag rig-pa).

³²³ Сутра 'Праджняпарамита-санчаягатха'; 'Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyi-ba sdud-pa'. Она известна также под тибетским названием 'Phags-ps mdo sdud-pa' (Toh. 13).

*Поскольку они обладают великой щедростью, великим интеллектом и
Великими силами,
Поскольку они вступают в высшую махаяну победителей,
Носят великие доспехи и умирляют магические игры Мары,
Они называются «махабодхисаттвами»
(цит. по: Jamgön, p. 164).*

В ‘Компендиуме махаяны’³²⁴ Асанги также говорится:

*Источники познаваемых объектов; характеристики; [факторы] вступления;
Ее причины и следствия; ее открытость;
Ее три практики и плоды – отбрасывания и изначальная мудрость –
Это то, что делает махаяну выдающейся и отличает [от хинаяны].*

Джамгон Конгтрул Ринпоче пишет, что приводимые цитаты являются репрезентативными и похожими на бесчисленные цитаты из Слова Будды и шаштр. Иначе говоря, основоположники традиции Наланды, их индийские и тибетские последователи определили отличительные признаки махаяны, в сравнении с хинаяной, опираясь на критерии, указанные самим Буддой. То, что махаяна имеет определенные признаки, позволяющие отличить аутентичные махаянские учения от неаутентичных, подтверждается цитатами из Слова Будды и обосновано мастерами Наланды. Так что теория Вильямса о множественности «махаяна», об отсутствии у махаяны признаков, делающих ее махаяной, противоречит этим классическим критериям определения махаяны, в отличие ее от хинаяны. Именно наличие определенных характеристик (*лакшана*; *mtshan-nyid*) махаяны, хотя и не являющихся самосущими, в условном смысле отличает махаяну от хинаяны. И, по мысли Джамгона Конгтрула, это делает ее *философской яной* в том смысле, что это путь просветления, основанный скорее на логике и философии, чем на слепой вере и религиозном почитании объектов Прибежища [Jamgön 2007, p. 18]. Махаяна, подчеркивает Джамгон Конгтрул, «ведет практиков к состоянию Будды через причинно-обусловленный философский путь» [Ibid., p. 166].

Иначе говоря, махаяна – это особый философский рационализм, который есть не только философское учение, но и образ мыслей и жизни, особая активность – словом, то, что последователи индо-тибетской традиции называют путем просветления. Это духовный рационализм, основанный на универсальном законе причинности. Состояние Будды имеет под собой строгую теорию причинности, а потому является скорее предметом научного знания и целью теоретически обоснованного опыта, нежели слепой веры и культа. В ‘Сокращенной Праджняпарамита-сутре’ говорится:

*Почему она называется махаяной?
Продвигаясь в ней, выводят живых существ за пределы страдания.
Эта яна есть дворец, не поддающийся измерению, как пространство.*

³²⁴ ‘Махаяна-санграха’; ‘Theg-pa chen-po bsdu-pa’. Toh. 4048, f. 2b6–7; Dg. T. Beijing 76:5. Это сокращенная версия ‘Компендиума махаяны’ в десяти главах.

*Это высшая яна: средства для того чтобы на самом деле
Достичь радости, блаженства и счастья
(цит. по: [Jamgön 2007, p. 166]).*

Результат этой яны – состояние Будды есть нечто также безмерно великое, непостижимое. Нагарджуна в ‘*Ратнавали*’ пишет:

*В великой колеснице сказано, что Победителю
Свойственно быть непостижимым³²⁵,
Поскольку свойство непостижимости напоминает чистое небо.
Следовательно, так и должно представлять величие Просветленного
(РА, V, 84) (цит. по: [Андросов 2000, с. 244]).*

Различие в рамках махаяны парамитаяны, или Колесницы бодхисаттв, и ваджраяны, с точки зрения теории причинности как основы достижения состояния Будды, предстает как разница между причинной Колесницей и Колесницей результативной. Когда парамитаяна называется причинной колесницей (rgyu'i thegra), то имеется в виду, что она принимает как путь причины достижения состояния Будды (шесть парамит и т. д.). А когда ваджраяну называют результативной колесницей ('bras-bu'i thegra), то имеется в виду, что это пути³²⁶, на которых результат – состояние Будды – принимается как *путь*. Но и парамитаяна и ваджраяна выражают закономерности зависимого возникновения: состояние Будды не может быть достигнуто без создания его полных причин. И в этом смысле махаяна, согласно ее характеристикам, указанным самим Буддой и основоположниками традиции Наланда, в принципе не может быть *мгновенным путем*. Соответственно этому дается презентация системы махаяны в традиции Наланды и в тибетском буддизме: махаяна имеет общую с хинаяной часть (*Слова, Учения*), но, в отличие от нее, в качестве философии и пути имеет ряд уникальных качеств.

«Быстрые» пути ваджраяны являются завершающей частью *постепенного пути* махаяны и без опоры на путь бодхисаттв не могут принести желаемого результата. В этой презентации махаяны первопродходческую роль сыграли Нагарджуна и Асанга, заложившие махаянскую традицию Наланды, являвшиеся высокорезализованными арьями, имевшие особую духовную связь с великими бодхисаттвами Манджушри и Майтрейей. Они почитаются в тибетской традиции в качестве «двух высших [учителей]» (mchog gnis). Вместе с «шестью украшениями [мира]» (rgyan drug) Нагарджуна и Асанга входят в число восьми наиболее значимых ученых Наланды, чьи труды образуют краеугольный камень системы презентации буддизма в Тибете. К шести украшениям мира (rgyan drug) тибетцы причисляют Арьядеву ('Phags-pa-lha), Васубандху (dByig-gnyen), Дигнагу (Phyogs-glang), Дхармакирти

³²⁵ Санскр. *ачинтья гунах*; тиб. yon-tan bsam-yas означает «достоинства, неохватные мыслью».

³²⁶ Есть шесть результативных колесниц: четыре класса тантры; анну-йога-тантра; ати-йога [Цонкапа 2011; Далай-лама 1996; TEDBT 1997].

(Chos-grags), Гунапрабху (Yon-tan-'od), Шакьяпрабху (Shakya-'od). Нагарджуна и Арьядева – это коренные учителя глубинной линии буддизма (философии и медитации праджняпарамиты) и школы мадхьямика. Асанга и Васубандху – коренные учителя линии обширного учения буддизма, сделавшие презентацию философии и медитации по системе абхидхармы и школы йогачара. Дигнага и Дхармакирти – основоположники буддийской логики и эпистемологии. Дигнага и Дхармакирти были по своим философским взглядам приверженцами школы йогачара (подшколы йогачара-саутрантика), западные исследователи истории буддийской философии говорят о «школе Дигнаги» и о том, что она может рассматриваться «как кульминация проекта абхидхармы» [Siderits 2007, p. 208, 209], сходным образом рассматривается и «философия Дхармакирти» [Dreyfus 1997]. Но в данном случае, когда тибетцы причисляют этих мыслителей к «шести украшениям мира», они выдвигают на первый план их революционный вклад в развитие буддийской логики и эпистемологии – теории праманы, которая стала фундаментом тибетской традиции буддизма. Гунапрабха и Шакьяпрабха – это столпы буддийской этики – *винаи*. Таким образом, в совокупности они представляют всю традицию Наланды в единстве философии и духовной практики.

Тибетская традиция, восприняв у ученых Наланды систему обоснования аутентичности махаяны и ее принципиальные характеристики, отличающие от хинаяны, вместе с тем усвоила и классический подход к обоснованию единства махаяны и хинаяны. Это проявляется, прежде всего, в их восприятии четырех философских школ (*grub-mtha' bzhi*) как единой иерархизированной системы познания абсолютной природы реальности, в которой каждая служит ступенью для понимания воззрения следующей, более высокой школы. А также в организации махаянских практик в системе, в которой они частично совпадают с хинаянскими, и в именовании этой совместной части «общими» (*thun mong*) этапами пути. Эта индо-тибетская система философии и медитации, для которой характерно единство хинаяны и махаяны, как путь парамитаяны называется Ламрим, а как путь ваджраяны – Нгагрим и базируется на парадигмальных положениях, обоснованных учеными Наланды.

2.3.7. Характерные особенности индо-тибетской традиции презентации махаяны

2.3.7.1. Единство линий глубинного постижения (Нагарджуны) и обширной практики (Асанги): на основе устных тибетских комментариев к '*Сутре сердца*'

Таранатха пишет в своей '*Истории буддизма*': «Все махаянисты придерживались одной и той же Дхармы, пока не появились эти двое ачарьев, Бхавья (Бхававивека) и Буддапалита, которые [думали:] “Доктрины арьи Нагарджуны и арьи Асанги являются фундаментально различными. Доктрина Асанги не описывает

путь мадхьямики. Это просто доктрина виджняны. То, чего мы придерживаемся, это подлинное воззрение арьи Нагарджуны»» [Taranatha 1970, p. 187].

Философия, выраженная Асангой и переданная им брату и ученику Васубандху, стала началом школы йогачара, которая известна также как читтаматра и виджнянавада. Положив водораздел между теми философскими воззрениями, что были выражены в шести трактатах Нагарджуны, и теми, что изложены в пяти трактатах Майтреи и пяти трудах Асанги, Буддапалита и Бхававивека продолжили линию передачи, комментирования и практики глубинного учения Будды, представленную Нагарджуной и его непосредственным учеником Арьядевой. То есть школу мадхьямика.

Однако, как объясняется в тибетской традиции, роль Майтреи/Асанги в развитии махаяны не сводится к основанию школы йогачара. Как уже говорилось выше, Асанга в действительности имел полную реализацию пустоты, что невозможно без овладения воззрением мадхьямики-прасангики. Асанга, хотя сам был арьей – мастером, реализовавшим пустоту, дал систематическое выражение воззрения Будды на уровне школы йогачара для пользы практиков, не готовых к восприятию мадхьямики. Но его роль, как и его учителя Майтреи, была гораздо значительнее: он дал презентацию обширного метода Будды – пяти путей махаяны и десяти бхуми бодхисаттв.

Таким образом, Нагарджуна и Асанга олицетворяют собой разветвление махаяны на две линии передачи учений Будды – линию глубинного учения (о пустоте) и линию обширного метода (учение о путях и бхуми бодхисаттв). На протяжении исторического периода существования монастыря Наланда два класса учений – учения о пустоте и учения о пути бодхисаттв передавались по двум разным линиям преемственности, пока не соединились в одном реализованном учителе – Атише. Атиша получил линию глубинного учения от наставника Видьякокилы, линию обширного учения – от Серлингпы и, соединив их, передал в Тибет, где они продолжились в виде традиции Ламрим, представленной школой кадам (bka'gdams). После смерти отцов-основателей кадам – Атиши и его главного ученика Дромтонпы (Drom-tön Gyal-we Jungne, 1005–1064) кадампа разветвилась на три направления, которые возглавили «три брата кадам»: Геше Потова, Геше Ченнгава и Геше Пучунгва³²⁷. Несмотря на разветвление передачи Учения, принесенной в Тибет Атишей, каждое из направлений кадам соединяло обе линии – глубинного и обширного аспектов Учения. Последователей кадам, называемых потибетски кадампа, отличало то, что они воспринимали все учения сутр и тантр как непротиворечивые и не противоречащие друг другу, а также как предназначенные для личной практики просветления [Пабонгка 2008a].

В тибетском тексте *‘Молитва Ламрим’*, обычно коллективно декламируемом как часть молитвенного ритуала во время учений Его Святейшества Далай-ламы XIV, после обращения к коренному гуру перечисляются те индийские масте-

³²⁷ Характеристику направлений, восходящих к *трем благородным братьям*, см.: [Пабонгка 2008a].

ра, которые образуют обе линии преемственности – глубинную (zab-mo) и обширную (rgya che-ba) [Byang chub 2012, p. 11–17; Пабонгка 2008б, с. 177– 187]. Так, вначале идет обращение к учителям линии обширного метода (деяний):

*Высший Проводник, Победоносный Учитель [Будда],
Непобедимый Майтрея, святой регент Победителей,
Арья Асанга, кто был предсказан Буддой, –
К вам троим, Будда и Бодхисаттвы,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Васубендху, главное украшение в плеяде ученых земли,
Арья Вимуктисена, обретший срединный путь,
Вимуктисенагомин, объект почитания, –
К вам троим, открывшим глаза миру,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Паранасена, кто достиг чудесного состояния,
Винитасена, упражнявший свой ум на глубинном пути,
Вайрочана, коего чтим за могущественные деяния, –
К вам троим, близким родичам живых существ,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Харибхадра, распространивший праджняпарамиту,
Высший путь, приводящий [существ] к собранию совершенств,
Кузали, держатель всех сущностных наставлений Победителя,
Ратнасена, кто заботился обо всех существах с любовью, –
К вам троим, предводителям существ,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Суварнадвици, чей ум был совершенством бодхичитты,
Дипамкара Атиша, держатель традиций махаяны,
Дромтонпа, наставник [этапов] благородного пути, –
К вам троим, главным опорам Учения,
Я обращаюсь с мольбой!*

Молитвенное обращение к учителям линии глубинного постижения звучит так:

*Шакьямуни, чье Слово вне всяких сравнений,
Манджушри, средоточие всего высшего знания Победителей,
Нагарджуна, высший арья, узревший глубинный смысл [Учения], –
К вам троим, высшим украшениям философии,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Чандракирти, [ты] объяснил образ мыслей арьев,
Видьякокила – лучший из учеников Чандракирти,
Видьякокила Младший – истинный Сын Победителя,
К вам троим, могущественным властелинам логики,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Дипамкара Атиши, [ты] узрел взаимозависимое возникновение,
Глубинную таковость и стал держателем традиций махаяны,
Дромтонпа, [ты] объяснил [этапы] благородного пути, –
К вам двоим, являющимся украшением земли,
Я обращаюсь с мольбой!
[Byang chub 2012, p. 11–12; Пабонгка 2008б, с. 177–178]³²⁸.*

Из этой молитвы видно, что единым источником обеих линий махаяны является Будда Шакьямуни. Великие бодхисаттвы Майтрея и Манджушри и их непосредственные ученики, Арья Нагарджуна и Арья Асанга, сыграли принципиальную роль в разветвлении единого Учения на два потока учений и реализаций – глубинного и обширного аспектов. Возникает вопрос: в чем заключалась причина такого разветвления? Если предположить, что мастера линии глубинного постижения были реализованными держателями, главным образом, учения о пустоте, а мастера линии обширного метода – реализованными держателями учений о порождении бодхичитты и практики путей и бхуми, то это, по-видимому, не является ошибкой. Но следует при этом обратить внимание, что учителя линии глубинного постижения были не просто арьями, а арьями-бодхисаттвами, то есть имели также реализации парамитаяны, а учителя линии обширного метода являлись также мастерами праджняпарамиты и имели реализации глубинного учения. В чем же тогда заключался смысл разделения Учения на два этих аспекта – глубинный и обширный? Почему трансмиссия Учения не продолжалась единым потоком?

На мой взгляд, причины и логичность разветвления единой трансмиссии махаяны на две линии преемственности были четко осознаны в тибетской традиции с помощью Атиши, когда была проведена рефлексия над системой презентации Учения Будды как постепенного пути – *Ламрим*. Тогда и были выделены из совокупного Учения Будды – с точки зрения презентации Дхармы и обучения ей как *основе* и *пути* – два класса учений: во-первых, класс учений, выражающих философское воззрение, и соответствующих медитаций; во-вторых, класс учений, относящихся к философии *поведения* (этики) махаянских практиков и соответствующих духовных практик – порождения бодхичитты и парамитаяны.

Кроме того, с точки зрения постепенного прохождения пути просветления всегда имелась разница между двумя типами учеников. В устной тибетской традиции, представленной Геше Тинлеем, объясняется, что имеются такие ученики, чей потенциал кармических отпечатков позволяет начать махаянскую тренировку ума с освоения практик глубинного постижения и на основе их реализации осуществлять практики бодхисаттв. И есть те, кому больше подходит вначале упражняться в порождении великого сострадания и бодхичитты, а затем – приступать к постижению пустоты и порождению абсолютной бодхичитты – реализации пустоты с устремленностью к состоянию Будды ради блага всех существ. С учетом этого можно

³²⁸ В других вариантах молитвенного ритуала Ламрим, например, передаваемого в традиции ФРМТ, упоминаются также другие имена: в линии обширного метода – Шрикрипти, Сингхабадра, в линии глубинного постижения – Буддапалита [см.: МРЛ].

утверждать, что, с точки зрения презентации Дхармы Будды и обучения людей махаяне, великие существа, которые образовали две вышеназванные линии преемственности махаяны, в интересах человеческих существ *играли роли* держателей и распространителей определенного класса учений и практик, хотя сами были все-сторонне реализованными бодхисаттвами.

С точки зрения буддийской философии, особенно мадхьямики-прасангики, видимость вообще обманчива. Все феномены, в том числе личности, не являются тем, чем кажутся. Кроме того, следует учитывать, что высшие существа, согласно махаяне, способны посылать в миры свои эманации. Как объясняет Его Святейшество Далай-лама XIV, а также досточтимый Геше Тинлей, ученики Будды, хотя казались обычными людьми, были в действительности эманациями Будды, которые рядом с Буддой исполняли определенные роли ради пользы страдающих живых существ. Так, например, один из двух главных учеников Будды, Шарипутра, о котором из некоторых источников известно, что он отказался от пути бодхисаттв из-за трудностей следования ему, в *‘Сутре сердца’* предстает как высокорезализованный бодхисаттва, а не как обычный ученик наряду с другими слушателями [Dalai Lama 2005, гл. 7; Сутра сердца 2006]. Иначе говоря, разветвление махаяны на две линии относится не к сути махаяны, – ибо это два аспекта одной сути, – а к области ее *искусных средств (упая)*.

Тибетские мастера объяснили, что праджняпарамита и учение о порождении бодхичитты и практике бодхисаттв – это, в сущности, одно и то же учение. Р. Турман называет его буддийским мессианизмом. Учение Второго Поворота Колеса Дхармы – это, в его терминологии, «универсальная, мессианическая колесница» [Thurman 1995, p. 2]³²⁹. В таком случае праджняпарамита – это глубоко обоснованная философия буддийского мессианизма, его онтологическая база.

То, что в текстах праджняпарамиты выражено явно, – это учение о пустоте. Имплицитно это же учение является учением о пяти путях махаяны, представляющих собой все большее прогрессирующее внутреннее развитие бодхисаттв соответственно все более глубокому проникновению в абсолютную природу всех вещей – бессамость. Обратимся к тексту *‘Сутры сердца праджняпарамиты’* и комментариям к ней, данным Его Святейшеством Далай-ламой XIV и Геше Тинлеем.

Этот короткий текст³³⁰ (*Хридая-сутра*; Shes-rab snying-po)³³¹ из класса литературы праджняпарамиты³³² в основной своей части выражает доктрину пустоты и

³²⁹ Учения Первого Поворота Колеса Дхармы Р. Турман называет «монастырской колесницей», а учения Третьего Поворота – «ваджрой, или апокалиптической, колесницей» [Thurman 1995, p. 2].

³³⁰ Русский перевод, сделанный мною с тибетского, см.: [Сутра сердца 2006, с. 8–11].

³³¹ Полное название – *‘Прджняпарамитахридая-сутра’*; bCom-ldan ‘das-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa’i snying-bo.

³³² Сутры праджняпарамиты, по мнению авторитета европейской буддологии Э. Конзе (1904–1975), посвятившего значительную часть своей жизни переводу и изучению сутр праджняпарамиты, были написаны в период I–VI вв. н. э.

состоит из одних отрицаний. Парадоксально, что такое казалось бы абсолютно негативное учение на протяжении многих веков служит философской основой обширной практики бодхисаттв и беспрецедентного альтруизма, характерного для махаянского буддизма. Об этом пишет в предисловии к английскому изданию комментариев Его Святейшества Далай-ламы к *‘Сутре сердца’* [Dalai Lama 2005] Тхуптен Джинпа, английский переводчик Его Святейшества Далай-ламы, составитель и редактор многих книг, изданных на основе его учений.

Действительно, не знакомый с махаяной человек может быть озадачен тем, что последовательность отрицающих высказываний служит для огромного числа людей источником столь глубокого духовного устремления. Поэтому вопрос, каким образом серия отрицательных суждений служит онтологической основой махаянского альтруизма, нуждается в разъяснении. Такое разъяснение содержится в комментариях Его Святейшества Далай-ламы и Геше Тинлея, данных к *‘Сутре сердца’*. Комментарий Его Святейшества Далай-ламы опирается на устную передачу комментариев к другим текстам праджняпарамиты³³³, существующую в тибетской традиции, а комментарий Геше Тинлея – на полученные от Его Святейшества наставления.

В этих комментариях объясняется, что посредством серии отрицательных высказываний, выражающих пустоту всех личностей и феноменов, которые служат противоядием от неведения, последовательно устраняются все более и более тонкие формы неведения, заставляющие нас цепляться за те или иные стереотипы субстанциалистского восприятия вещей.

Авалокитешвара, отвечая на вопрос Шарипутры: «Если какой-нибудь сын или дочь благородного рода пожелают приступить к практике запредельного совершенства глубинной мудрости, как им следует упражняться в ней?», дает сначала сжатый, а затем – развернутый ответ, объясняя последовательность медитации о пустоте. В сжатом виде ответ Авалокитешвары таков:

Шарипутра, если какой-нибудь сын или дочь благородного рода захотят приступить к практике запредельного совершенства глубинной мудрости, то они должны в совершенстве так созерцать: даже пять скандх следует узреть ясно и безупречно как пустые от самобытия.

В развернутом ответе содержится серия отрицательных высказываний³³⁴:

Форма есть пустота, пустота есть форма, пустота – не иное, чем форма, и форма – также не иное, чем пустота. Точно так же пусты и ощущения, различения, формирующие факторы и сознание.

³³³ Дело в том, что передача (lung) устного комментария к тексту *‘Сутры сердца’* утеряна, поэтому Его Святейшество Далай-лама посредством обращения к другим линиям передачи комментариев к праджняпарамите восстановил прерванную линию передачи.

³³⁴ Перевод этого фрагмента *‘Сутры сердца’* сделан мною с тибетского языка по тексту сутры, содержащемуся в сборнике тибетских молитвенных текстов [bLa-ma'i mal-'byog 2003, p. 446–450]. Приведенная здесь версия перевода немного отличается от перевода этой сутры, опубликованного в: [Сутра сердца 2006, p. 8–11], и соответствует нынешнему пониманию мною смысла этой сутры.

Итак, Шарипутра, все феномены суть пустота, не имеют характеристик, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не имеют ущербности и не имеют полноты.

Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет форм, нет ощущений, нет различений, нет формирующих факторов и нет сознания; нет глаза, нет уха, нет носа, нет языка, нет тела, нет ума; нет формы, нет звука, нет запаха, нет вкуса, нет осязаемого, нет [умопостигаемых] феноменов. Нет элементов сознания, начиная с элемента зрения и вплоть до ментального сознания. Нет неведения, нет прекращения неведения и далее – вплоть до того, что нет старости и смерти и нет прекращения старости и смерти. Точно так же нет страдания, источника, пресечения, пути; нет мудрости, нет достижения и недостижения тоже нет.

Его Святейшество Далай-лама объясняет, что все учения махаяны коренятся в той проповеди праджняпарамиты, которую Будда дал на Коршуньей горе во время Второго Поворота Колеса. Эксплицитно давая учение праджняпарамиты, одновременно в скрытом виде Будда проповедовал обширный путь махаяны, состоящий из пяти этапов духовного прогресса бодхисаттв. Что касается сутр Третьего Поворота Колеса, то они даны для пользы тех существ, которые хотя и были склонны к махаянскому пути, но оказались еще не готовыми применить с пользой для себя учение Будды о пустоте от самосущего бытия, для них было дано учение *жентонг* (*gzhan stong*) – о пустоте от другого. Но именно сутры праджняпарамиты, данные во время Второго Поворота Колеса, являются фундаментом высших махаянских учений и практик. Они содержат радикальное противоядие от неведения – наиболее глубокое объяснение пустоты и в скрытом виде описывают полный путь просветления. Тексты праджняпарамиты в эксплицитной форме содержат детальное объяснение пустоты с перечислением разнообразных категорий феноменов – загрязненных, таких как психофизические совокупности живых существ (*скандхи*), и чистых, таких как благородные истины пресечения и пути. Одновременно они скрыто представляют стадии пути просветления – прогрессирующие уровни проникновения в конечную природу реальности и соответственно – субъективного переживания пустоты и реализации природы Будды – *тамхагамагарбхи*, предмета, эксплицитно изложенного в сутрах Третьего Поворота Колеса.

Вообще говоря, путь бодхисаттвы – это путь, ведущий к реализации подлинной Дхармы, которая защищает от всех видов страданий и негативных состояний. Поэтому Дхарма в строгом смысле слова – это прямое постижение пустоты, предполагающее осознание страдания на самом его всеобъемлющем и глубоком уровне и являющееся причиной его устранения. Эта Дхарма, реализуемая последовательно, на пяти путях и десяти бхуми, и несет в процессе ее реализации освобождение³³⁵ от сансары. Что касается смысла самого понятия «бодхисаттва», то этимоло-

³³⁵ В Ламрима объясняется, что есть три уровня страданий – страдание страдания, страдание перемен и всеобъемлющее, или всепроникающее, страдание несвободного бытия. Третий вид страдания относится к самому факту нашего циклического существования под контролем неведения и нечистой кармы. Для того чтобы освободиться от этого вида страдания, недостаточно обретения благого перерождения и реализации глубоких медитативных состояний, в которых практик не испытывает ни боли, ни удовольствий. Для освобождения от этого вида страдания необходимо прежде понять его природу и источник и

гически этот санскритский термин, тибетской калькой которого является термин *byang-chub sem-dpa'*, означает «просветленный герой». Заметим, что санскритское «бодхи» переводится и как «просветление» и как «пробуждение». Тогда как тибетское «*byang chub*» означает именно «просветление», причем «*byang*» указывает на очищение от всех препятствующих факторов, а «*chub*» – на реализацию полноты знания. Санскритское «саттва» означает «существо», тибетское «*sem-dpa'*» – «героическая личность», причем «*sem*» указывает на присущее героической личности – бодхисаттве такого качества как великое сострадание и бодхичитта – устремленность к состоянию Будды ради всех страдальцев сансары. Таким образом, разъясняет Далай-лама, слово *бодхисаттва* указывает на того, кто в силу своей мудрости героически устремляется к достижению просветления из сострадательной заботы обо всех живых существах [Dalai Lama 2005].

В тексте '*Сутры сердца*' Авалокитешвара проявляется как бодхисаттва десятого бхуми – махаянский практик, реализовавший парамиту мудрости. И, строго говоря, все учение этой сутры предназначено для бодхисаттв, которые и являются, по определению, «сыновьями» и «дочерьми» *благородного рода*. Но, как объяснил в устном комментарии к сутре Геше Тинлей, это учение дается и тем ученикам, кто еще не встал на путь махаяны³³⁶, но имеет в сердце сильное стремление к этому.

Первый путь махаяны, Путь Накопления (*tshogs lam*), достигается тогда, когда практику удалось завершить накопление заслуг и прозрений и породить спонтанную относительную бодхичитту – стать бодхисаттвой и приступить к практике шести парамит. Второй путь, Путь Подготовки (*sbyor lam*), – это уровень практики бодхисаттвы, который на основе реализованной *шаматхи* – полного контроля над собственным умом и способности пребывания в безмятежном состоянии упражняется в постижении пустоты и достигает концептуальной реализации пустоты [Сутра сердца 2006, с. 131]. Путь Видения (*mtshong lam*) достигается, когда практик реализует прямое постижение пустоты. Уже в следующий миг, когда он находится в состоянии прямого постижения пустоты, он достигает четвертого пути – Пути Медитации (*sgom lam*). Бодхисаттва, упражняющийся на путях видения и медитации, проходит через десять бхуми и в результате освобождается полностью от всех омрачений и достигает пятого пути – Пути-Более-не-Учения (*mi-slob lam*) и становится Буддой.

Когда Авалокитешвара объясняет медитацию пустоты, выполняемой бодхисаттвами, он имеет в виду не пустоту от другого (*gzhan stong*), а пустоту от самобытия (*rang stong*). Понимание пустоты в смысле *жентонг*, которое некоторые тибетские мастера и современные буддологи считают более высокой философией,

реализовать Дхарму, пресекающую источник. Реализация этой Дхармы – все более глубокое проникновение в истинную природу всех вещей и последовательное внутреннее развитие посредством обширной практики и есть путь бодхисаттв.

³³⁶ «Встать на путь» в махаяне означает породить бодхичитту – устремленность к состоянию Будды ради блага всех существ как стабильное и спонтанное качество сознания. Породивший бодхичитту практик становится членом *благородного рода*, то есть духовного рода просветленных существ.

нежели доктрину рангтонг, на самом деле не может стать противоядием от неведения³³⁷. Тибетское понятие *рангтонг* (rang stong) нередко переводят как «пустота от себя» или «самопустота». Это неточные, по крайней мере неудачные, варианты перевода, поскольку *рангтонг* означает не пустоту какой-либо вещи или события от себя, а пустоту от самобытия – от способа существования в силу внутренне присущей ей природы. Например, что касается формы, было бы ошибкой считать, что форма пуста от самой себя. Как форма могла бы быть пустой от формы? Форма есть форма, – говорит Его Святейшество Далай-лама в комментарии к ‘*Сутре сердца*’ [Dalai Lama 2005, p. 116–117].

Итак, как должны выполнять медитацию пустоты бодхисаттвы, достигшие уровня первых двух путей? В своем резюме, дающем краткую презентацию доктрины пустоты, Авалокитешвара учит, что махаянский практик должен созерцать *даже* пять скандх как пустые от самобытия. Его Святейшество Далай-лама после коллективного исполнения ‘*Сутры сердца*’ и перед тем, как ему начинать устное учение, как правило, подчеркивает, что наличие в тибетском тексте сутры слова «даже» (kyang) имеет глубокий смысл. Оно указывает на то, что при совершенной медитации пустоты в махаяне все феномены, внешние и внутренние, вплоть до основы «я», пяти скандх, созерцаются не имеющими собственной природы. Учение о пустоте, изложенное в ‘*Сутре сердца*’ устами Авалокитешвары, относится к всеобъемлющему перечню феноменов – объектов достоверного познания.

Не только «я», но даже объектная основа «я», пять психофизических совокупностей, лишены самобытия. Так что с точки зрения наиболее глубокой махаянской философии пустоты, представленной мадхьямикой-прасангикой, и соответствующей этому уровню воззрения совершенной медитацией пустоты, ни пять скандх в совокупности и ни одну из них нельзя считать субстанциальной основой личности («я»). Если Бхававивека, основатель подшколы мадхьямика-сватантрика, считал возможным выделить в ходе абсолютного анализа ментальное сознание (*виджняна скандха*) в качестве истинной основы личности, то Чандракирти, которого мадхьямики-прасангики считают главным представителем своей подшколы, основанной Буддапалитой, доказал ошибочность подхода Бхававивеки. В отличие от других школ и подшкол, прасангики отрицают существование самобытия любых феноменов даже на условном, относительном, уровне [Чандракирти 2001, 2004; Vose 2009; Ruegg 2010, p. 159–194; Candrakīrti 1989].

То, что в китайском варианте ‘*Сутры сердца*’ отсутствует слово «даже», Его Святейшество Далай-лама считает ошибкой, искажающей смысл наставления Авалокитешвары и махаянского учения о пустоте.

Выражение «*Форма есть пустота, пустота есть форма, нет пустоты помимо формы, и нет также формы помимо пустоты*» говорит о четверюшкой пустоте. Эти четыре аспекта пустоты имеют в буддийской философии глубочайший смысл, а четыре приведенные фразы служат базовым текстом доктрины пустоты,

³³⁷ О различии между понятиями «рангтонг» и «жентонг» см.: [Сутра сердца 2006, с. 127–131; Dalai Lama 2005, p. 116–117].

на который были даны комментарии Нагарджуны, Чандракирти и других мастеров. Этот краткий фрагмент содержит учение и инструкцию о совершенной медитации пустоты для тех махаянских практиков, которые в процессе последовательного развития и преодоления пределов пяти путей бодхисаттв находятся на Пути Накопления (*tshogs lam*) и Пути Подготовки (*sbyor lam*).

Утверждение Авалокитешвары «*Форма есть пустота*» («форма – пуста») следует понимать в том смысле, что все феномены проявляются так, словно имеют свою внутреннюю природу и имеют истинное существование, но это обманчивая видимость. Данное утверждение направлено против крайности, которая заключается в абсолютизации существования, – то есть против материализма, идеализма, реализма и прочих видов субстанциализма. В буддологической литературе нередко эту мировоззренческую крайность называют крайностью этернализма, или постоянства, что, на мой взгляд, неточно выражает ее онтологическую суть – преувеличение статуса существования вещей и событий, будь то материальные или идеальные, внешние или внутренние явления.

Следующее утверждение – «*пустота есть форма*» («пустота – формна») означает, что пустоту не следует понимать нигилистически и отрицать существование вообще. «Значение и смысл пустоты есть взаимозависимое происхождение», – разъясняет Геше Тинлей [Сутра сердца 2006, с. 97]. В понимании прасангики пустота есть взаимозависимое происхождение в том смысле, что все внешние и внутренние феномены возникают лишь в зависимости от наименования, даваемого объектной основе мыслью. Иначе говоря, форма есть только имя, данное достоверной объектной основе. Но даже объектная основа наименования имеет, в свою очередь, только номинальное, а не объективное существование – именно это означают слова «даже пять скандх пусты от самобытия». Так утверждает прасангика. И ее воззрение является наиболее глубоким философским подходом к пониманию онтологического статуса окружающих нас вещей и нас самих.

Итак, слова Авалокитешвары «Форма есть пустота, пустота есть форма» имеют следующий смысл: все феномены пусты от самобытия, то есть они имеют взаимозависимое происхождение. Далее Авалокитешвара говорит: «*Пустота – не иное, чем форма, и форма – также не иное, чем пустота*». Этим самым он объясняет, что форма, то есть видимое проявление феноменов, и пустота феноменов, то есть отсутствие самобытия, являются в сущности тождественными. Это два аспекта одной сути. Его Святейшество Далай-лама объясняет, что форма и пустота не являются двумя независимыми друг от друга реальностями. Было бы ошибкой думать, что пустота – это абсолютная реальность, некая субстанциальная «великая пустота» или независимая истина. Слова Авалокитешвары указывают на пустоту конкретного феномена – *формы*, то есть материи. «Форма – также не иное, чем пустота» – эти слова указывают, что конечной природой формы является пустота (*рангтонг*). Но эта пустота не является независимой от формы, «пустота представляет собой характеристику формы; пустота – это способ существования формы» [Dalai Lama 2005, p. 115]. В определенном смысле, учитывая взаимозависимое происхождение формы, ее фундаментальную открытость и единство в отношении

других вещей и то, что она не имеет неизменной, изолированной самотождественности, можно сказать, что пустота есть основа существования формы. Пустота в некотором смысле создает форму, но не в смысле причинно-следственной генетической связи. Форма является проявлением или выражением пустоты – чем-то, что возникает из пустоты. Его Святейшество поясняет, что отношение пустоты и формы аналогично отношению между материальными объектами и пространством, но аналогия эта не точна, поскольку материальные объекты существуют отдельно от занимаемого ими пространства, а пустота и форма неотделимы друг от друга.

«Пустота есть форма» равносильно утверждению, что «форма возникает из пустоты». «Пустота есть основа, позволяющая осуществляться взаимозависимому возникновению формы», и можно сказать, что «мир формы – это способ *проявления* пустоты» [Dalai Lama 2005, p. 116].

Такое двухаспектное онтологическое тождество формы и пустоты находится, согласно Геше Тинлею, вне языковых и концептуальных объяснений [Сутра сердца 2006, с. 135]. Очевидно, здесь имеется в виду, что точный смысл этого тождества схватывается во время прямого постижения пустоты, а потому находится за пределами языка и понятийного мышления. Судя по комментарию Далай-ламы, все же существуют описания и объяснения единства пустоты и формы с помощью языка и философских категорий доктрины зависимого возникновения. И эти объяснения служат предпосылкой и основой прямого постижения.

Пустота – это абсолютная реальность формы. Однако следует принимать во внимание объяснение Далай-ламы о том, что двухаспектное тождество пустоты и формы не следует понимать в онтологическом смысле так, будто пустота есть реальность, лежащая в центре Вселенной и порождающая все явления подобно древнеиндийскому Брахману, пребывающему в основании абсолютной реальности, из которой появляется иллюзорный мир множественности. «Пустоту можно постичь только в отношении отдельных вещей и событий... Пустота существует только как качество определенных явлений, а не отдельно и независимо от них», – говорит Далай-лама [Dalai Lama 2005, p. 117]. В эпистемологическом смысле единство пустоты и формы означает единство абсолютной и условной, или относительной, истин. Нагарджуна в *‘Муламадхьямака-карике’* писал:

Обучение Дхарме Буддой
Основано на двух истинах:
Истине условной
И абсолютной истине
[ММК 1995, p. 68].

В тибетской устной традиции объясняется, что абсолютная и относительная истина – это по сути одна и та же реальность, но два разных ее аспекта. Тем самым дается предостережение от того, чтобы пренебрегать относительной истиной, которая ошибочно иногда трактуется как ненастоящая истина.

Чтобы понять во всех онтологических, эпистемологических и сотериологических тонкостях единство пустоты и формы, как это представлено в *‘Сутре сердца’*,

необходимо знать философскую теорию буддизма на уровне его четырех философских школ. Речь идет о базовой теории феноменов, концепции сознания, личности («я»), классификации омрачений, четырех философских печатях, доктрине взаимозависимого возникновения и двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, буддийской логике и эпистемологии. Заметим, что понятийная система, охватывающая философское содержание этих теорий, все уровни их смыслов, позволяет также с определенной степенью онтологической, эпистемологической и сотериологической глубины представить четыре благородные истины – ядро Учения Будды – на трех уровнях, на которых проповедовал его Будда. Для понимания пустоты на всех уровнях ее толкования и реализации всех четырех благородных истин на уровне их глубочайшего смысла очень важно знать все уровни трактовки отсутствия самобытия. Они объясняются во время устного комментария к *‘Сутре сердца’*.

На основе этих объяснений представляется возможным понимание смысла двуединства пустоты и формы на самом глубоком и тонком философском уровне, соответствующем воззрению мадхьямики-прасангики. Если обычно, на уровне низших философских школ, пустота считается противоядием от субстанциализации, то на уровне номинальной онтологии прасангики пустота служит противоядием также и от нигилизма. Тот, кто усвоил воззрение прасангики и ее номинальную логику, в состоянии применить утверждение формы, или мира видимости, в качестве противоядия от субстанциализма любого типа. Когда махаянский практик оказывается в состоянии посредством восприятия видимости устранить крайность субстанциалистского существования, а постижением пустоты – крайность несуществования, и если он понял способ проявления пустоты в качестве причины и следствия, то в этот момент, говоря словами Чже Цонкапы, ему более не грозят крайние взгляды. Он обретает *срединное воззрение* и становится мадхьямиком. А пока форма (взаимозависимо возникшие феномены) и пустота, которая ничего не утверждает, «проявляются в уме отдельно друг от друга, до тех пор отсутствует понимание помысла Будды Шакьямуни», – говорит Чже Цонкапа в *‘Трех основных аспектах пути’* [Цонкапа 2008, с. 6]. В этом – отличие мадхьямиковско-прасангиковской онтологии двух истин, воспринятой тибетскими философами от ученых Наланды, от понимания реальности в терминах двух истин другими философскими школами буддизма (в том числе китайскими мадхьямиками) и небуддийскими философами. Для прасангиков пустота – абсолютная природа формы (любого взаимозависимо возникшего феномена), ее абсолютная истина. А форма (любой взаимозависимо возникший феномен) – это условная истина, посредством которой устанавливается пустота. Прасангики постигают две истины не как два типа реальности, а как два аспекта одной реальности, точнее – одного конкретного феномена.

Таким образом, учение, изложенное Авалокитешварой в четырехчастной формуле единства пустоты и формы, выражает уникальную философию мадхьямики, а именно мадхьямики-прасангики. Это философия, представляющая собой способ ухода от двух онтологических крайностей. Она явно выражает отсутствие самобытия посредством серии отрицаний, а косвенно говорит о *проявлении глубинного*

(zab-mo snang-ba). Его Святейшество Далай-лама в комментарии к сутре объясняет, что выражение «проявление глубинного» во вступительной части относится ко всем деяниям бодхисаттв. Учение, выраженное в четырех строках о тождестве пустоты и формы, *проявляется* в практике бодхисаттв Путей Накопления и Подготовки. Когда махаянский практик обретает прямое постижение пустоты в союзе с альтруистическим устремлением, называемым относительной бодхичиттой, это называется абсолютной бодхичиттой – состоянием, в котором достигнуто единство мудрости и метода. Оно называется первым *бхуми* бодхисаттв.

Остальная часть ‘*Сутры сердца*’ – это как бы комментарий к этим четырем строкам о единстве формы и пустоты. Строки «Точно так же пусты ощущения, различения, формирующие факторы и сознание» и последующие говорят о том, что бодхисаттва должен так же, как пустоту формы, познавать пустоту всех остальных скандх и, следовательно, так постигается пустота всех составных феноменов, поскольку все они входят в пять скандх. Важно, что пустота – это всегда пустота конкретного феномена, она не существует отдельно от конкретных феноменов: это конечная реальность феноменов.

Фрагмент сутры: «*Итак, Шарипутра, все феномены суть пустота, не имеют характеристик, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не имеют ущербности и не имеют полноты*» – выражает наставление о *восьми аспектах глубины*. Это инструкции о том, как созерцать Пустоту тем, кто достиг Пути Видения.

Восемь аспектов глубины, постигаемые в процессе самадхи пустоты, – это восемь отрицаний тех восьми характеристик взаимозависимого возникновения, которые существуют на относительном уровне. Нагарджуна во вступительных строках ‘*Муламадхьямака-карики*’ выражает хвалу Будде:

*Я простираюсь перед совершенным Буддой,
Лучшим из учителей, кто учил о том,
Что все взаимозависимо возникающее
Не имеет прекращения и не имеет рождения,
Не является уничтожимым и не является постоянным,
Не имеет прихода и не имеет ухода,
Не имеет различий и не имеет тождественности
И является свободным от концептуальных конструкций*
[ММК 1995, р. 2].

Нагарджуна возносит хвалу Будде за объяснение того, что все, что имеет взаимозависимое возникновение и характеризуется восемью качествами, в своей конечной природе лишено этих восьми характеристик, выражающих относительную реальность. На абсолютном уровне, с точки зрения махаянского практика, погруженного в самадхи пустоты, есть только отсутствие этих восьми характеристик, это отсутствие и есть восемь аспектов пустоты. Будучи интегрированы в три группы, они образуют, как это объясняется в школе мадхьямика-прасангика, *три двери*

освобождения: 1) дверь пустоты, ведущая к освобождению; 2) беззнаковая дверь, ведущая к освобождению; 3) дверь отсутствия желаний, ведущая к освобождению.

Первая дверь, ведущая к освобождению, *дверь пустоты* – открывается, когда практик постигает пустоту с точки зрения самого феномена и обнаруживает отсутствие сущности любого феномена: все феномены пусты от самобытия и лишены характеристик.

Вторая дверь, *беззнаковая дверь*, открывается, когда практик созерцает пустоту феномена с точки зрения его причины и обнаруживает, что любой феномен не рождается и не исчезает, не загрязнен и не чист: это постижение пустоты от самобытия причины. Причина не имеет собственных характеристик, признаков.

Третья дверь, *дверь отсутствия желаний* – открывается с постижением пустоты любого феномена с точки зрения его результата: все феномены не имеют ущербности и не имеют полноты.

Созерцание пустоты любого феномена в указанных трех перспективах открывает три двери освобождения, ибо практик постигает, что цепляться не за что – у всех вещей, внешних и внутренних, у нас самих нет ни самосущей сущности, ни самосущей причины, ни самосущих результатов, реализаций. Практик, напрямую воспринимающий взаимозависимые, в понимании прасангиков номинально существующие феномены как лишенные восьми характеристик, реализует Путь Видения и становится арьей. Для арьев все возникает из сферы пустоты (*дхармадхату*; chos-dbying) и растворяется обратно в сфере пустоты. Для них абсолютная природа всех феноменов – это *таковость*, имеющая один вкус. Во время медитации арьи объект медитации – пустота и субъект медитации – ум, постигающий пустоту, становятся недвойственными, подобно тому, как вода пребывает в воде: ум не воспринимает пустоту, а пребывает в пустоте [Сутра сердца 2006, с. 163–168].

Следующий фрагмент сутры: *«Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет форм, нет ощущений, нет различений, нет формирующих факторов и нет сознания; нет глаза, нет уха, нет носа, нет языка, нет тела, нет ума; нет формы, нет звука, нет запаха, нет вкуса, нет осязаемого, нет [умопостижимых] феноменов. Нет элементов сознания, начиная с элемента зрения и вплоть до ментального сознания»* – содержит наставление о том, как медитировать махаянским практикам, достигшим Пути Медитации. Геше Тинлей объясняет, что после реализации прямого постижения пустоты бодхисаттва снова медитирует о пустоте пяти скандх, но на этот раз – не для понимания их пустоты, а для того чтобы очиститься от омрачений путем последовательной концентрации на пустоте каждой скандхи [Сутра сердца 2006, с. 170]. Затем практик распространяет пустоту сначала на шесть видов восприятия, после этого – на объекты, служащие опорами функционирования органов чувств и ментального восприятия. Вместе они образуют *двенадцать источников восприятия* (skye-mched bcu gnyis). Наконец, последнее утверждение, содержащееся в данном фрагменте, относится к пустоте шести видов первичного сознания. В сокупности с пустотой двенадцати источников, речь идет о пустоте восемнадцати элементов (*дхату*), или восемнадцати сфер восприятия (khambs bco brgyad). Эти восемнадцать категорий охватывают все феномены, включая несоставные (посто-

янные), такие как пространство. Таким образом, медитируя о пустоте каждого из этих восемнадцати элементов, практик тем самым медитирует о пустоте всех феноменов. Поскольку все омрачения проявляются на основе восемнадцати элементов, то медитация о пустоте каждого из них будет успокаивать их, и привязанности будут исчезать. Таким образом, на пути медитации практик созерцает пустоту не только пяти скандх, но и пустоту восемнадцати элементов восприятия.

Геше Тинлей объясняет, что в *‘Сутре сердца’* наряду с глубинным учением об отсутствии самобытия всех феноменов, о бессамостности двух видов, о восьми аспектах пустоты, трех дверях освобождения и другими наставлениями, связанными с объяснением пустоты и медитации пустоты, Будда дал также обширное учение. Это учение о пяти скандхах, двенадцати источниках, восемнадцати элементах и так далее [Сутра сердца 2006, с. 174].

Далее идут слова: *«Нет неведения, нет прекращения неведения и далее – вплоть до того, что нет старости и смерти и нет прекращения старости и смерти»*. Они содержат метод практики пустоты на Пути Медитации. Здесь Будда, объясняя, каким образом махаянский практик должен медитировать о пустоте двенадцатичленной цепи зависимого происхождения путем последовательного отрицания самобытия всех ее звеньев, в скрытой форме объясняет механизм воспроизводства сансары и то, каким образом двенадцатичленная цепь, начинающаяся с неведения, держит нас в сансаре. Объяснение механизма сансары и эволюции живых существ под контролем неведения и нечистой кармы относится к обширному учению. А через последовательное отрицание этих звеньев в состоянии самадхи пустоты реализуется механизм освобождения, и этот механизм тоже пуст от самобытия. Объяснение процесса достижения нирваны, начинающегося с устранения неведения, относится также к обширному учению.

Следующий фрагмент содержит отрицание самобытия четырех благородных истин: *«Точно так же нет страдания, источника, пресечения, пути; нет мудрости, нет достижения и недостижения тоже нет»*. Его Святейшество Далай-лама объясняет, что тем самым отрицается вся практика созерцания, а затем сам путь и плод этой практики, когда говорится: «нет мудрости, нет достижения». Субъективные переживания в состоянии самадхи пустоты пусты от самобытия. Объявляются пустыми все характеристики ума бодхисаттвы, достигшего нирваны и актуализировавшего высшие способности – десять сил и четыре вида бесстрашия. Благодаря этим отрицаниям устраняется привязанность к практике и ее плодам. Затем отрицается само это отрицание: «недостижения тоже нет». Пустота реализаций, достигаемых в самадхи пустоты, не означает, что существует отсутствие реализаций (недостижение). Бодхисаттвы освобождаются от ожиданий и пребывают в состоянии отсутствия самобытия. По этой причине ум полностью освобождается от всех заблуждений, омрачения полностью исчезают. Исчезает и страх³³⁸. Бодхисаттвы в этом состоянии ваджрной медитации пребывают на сьд-

³³⁸ Вималакирти в своем комментарии к *‘Сутре сердца’*, называемому *‘Обширное изложение сердца праджняпарамиты в восьми пунктах’* говорил о страхе, порождаемом четырьмя видами загрязнений. Другой комментатор сутры, Чедже Ронгпа, трактовал страх,

мом *бхуми* из десяти, названных в ‘*Сутре раскрытия замысла Будды*’ (‘*Самдхи-нирмочана-сутра*’). Ваджрная медитация уничтожает самые тонкие разновидности тонких омрачений. Устранив их, они переходят на восьмой *бхуми*.

Поэтому, Шарипутра, бодхисаттвы, поскольку не имеют достижений, опираются на праджняпарамиту и пребывают в ней. В их сознании нет загрязнений, и поэтому страха нет. Полностью преодолев ошибки, они радикально уходят из мира скорби».

Пустота полностью очищенного ума и есть истинная нирвана, или освобождение. Далай-лама объясняет, что нирвана достигается путем реализации абсолютной природы ума в его совершенном и неомраченном состоянии [Dalai Lama 2005, p. 127]. Пустота – это и средство устранения омрачений, и завершающее состояние индивида, устранившего все омрачения, – окончательная, непребывающая нирвана Будды. Пребывая длительное время в ваджрном самадхи пустоты, бодхисаттвы высших *бхуми* на основе парамиты мудрости достигают окончательного, высшего просветления.

Если основной текст ‘*Сутры сердца*’ содержит объяснение пустоты для учеников с обычными способностями, то для учеников с исключительными способностями Будда дал краткую презентацию пустоты в форме мантры:

ТАДЪЯТА ОМ ГАТЕ ГАТЕ ПАРАГАТЕ ПАРАСАМГАТЕ БОДХИ СВАХА.

Она переводится так: «Иди, иди, иди за пределы, иди абсолютно за пределы, укоренись в земле просветления» [Dalai Lama 2005, p. 131; Сутра сердца 2006, с. 181].

Скрытое значение этой мантры состоит в открытии связи между пониманием пустоты и пятью путями махаяны. Смысл первого «иди» – это побуждение к вступлению на Путь Накопления. То есть инструкция о том, что махаянский практик должен взрастить спонтанное отречение и бодхичитту.

Смысл второго «иди» – это побуждение к вступлению на второй путь – Путь Подготовки ума к глубокому восприятию пустоты через достижение союза шаматхи и випашьяны и концептуальное познание пустоты на этой основе.

«Иди за пределы» – это инструкция о том, чтобы достигнуть Пути Видения, идя далее в познании пустоты – за пределы концептуального понимания, и обрести прямое постижение пустоты, стать арьей.

«Иди абсолютно за пределы» содержит призыв встать на Путь Медитации и достичь более глубокой реализации пустоты, привыкнуть (*sgom*) к пустоте, а также, не ограничиваясь прямым постижением пустоты, заняться устранением всех омрачений и всех видов цепляния.

«Укоренись в земле просветления» означает призыв пребывать в состоянии ума, полностью свободного от омрачений, и, сохраняя ваджрную медитацию на Пути-Более-Не-Учения, достигнуть конечной нирваны, *нирваны непребывания*.

о котором говорится в ‘*Сутре сердца*’, как страх пустоты. Джамьян Гевей Лодро (1429–1503) в своем разъяснении комментария Вималамитры пишет, что Чедже Ронгпа добавил от себя во фрагмент сутры, о котором идет речь, произвольные слова и трактовал «страх», о котором говорится в сутре, как страх пустоты [Jamyang Gawai Lodro 2002, p. 162].

Нирвана непробывания (mi gnas-pa'i mya ngan las 'das-pa) – это название нирваны полного просветления Будды, которая так называется потому, что пребывает вне крайностей как непросветленного, сансарического существования, так и просветленного покоя индивидуальной нирваны [Dalai Lama 2005, p. 171].

Далай-лама объясняет, что фактический переход от одной стадии к другой происходит во время медитативного равновесия. Само по себе глубокое понимание пустоты оказывает мощное влияние на все другие практики бодхисаттв, усиливает и дополняет их. Оно способствует порождению сильного отречения, а также может стать основой великого сострадания. Когда практик проходит Путь Накопления, его понимание пустоты, хотя и рождается, главным образом, как результат слушания, размышлений и интеллектуального понимания, все же не остается сугубо интеллектуальным. Он имеет определенное осознание, переживание пустоты, благодаря медитации развивающееся до полной ясности випашьяны (lhag mthong). На Пути Подготовки осознание пустоты становится все более глубоким, тонким и ясным, опора на концептуальное мышление в медитации отходит на второй план. Когда полностью устраняется двойственность субъектно-объектного восприятия, практик вступает на Путь Видения и пребывает в непосредственном и прямом переживании пустоты, как вода в воде.

На Пути Медитации махаянский практик проходит через семь «нечистых» *бхуми*, которые так называются потому, что у бодхисаттв вплоть до восьмого *бхуми* клеши не искоренены полностью. На восьмом, девятом и десятом *бхуми* бодхисаттва устраняет даже склонности и следы клеш. Состояние Будды достигается, когда его ум чист настолько, что в состоянии одновременно воспринимать относительную и абсолютную истину в один и тот же момент [Dalai Lama 2005, p.132–133; Сутра сердца 2006, с. 181–182].

Таким образом, тибетская устная традиция, установленная благодаря чистой трансмиссии Учения через Падмасамбхаву, Шантаракшиту, Камалашилу, Атишу и опоре на труды 17 ученых Наланды, соединяет в себе обе линии преемственности Учения Будды – глубинную, основанную Нагарджуной, и обширную, основанную Майтреей/ Асангой. Она объясняет Учение Будды в единстве обоих аспектов – высшей мудрости и метода просветления, как постепенный путь: с одной стороны – этапы продвижения в реализации бессамости, с другой – этапы развития бодхисаттвы. На примере герменевтического прочтения '*Сутры сердца*' тибетскими мастерами можно убедиться в том, что махаяна, представленная сутрами праджняпарамиты, и есть аутентичное учение Будды о просветлении. Сутры праджняпарамиты содержат философскую теорию бессамости, которая служит доказательством возможности просветления, и метод постепенной медитации, приводящей к реализации высшей цели духовного прогресса.

2.3.7.2. Логика и философский рационализм в основаниях индо-тибетской традиции постепенного пути просветления

Основоположниками буддийской логики являются великие индийские мастера, представляющие традицию университета Наланда – Дигнага (Phyogs glang,

480–540 гг.) и Дхармакирти (Chos grags, 600–660 гг.), которые заложили ее эпистемологические основы и создали теорию логического доказательства. Логика как дисциплина существовала в древнеиндийской системе наук задолго до появления Дигнаги: умозаключения в качестве особого источника познания признавались и небуддийскими логиками древности, им были известны различные формы силлогизма – трехчленная, пятичленная, десятичленная. Согласно разъяснению, данному знаменитым учеником Пятого Далай-ламы Кункьеном Джамьяном Шепой в его «Прекрасных золотых четках, кратко разъясняющих устройство ума и знания» (bLo-rig-gi-mam-gzhag-nyung-gsal-legs-bzhad-gser-gyi-phreng-mdzes-zhes-bya-ba-bzhugs-so), тексте, являющемся учебником, по которому студенты философского колледжа Гоман монастыря Дрепунг изучают предмет, называемый на санскрите *праманой*, на тибетском – *цема* (tshad-ma) или *лориг* (blo rig – ум и знание), который охватывает логическую проблематику, Дигнага и Дхармакирти являются основателями буддийской логики, потому что они произвели значительные реформы и тем самым установили водораздел между небуддийской и буддийской логикой в Древней Индии. В оценке Ф. И. Щербатского, первого академического ученого, исследовавшего буддийскую логику, заслуга Дигнаги состояла в том, что «он привел в систему деление умозаключения на виды и поставил его в тесную связь с теорией познания» [Щербатский 1995, с. 211]. Именно Дигнага впервые провел деление умозаключения на умозаключение «для себя» и умозаключение «для других», сделавшееся в позднейшей индийской логике общепринятым. Следует также подчеркнуть еще один очень важный момент, отличающий буддийскую логику Дигнаги и Дхармакирти от небуддийской логики предыдущего периода, заключающийся в том, что она является содержательной, а не формальной логикой – благодаря установленной Дигнагой принципиальной связи между силлогистической логикой и теорией познания. В период, предшествовавший появлению трудов Дигнаги и Дхармакирти, логика относилась к брахманской традиции и была формальной. Что же касается логики ранней буддийской школы вайбхашика, она не отличалась радикально от логики философских диспутов, разработанной небуддийской школой ньяя. Реформы Дигнаги и Дхармакирти основывались на философском, гносеологическом подходе к разъяснению природы, структуры и функций сознания, а также к обоснованию принципов и критериев достоверного познания, и в своем онтологическом содержании эта логика базировалась на воззрениях философских школ саутрантика и читтаматра (йогачара).

Дигнага и Дхармакирти причисляются в тибетской традиции к «шести украшениям мира», поскольку считаются основоположниками буддийской науки логики и эпистемологии – традиции *прамана*. Более того, для тибетских школ гелуг и ньингма ‘Комментарий к достоверному познанию’ (*Праманаварттика-карика*; Tshad-ma nam ‘grel), комментарий Ачарьи Дхармакирти на труд ‘Компендиум достоверного познания’³³⁹ (*Прамана-самуччая*; tshad-ma kun btus)³⁴⁰ Дигнаги –

³³⁹ В. Г. Лысенко переводит санскритское название этого текста как ‘Компендиум инструментов достоверного познания’ [2008–2009].

это базовый текст при изучении дисциплин «tags-rig» (наука о логическом обосновании) и «blo-rigs» (букв. – «ум и знание»), охватывающих предметную область буддийской логики, гносеологии, эпистемологии, – словом, то, что в тибетской традиции называется просто *цема*.

Дигнага в своем главном труде – ‘*Прамана-саммучае*’ заложил основы этого комплекса буддийских наук об источниках, инструментах и результатах достоверного познания. Однако если с западной историко-философской точки зрения идеи Дигнаги рассматриваются в основном как результат критики брахманистской логики и реформа логической науки, а также как выделение гносеологической проблематики из онтологии абхидхармы, то мой подход несколько иной. Я пытаюсь понять историю буддийской философии в ее необходимой связи с духовной практикой, поэтому недостаточно просто констатировать, что вклад Дигнаги и Дхармакирти в развитие общей истории буддизма – это основание логико-эпистемологической традиции буддизма. Ибо сама постановка ими проблем, обычно относимых в истории философии к логике и гносеологии, была не только и не столько результатом развития предшествующей логической мысли Индии, представленной до этого небуддийскими школами, а также онтологии абхидхармы, сколько ответом на объективную потребность дальнейшего развертывания махаянской презентации буддизма. И именно по этой причине тибетцы ценят наследие Дигнаги и Дхармакирти не только для поддержания традиции философских диспутов – оно служит инструментарием для глубокого усвоения всех смысловых нюансов четырех благородных истин, четырех философских печатей буддизма, доктрины пустоты и взаимозависимого возникновения и эффективного применения методов медитации, ведущей к освобождению. Ибо сердцевина этой проблематики, которой были заняты Дигнага и Дхармакирти, имеет непосредственное отношение к тому, что характерно для буддизма как пути освобождения, – к применению противоядия от приобретенных и врожденных форм неведения, служащих коренной причиной воспроизводства циклов сансары. Осуществленная ими критика реалистических логико-философских школ³⁴¹ положила начало использованию теории достоверного познания в контексте махаянской методологии медитативной практики, то есть в качестве инструмента буддийской сотериологии.

Школа мадхьямика-прасангика, разработавшая самый глубокий смысл философии срединности, на самом деле не является неким альтернативным логическим направлением, а опирается на логико-эпистемологические достижения Дигнаги и Дхармакирти. То, что начал Дигнага в своей работе ‘*Исследование объекта познания*’ (‘*Аламбана-парикша*’)³⁴², когда подверг критике реалистические теории познания как небуддистов, так и буддистов и заявил, что объект, который мы считаем

³⁴⁰ Полное тибетское название труда Дигнаги – ‘Tshad-ma kun-las btus-pa zhes-bya-ba’i rab-tu byed-pa’.

³⁴¹ Анализу полемики между буддийскими и небуддийскими философскими школами в связи с проблемой восприятия, инициированной Дигнагой, посвящены работы В. Г. Лысенко [2008, 2011].

³⁴² Русский перевод этого текста см.: [Лысенко 2008].

внешним к самому процессу познания, есть лишь наше представление о нем, Чандракирти продолжил и довел до логической кульминации посредством метода *пра-санги*, позволяющего довести до абсурда доводы оппонента.

Тибетские прасангики восприняли номинальную логику Чандракирти при опоре на развитую Дигнагой и Дхармакирти логику, явившуюся развитием абхидхармы, «метафизики пустой личности» [Siderits 2007, p. 209] и реакцией на «пустую логику» мадхьямики. Под «пустой логикой» я имею в виду отрицательную логику познания пустоты в мадхьямике, которая позволяет максимально точно установить объект отрицания при познании пустоты и затем однонаправленно сконцентрироваться на его отрицании. Замечу, что профессор Гавайского университета Х. Ченг, используя такое же выражение – «empty logic» для характеристики буддизма мадхьямики по китайским источникам, имеет в виду под «пустой логикой» отрицающую всякую концептуализацию логику, которая характерна именно для китайской мадхьямики [Cheng 1991]. В индо-тибетском буддизме *срединный путь* не означает отрицание любых концепций.

При характеристике революционного вклада Дигнаги в буддийскую философию сказать, что суть этого вклада заключается в заострении гносеологической проблемы достоверного познания или в гносеологическом преломлении буддийской сотериологии, – это слишком абстрактная, а потому неполная оценка того, что сделал Дигнага. К тому же подобная оценка исходит из стереотипов западного историко-философского мышления и ничего не говорит нам по существу того, чем было обусловлено отличие буддийской теории праманы от небуддийской логики и эпистемологии.

Неверно было бы полагать, что Дигнага открыл вообще гносеологическую проблематику в индийской философии или что он первый сделал гносеологическое «преломление» сотериологии. До Будды и параллельно с ним в Индии имелось, согласно ранним брахманским и буддийским источникам, таким как ‘*Махабхарата*’ и ‘*Брахмаджала-сутта*’, очень много философских направлений и школ. Все их многообразие исследователи индийской философии сводят к шести философским системам, «в которых вполне осуществилось философское мышление Индии», как считал Макс Мюллер, автор одного из первых фундаментальных трудов по этим шести системам [1900]. Мюллер утверждал, что не было ни одного философского вопроса, который не был бы поставлен в древности индийскими мыслителями. Он признавал «такое богатое развитие философского мышления» древних индийцев, которое было возможно, по его мнению, только в Индии. А также писал о «независимом и честном характере их философии», о «прямоте и свободе, с какой они (эти системы) разрабатывались» [там же].

По мнению другого известного историка индийской философии С. Радхакришнана, общей для индийской философии характерной особенностью был спиритуализм. Индийской цивилизации удалось противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории не благодаря развитой политической системе и социальной организации, а именно благодаря тому, что духовный мотив доминировал в индийской жизни [Радхакришнан 1956]. Как и Мюллер, решающее

значение в индийской философии Радхакришнан придает поиску истины. Более того, он пишет: «На протяжении всей истории Индия жила во имя одной цели: она боролась за истину, против заблуждений» [Радхакришнан 1956].

Существовала тесная связь между философской истиной и повседневной жизнью человека, благодаря чему религия в Индии никогда не была догмой, скорее – «рабочей гипотезой», регулировавшей человеческое поведение. Она была неким «рациональным синтезом», по мере развития философской мысли вбиравшим в себя новые представления. Буддизм, с одной стороны, не мог не быть порождением этой особенной индийской духовности и выражением характерной для Индии тесной связи между философией и жизнью. С другой стороны, в философии он радикально отличается от всех систем ортодоксальной индийской мысли – таково мое твердое убеждение. И заслуга Дигнаги состоит в том, что он помог своим современникам и последующим поколениям осознать это различие в плоскости теории достоверного познания (*прамана*).

Национальной особенностью философствования древних индийцев можно считать то, что, побуждаемые «любовью к истине», они ставили центральную для всякой философии проблему природы реальности, главным образом, через призму познания субъективного: через знание субъективного они искали доказательство реальности внешнего мира. В этом как раз проявляется честность их философского мышления и желания оставаться в границах знания, доступного человеку. Поэтому не случайно почти всегда первый вопрос, который ставит любая индийская система философии, это вопрос о том, каким образом мы познаем. То есть это вопрос об инструментах и источниках знания – проблема *праман*, которая уже в Древней Индии вызвала острую полемику между различными школами. Ее решение определяло весь строй философской системы и соответствующей религиозной доктрины, с нею связанной, или атеистических импликаций. В западной традиции философствования, как известно, проблема источников и пределов достоверного познания приобрела решающее значение только в новоевропейской философии. Здесь всегда вектор философствования при анализе природы реальности и решении проблемы существования был направлен в сторону внешнего объекта. Проблематичность самого отношения реальности и сознания долгое время не исследовалась большинством западных мыслителей в качестве особого предмета онтологии и гносеологии, а тем более практического интереса. Философская мысль Индии традиционно пыталась определить природу реальности, начиная с *размышлений* о «Я». То, что в западной философии осталось эпизодом, хотя и прозвучал еще в Древней Греции призыв «Человек, познай самого себя!»³⁴³, в Древней Индии «атманам виддхи» («познай самого себя») выражает принципиальную предметную установку философии. Радхакришнан пишет:

³⁴³ «Познай самого себя!» – это изречение одного из «семи мудрецов», обычно приписываемое Хилону или Фалесу, начертанное на фронтоне Дельфийского храма, известное до Сократа и после него, закрепилось за ним, ибо именно он сделал принцип самопознания ведущим в своем учении.

«Если мы сопоставим субъективный интерес индийского ума с его тяготением к синтетическому видению мира, то увидим, как монистический идеализм приобретает значение истины. К нему ведет все развитие ведийской мысли. На нем основываются религии буддизма и брахманизма. Такова глубочайшая истина, поведенная Индии. Даже те системы, которые прямо провозглашают себя дуалистическими или плюралистическими, по-видимому, проникнуты сильным монизмом» [Радхакришнан 1956].

Для большинства индийских философских систем, которые можно рассматривать как гносеологическое обоснование сотериологии, был характерен так называемый метод *праманы*, способ анализа фундамента и основ рациональной веры. Метод праманы использовали в своих философских теориях традиционные школы ньяя, вайшешика, джайнизм и буддизм. Что касается буддизма, то речь идет о Дигнаге и йогачарах, тогда как мадхьямики, Нагарджуна и Чандракирти, подвергли критике метод праманы. Для того чтобы понять смысл их критики и то, каким образом в последующем Чже Цонкапе удалось совместить в рамках единой системы буддизма метод праманы, основанный на монистическом идеализме йогачары, и метод прасанги, основанный на мадхьямикской теории пустоты, следует как раз осмыслить суть того, что сделали Дигнага и Дхармакирти, каков был их революционный вклад в развитие теории праманы и в рационалистическое философское обоснование буддийской духовности.

Вообще говоря, в древнеиндийской философии известны три вида праман: восприятие, умозаключение и авторитет (открытие – *шрути*, *шабда*, *веда*, слова признанного учителя – *аптавачана*).

По мнению А. А. Базарова, считающегося в отечественной историко-философской литературе специалистом по буддийской логике и центральноазиатской «школьной» философии, буддийская логическая традиция, основанная на сочинениях Дигнаги и Дхармакирти и называемая *праманавадой*, представляла собой одно направление развития логической мысли буддистов Индии и Центральной Азии. Это было направление, связанное с развитием «положительных логических технологий». А независимо от нее, параллельно, как полагает А. А. Базаров, развивалось другое направление буддийской логики – «доктрина нормативного опровержения (прасанга)». Метод *прасанги* был отрицательной логической технологией, обоснованной Чандракирти, который считается основоположником прасангики. Заслугой тибетских и монгольских логиков, в особенности Цонкапы, стало, по его мнению, объединение этих двух направлений путем «своеобразной иерархической онтологизации познавательных процессов» [Базаров 2004, с. 3].

Таким образом, российский исследователь подчеркивает наличие двух различающихся логико-эпистемологических традиций в истории индо-тибетского буддизма. О наличии двух логических «парадигм», разработанных в середине периода между Шакьямуни и Цонкапой, пишет также известный на Западе исследователь традиции Наланды, уже цитированный ранее Дж. Лоиззо. Эти две парадигмы логики, возникшие в VII в., он, так же как и А. А. Базаров, связывает с именами Дигнаги/Дхармакирти и Чандракирти, которые, по его мнению, разработали разные логические подходы. Линию Дхармакирти Лоиззо связывает с развитием формаль-

ных методов логики, тогда как Чандракирти он приписывает развитие качественных методов логики [Loizzo 2006, p. 13].

Соглашусь с тем, что, действительно, есть основания говорить о различии логико-эпистемологических подходов, развитых Дигнагой и Дхармакирти, с одной стороны, и Чандракирти и позднейшими прасангиками – с другой. Но соотношение между подходами Дигнаги/Дхармакирти и Чандракирти не сводится к противоположности позитивных и негативных логических технологий. Оно связано с глубокими содержательными различиями в философском воззрении – в понимании доктрины пустоты и взаимозависимого возникновения.

Если подход Дигнаги и Дхармакирти был основан на философских доктринах низших школ, до той или иной степени сохраняющих субстанциалистские концепты, то метод прасанги был связан с высшим уровнем буддийской философии и является отличительным для школы мадхьямика-прасангика, основанной Чандракирти. Здесь отрицательный логический метод, получивший применение в философских диспутах, есть закономерное следствие самого глубокого понимания пустоты в смысле *рангтонг* (пустота от самобытия) и отнюдь не является софистическим приемом, предназначенным для диспутов с представителями других философских школ. Отрицательный метод прасанги – это не только и не столько логический прием, применяемый в диспутах, сколько логика предельной десубстанциализации, интеллектуальный инструмент философа, понимающего пустоту как *рангтонг* и посредством медитации, соответствующей данному уровню философского понимания, направляющегося к освобождению по махаянскому пути.

Я не могу согласиться с Лоиззо в том, что подход Дхармакирти – это формальные методы логики, а подход Чандракирти – качественные логические методы. Логика Дигнаги и Дхармакирти также была качественной, поскольку разработанные в ней силлогистические методы выводного знания о скрытых феноменах³⁴⁴ имели своей предпосылкой определенные онтологические аксиомы, и этими аксиомами служили концепты саутрантики и йогачары относительно онтологического статуса внешних и внутренних феноменов.

Вообще говоря, санскритский термин *прамана*, тибетским эквивалентом которого является термин *цема* (*tshad-ma*), выражает понятие о достоверном познании. Наука о достоверном познании в тибетской традиции – это «*tshad-ma rig-pa*» или «*gtan tshigs-rig-pa*», то есть *знание праманы* или *теория достоверного познания*. Чаще всего эта отрасль буддийской философии называется в тибетской буддийской литературе и в традиции монастырского образования просто *цема* (*tshad-ma*). Так же называется первый философский предмет, который изучают студенты первого курса философских колледжей тибетских монастырей по программе, рассчитанной на четыре с половиной года. На протяжении этих четырех с половиной лет обучения основным текстом первокурсников является '*Праманаварттика-кари-*

³⁴⁴ Классификацию феноменов согласно тексту '*Праманаварттика-карика*' см.: [Тинлей 2011, с. 41–54]

ка'³⁴⁵ Дхармакирти – труд, комментирующий трактат Дигнаги ‘Прамана-самуччая’.

В европейской философской традиции имеется ряд дисциплин, имеющих своим предметом познание, – гносеология (общая философская теория познания), эпистемология (наука о знании), логика (наука о законах мышления), теория и методология науки. Что касается логики, в западной традиции это целый комплекс научных дисциплин: традиционная логика, аристотелевская логика, формальная, символическая (математическая) логика, а в рамках последней – классическая и неклассическая логика. Классическая логика возникла в конце XIX – начале XX в. в результате реализации выдвинутой ирландским логиком Д. Булем, американским философом и логиком Ч. Пирсом, немецким логиком Г. Фреге и другими идеи перенесения в логику символических методов, обычно применяемых в математике. В результате критики классической логики в начале XX в. появился ряд новых разделов современной логики. В рамках этой неклассической логики возникли интуиционистская логика, релевантная логика, модальные логики, многозначная логика, деонтическая логика, логика времени, паранепротиворечивая логика, эпистемическая логика и др.

Традиционная логика, как показал известный польский логик Ян Лукасевич, обычно неправомерно отождествляется с аристотелевской логикой. В отличие от традиционной, аристотелевская логика поддается аксиоматизации и формализации [1959]. Именно аристотелевская логика легла в основу науки логики, и эта логическая традиция, несмотря на ее внешнее сходство с буддийской логикой (в части теории умозаключений и сравнительного анализа феноменов), все же существенно отличается от последней.

Учитывая многообразие философских и конкретных научных дисциплин, представляющих в рамках западного рационализма науку о достоверном познании, невозможно провести взаимно однозначное соответствие между какой-либо одной из этих европейских наук и дисциплиной, называемой в тибетском буддизме *цема*: историки буддийской философии усматривают в предмете *цемы* и гносеологическое, и эпистемологическое, и логическое содержание. В русскоязычных переводах *цему* принято именовать чаще логикой и реже – гносеологией и эпистемологией. Здесь уместно привести замечание Кеннарда Липмана о том, что санскритское понятие *прамана*, означающее «специфические средства достижения достоверного знания, такие как восприятие или логический вывод», не совсем совпадает по смыслу с тибетским понятием *цема*. *Цема* помимо указанного значения также обозначает «всю систему эпистемологического критерия» [Lipman 1992, p. 27].

Следует признать, что, во-первых, классическая буддийская теория *праманы*, обоснованная Дигнагой и Дхармакирти, и оформившаяся на ее базе тибетская *цема* не являются логикой в том же смысле, что и формальная логика, развивающаяся в рамках западного рационализма, поскольку система Дигнаги-Дхармакирти по предметному содержанию шире, чем небуддийская логика Запада и Востока. Ее

³⁴⁵ В литературе текст часто называется ‘*Праманаварттика*’.

предметность является более широкой, потому что, как уже было сказано, она охватывает не только собственно логическую, но и гносеологическую проблематику. Во-вторых, основанная на системе Дигнаги – Дхармакирти буддийская теория достоверного восприятия в той части, где рассматриваются «совершенные признаки» и модусы достоверных умозаключений и дается сравнительный анализ феноменов и т. д., является не формальной, а именно содержательной логикой: в буддизме результаты логического анализа часто зависят от уровня онтологического воззрения того, кто проводит его. Эта принципиальная обусловленность критериев и результатов достоверного познания со стороны буддийской онтологии и гносеологии объясняет, в чем заключается основное отличие классической буддийской теории *праманы*, или – в тибетской традиции – *цемы*, от западной науки логики.

Специфика буддийской логики заключается в том, что это именно *теория достоверного познания*, она не изучает законы и операции *правильного мышления*, что составляет определяющую черту второй. Ведь логика на Западе, хотя историками науки принято различать формальную логику и традиционную логику как первый этап ее развития, еще не связанный с формализацией и применением искусственного языка, вообще говоря, является – на этапе как традиционной, так и формальной, математической логики – именно наукой о законах и операциях *правильного мышления*. А *правильность* умозаключения (логического вывода) определяется только его логической формой и не зависит от смысла входящих в него утверждений. Отличительная особенность правильного вывода в формальной логике состоит в том, что от истинных посылок он всегда ведет к истинному заключению, и благодаря правильному логическому выводу формальная логика позволяет получать из имеющихся истин новые истины с помощью чистого рассуждения, без обращения к опыту, интуиции и т. п.

Буддийская теория достоверного восприятия не сводится к знанию *формы правильных умозаключений*: три модуса достоверного умозаключения (tshul gsum) помимо определенной логической структуры достоверного умозаключения указывают на принципы содержательного анализа трех видов логических связей внутри умозаключения, называемых *чогчо* (phyogs chos), *джечаб* (rjes khyab), *догчаб* (ldog khyab). *Чогчо* – это логическая связь между познаваемым объектом и основанием (доводом, признаком) умозаключения [Тинлей 2011, с. 85]. *Джечаб* – это логическая связь прямого охватывания между основанием (доводом, признаком) умозаключения и следствием [там же, с. 88]. *Догчаб* – это логическая связь обратного охватывания между основанием (доводом, признаком) умозаключения и следствием [там же, с. 93]. Наличие каждой из этих трех логических связей устанавливается в зависимости от содержательной онтологии, из которой исходит познающий субъект.

Эта особенность *цемы* – ее принципиальная несводимость к формальной логике связана с другой ее чертой: теория достоверного восприятия, как и весь корпус философского знания в буддизме, служит, главным образом, постижению и реализации четырех благородных истин, преподанных Буддой во время первого поворо-

та *дхармачакры*³⁴⁶. Говоря о *постижении* (rtog-pa), я имею в виду, что, в отличие от интеллектуально-логического познания, которое является элементом того философского рационализма, который развит в буддизме, постижение рождается в результате аналитической медитации, сопровождающейся однонаправленной медитацией, как духовное переживание прямого проникновения в смысл познаваемого. Тибетское понятие rtog-pa имеет значение «постижение», по смыслу совпадающее с «реализацией». *Цема* как теория достоверного восприятия неотделима от онтологии освобождения и просветления. Сказать, что она служит сотериологии, было бы слишком абстрактно и не совсем точно, ибо *цема* служит в методологии постепенного пути фундаментом системы философского воззрения, в зависимости от которого поэтапно строится практика медитации. А состояние медитации – это и есть собственно жизнь для буддийского практика. Сотериологическая цель здесь не удалена в некое будущее, а осуществляется здесь и сейчас, поскольку цель для себя – это всегда защита ума с помощью Дхармы. Медитация и есть способ защиты.

Сущность, формы, структуры и функции сознания и познания изучаются в буддийской теории с целью обоснования, прежде всего, достоверности самого Будды, а затем – и Учения Будды, сердцевиной которого являются четыре благородные истины. Познание Будды как *достоверного существа*, обоснованное во второй главе '*Праманаварттики*' Дхармакирти, служит базисом для обретения стабильной веры, которая делает духовные упражнения настоящей буддийской практикой. По классическому определению, вера в буддизме – это «высшая форма признания таких объектов, как карма, результат кармы и четыре благородные истины» [Kaba Paltseg 1992, p. 5]. Она характеризуется также как «убежденность, появившаяся после понимания истинного положения, как оно есть» [БТКС 1999, p. 1242]. Буддийская практика, или *путь* в широком смысле слова, начинается, когда основой духовного тренинга становится нерушимая убежденность в онтологических истинах, открытых Буддой относительно природы страданий, их причин и источника, а также их прекращения и пути, ведущего к освобождению. Такая нерушимая убежденность основывается на правильном философском воззрении. Вера, даже искренняя, если она не базируется на глубинной философии и теории достоверного восприятия, слепа и неустойчива. В свою очередь, познания в Дхарме имеют особую преобразующую силу, если связаны с верой. Итак, вера и знание в буддизме – это взаимозависимые феномены, и это отличает буддийскую ментальность от западной, с характерной для нее контроверзой веры и разума. В то же время было бы неверно полагать, что теория достоверного восприятия и вся философия буддизма должны лишь обслуживать процесс культивирования веры и быть обоснованием духовной практики, медитации. Это не так: философия и вера в буддизме признаются принципиально зависимыми друг от друга феноменами, ибо «вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и поэтому зовется Матерью Знания» [Dhargay 1974, p. 26].

³⁴⁶ Во время Второго и Третьего Поворотов Колеса содержание четырех благородных истин было изложено Буддой с расчетом на более глубокое философское восприятие.

С учетом этих главных отличительных особенностей буддийской теории достоверного восприятия, отличающих ее от европейской формальной логики, я называю эту теорию праманы, которую обосновали Дигнага и Дхармакирти и которая легла в основу тибетской традиции *цемы*, буддийской логикой, или индо-тибетской логико-эпистемологической традицией. Дж. Дрейфус, исследователь философии Дхармакирти и ее тибетских интерпретаций, причисляет к этой традиции Васубандху (400–480), Дигнагу (480–540), Дхармакирти (600–660), Девендрабуддхи, Шакьябуддхи, Винитадеву (630–700), Шубхагупту (720–780), Праджнякарагупту (740–800), Шантаракшиту (725–783), Камалашилу (740–795), Дхармоттару (750–810), Джетари (950–1000), Джину (X в.), Шанкарананду (XI в.), Мокшакарагупту (XI – XII вв.), Шакья Шрибхадру (1127–1225) [Dreyfus 1997, p. XVI].

Без изучения буддийской логики, в особенности учения Дхармакирти, изложенного в *‘Праманаварттике’*, едва ли возможно достичь ясного понимания сути Учения Будды и механизмов медитации и реализации Дхармы. Поэтому в Тибете традиционно уделялось большое внимание изучению *‘Праманаварттики’*. Первый тибетский комментарий к *‘Праманаварттике’* был сочинен Чава Чокьи Сенге (Cha-ra chos-kyi seng-ge, 1109–1169), который был настоятелем монастыря Сангпу (осн. в 1073 г.), известнейшего образовательного центра того времени. Этот мастер из школы кадам сочинил первый текст, в котором дал на основе *‘Праманаварттики’* объяснение начал гносеологии и логики. Оно называлось *‘Собрание основных тем’* (bsdus grwa – букв. «класс кратких основоположений»), и позднее возникла традиция именованная начальной ступени философского образования термином *дуйта* (или *дуйра* – в транскрипции, принятой в Монголии и Бурятии), а автор упомянутого текста стал учителем в области гносеологии и логики для многих последователей школы сакья, в том числе Сакья Пандиты (Sa-skya pandita kun-dga’ rgyal-mtshan, 1182–1251), одного из великих ученых Тибета, автора базового для последователей школы сакья текста по логике *‘Сокровищница достоверного познания’* (tshad-ma rigs-gter). Чава Чокьи Сенге заложил традицию «реалистического», по определению Дж. Дрейфуса, истолкования учения Дигнаги и Дхармакирти, разработал и ввел в учебный процесс ту форму логического диспута, которая стала традиционной для монастырей Тибета, Монголии, Бурятии.

Но внимание тибетских ученых к *‘Праманаварттике’* было привлечено Сакья Пандитой Кунга Гьялценом, с которого началась «антиреалистическая», по определению Дж. Дрейфуса, традиция истолкования системы Дигнаги – Дхармакирти. Его текст *‘Сокровищница достоверного познания’*, сегодня известный среди специалистов по буддийской логике в России и на Западе под его тибетским названием *‘Цема ригтер’*, и автокомментарий к нему, написанный в 1220-е гг. [см.: Van der Kuijper 1993, p. 279], стали одними из важнейших текстов по буддийской эпистемологии для всех школ тибетского буддизма. В Тибете имеется большая комментаторская литература, написанная на основе исследования Сакья Пандиты [см.: Jackson 1983].

Благодаря Сакья Пандите и его последователям *‘Праманаварттика’* стала главным источником для изучения гносеологии и логики в тибетских монастырях.

А до этого времени тибетцы не осознавали в полной мере практического значения ‘*Праманаварттики*’. Как пишет Дж. Дрейфус, исследователь философии Дхармакирти и ее тибетских интерпретаций, даже великий учитель Атиша, с чьим именем связано возникновение школы кадам, считал учение Дигнаги – Дхармакирти чисто интеллектуальным, не имеющим никакого отношения к духовной практике и полезным только для защиты буддийской доктрины в диспутах с иноверцами.

Также огромную роль в изменении отношения тибетских буддистов к трудам по *цеме* сыграл великий Цонкапа. В школе гелуг, возникшей благодаря Чже Цонкапе в качестве новой кадам (*bka' gdams gsar-ma*), синтезировавшей все тексты и устные передачи классического буддизма, учение сутр и тантр в рамках единого потока переданной и реализованной Дхармы, сформировалось традиционное отношение к *цеме* как к фундаменту интегрированного изучения Дхармы. Как подчеркивают исследователи, знакомые с тибетской логико-гносеологической традицией по оригинальным тибетским источникам, именно в результате реформаторской деятельности Чже Цонкапы *цему* стали относить в традиции тибетского буддизма к числу «внутренних» наук [Донец 2006, с. 11; Базаров 2004]. И до сих пор ‘*Праманаварттика*’ является основным предметом начального философского образования тибетских монахов.

Философскому обучению и, в частности, штудированию *цемы* и философским дебатам, в школе гелуг – если сравнивать ее образовательную программу с учебными курсами других тибетских школ – уделяется самое большое внимание [Grub mtha'; Крапивина 2005; Базаров 2004]. Вообще в тибетском буддизме философскому образованию традиционно придается гораздо большее значение, нежели это имеет место в школах дальневосточного буддизма, таких как чань/дзэн-буддизм. Почему именно в гелуг практикуется самая длительная по времени обучения и детально разработанная по содержанию система изучения философии? Это объясняется тем, что здесь придается наибольшее значение зависимости медитативной практики от глубины философской онтологии и гносеологии и тому, что вера и духовные реализации должны развиваться посредством постижения «пределов доказанного» (*grub mtha'*). «Пределы доказанного» – это философия, начальная ступень которой и есть обучение логике в классах *дуйты*.

Логика служит в тибетском буддизме, и особенно в школе гелуг, необходимым базисом познания философии *пустоты* (*stong-pa-nyid*), и основанный на логике рационалистический подход является в системе презентации Учения Будды в школе гелуг преобладающим. Но все же почему гелугпинские мастера придают такое большое значение взаимозависимости веры и логики, а также тому, что эффективность медитации напрямую зависит от уровня понимания философии?

Дело в том, что Будда и жившие после него буддийские наставники прошлого объясняли путь просветления, являющийся, с точки зрения буддизма, универсальным и единым для всех, кто стремится к освобождению, по-разному – в зависимости от ментальных особенностей учеников. Различаются несколько основных типов учеников, и поэтому существует несколько основных подходов к обретению пути. Как говорит досточтимый Геше Джампа Тинлей в своем комментарии к

‘*Праманаварттике*’, «одни люди приходили к развитию мудрости посредством очищения негативной кармы, другие – через развитие *шаматхи*, состояния безмятежности, наступающего в результате полного обуздания ума. А третьи ученики имели потенциал, чтобы сразу приступить к развитию высшей мудрости – постижения *пустоты*. Во всех случаях основной целью практики было развитие парамиты мудрости» [Тинлей 2011, с. 21].

Запредельная мудрость, выходящая за пределы мирской (*shes rab-kyi pha-rol-tu rhyin-pa*), – это прямое постижение всех феноменов как они есть. То есть без приписывания им внутренних, существующих со стороны самих вещей и событий, свойств и характеристик, без преувеличения бытия, без того, чтобы объективировать и субстанционализировать проекции ума. Именно она служит радикальным противоядием от неведения, недостоверного восприятия реальности и собственного «я», а также цепляния за неправильный способ восприятия и интерпретации. Неведение и цепляние за мировосприятие, основанное на неведении, служат, согласно буддизму, коренной причиной и механизмом воспроизводства сансары и обрекают чувствующих существ на циклическое существование в природе страданий.

Однако обретение трансцендентальной мудрости прямого постижения пустоты – это, как объяснил Чже Цонкапа, для большинства существ «эпохи упадка», которые являются так называемыми «сандаловыми учениками», с трудом поддающимися воспитанию, процесс очень длительный и постепенный, и логические исследования и аналитическая медитация в нем чрезвычайно важны. Вообще, как объясняется в устной тибетской традиции, аналитическая медитация разворачивается как продвижение сознания через несколько стадий, от недостоверного восприятия к достоверному. Начальная стадия – обычное, извращенное восприятие вещей, от которого совершается переход к сомнению в его правильности, а затем, через правильное предположение, – к концептуальному познанию пустоты вещей, как они есть, без онтологического преувеличения и приписывания (*sgro ‘dogs*). После этого, на основе достоверного концептуального познания (*tjes dpag tshad ma*) происходит переход к прямому достоверному познанию (*mngon sum tshad ma*). До тех пор пока не достигнуто достоверное концептуальное постижение пустоты, логический анализ играет главную роль при культивировании высшей мудрости, служащей противоядием от коренной клеши – неведения. Логика является необходимой предпосылкой правильной медитации в тибетском буддизме. Но для того чтобы овладеть логикой абсолютного и относительного познания реальности, необходимы, как объясняют тибетские мастера Дхармы, предварительные упражнения по очищению и подготовке «поля» ума, по накоплению духовных заслуг [см.: Пабонгка 2008а; Rnam grol lag bcangs 2003]. Без этого увлечение интеллектуальной стороной буддизма, которая сама по себе является неисчерпаемым океаном глубинных смыслов, способно привести ум «порочных существ эпохи упадка, которых трудно укротить» [bLa-ma mchod-pa 2003, p. 38], к опасному очерствению, вместо того чтобы способствовать усилению веры и духовной практики, ведущей к освобождению и просветлению.

Выше уже было сказано, что Чже Цонкапа сыграл особую роль в том, что логико-эпистемологическая традиция, основанная Дигнагой и Дхармакирти, была введена в корпус буддийского философского знания и в программу монастырского образования в Тибете, а затем в монгольском мире. Изучение *‘Праманаварттики’* стало исходной основой углубленного философского обучения и практики созерцания в системе, разработанной в тибетских монастырях. А. А. Базаров усматривает роль Цонкапы в развитии буддийской логики и эпистемологии в Тибете и Монголии в том, что ему удалось достичь синкретического единства традиции праманавады, представленной Дигнагой и Дхармакирти, и традиции прасанги, основанной Чандракирти. До тех пор, по его мнению, они развивались независимо друг от друга [Базаров 2004]. Здесь следует внести уточнение.

Дело в том, что прасангика, в чьих рамках возникла негативная логика прасанги, отнюдь не исключает позитивную, силлогическую логику Дигнаги и Дхармакирти в качестве предварительной методологии теоретического познания пустоты и взаимозависимого возникновения. Не освоив эту логику, не овладеть методом прасанги и, следовательно, не охватить полным отрицанием объект отрицания (*dgag bya*), который следует исключить при медитации пустоты. Поэтому логической стороне философских дискуссий в тибетских монастырях уделяется такое большое внимание. Цонкапа как раз и объяснил, что позитивная логика Дигнаги – Дхармакирти и негативная логика прасангики не являются некими альтернативными направлениями логической мысли. Они едины и взаимосвязаны так же, как взаимосвязаны последовательным углублением в философию пустоты и взаимозависимого возникновения соответствующие им четыре философские школы буддизма. Иначе говоря, логико-эпистемологическое наследие Дигнаги–Дхармакирти является необходимой основой махаянской философии и систематически осуществляемой медитации.

Чже Цонкапа создал комментарий к семи трактатам (*sde bdun*) Дхармакирти, который называется кратко *‘Дверь, открывающая смысл семи трактатов’* (*sDe-bdun la ‘jug-pa’i sgo don gnyer yid-kyi mun-sel*). В нем он дал общее разъяснение смысла семи трактатов Дхармакирти и их значение для очищения ума от неведения. Его ближайший ученик Кхедруб Ринпоче (1385–1438) составил подробный комментарий на семь трактатов под названием *‘Семь трактатов, очищающих тьму ума’* (*sDe-bdun yid-kyi mun-sel*). Другой близкий ученик Цонкапы, Гендун Друб (Первый Далай-лама) написал труд по цеме под названием *‘Украшение достоверного познания’* (*Tshad-ma rigs rgyan*). Большой вклад в развитие цемы в Тибете был сделан также знаменитым учеником Пятого Далай-ламы Кункьеном Джамьяном Шепой (*‘Jam dbyangs bzhad-pa*, 1648–1721). По его учебнику *‘Прекрасные золотые четки, кратко разъясняющие устройство ума и знания’* (*bLo-rig-gi rnam-gzhag nyung-gsal legs-bzhad gser-gyi phreng-mdzes zhes-bya-ba bzhugs-so*) до сих пор изучают теорию познания студенты тибетского монастыря Дрепунг, и на его родине, в Амдо, в монастыре Лавран, все еще сохраняются традиции образования, заложенные Джамьяном Шепой.

2.3.7.3. Ламрим – индо-тибетская система буддийской философии и медитации

Хотя на развитие тибетского буддизма наряду с «материнской», индийской традицией влияние оказали также другие буддийские традиции, распространившиеся в Центральной и Восточной Азии, тем не менее именно учения индийских мастеров распространились в Тибете и оказали решающее влияние на формирование собственно тибетской традиции презентации и практики Дхармы. Это способ представления всего Учения Будды как единой системы, в которой философские воззрения иерархически выстроены в их логической последовательности, и медитативная практика объясняется, во-первых, в зависимости от философского воззрения, во-вторых, как теоретически обоснованная и технически проработанная стадийная последовательность упражнений тела, речи и ума. Базисными в этой системе являются *три практики* (bslab-pa gsum) – нравственности, концентрации и мудрости, заповеданные Буддой в сутрах как основополагающие. В них и выражается фундаментальная взаимозависимость процессов нравственного совершенствования, развития абсолютной концентрации и высшей мудрости (познания абсолютной природы реальности – пустоты).

Сегодня уже в течение более чем полвека Тибет находится в составе Китая, а тибетский буддизм считается разновидностью китайского буддизма в Китае, где активно развиваются сино-тибетские буддийские исследования, направленные на доказательство того, что тибетский буддизм с самого начала испытывал сильное влияние китайского буддизма. В этой ситуации очень важно как с точки зрения исторической истины, так и с точки зрения аутентичной живой практики буддизма объяснить, почему именно индийская традиция *постепенного пути* (Lam gim) стала в Тибете фундаментом всей системы тибетского буддизма и буддийской цивилизации Тибета. Ламрим сосредоточил в себе те классические индийские критерии аутентичности, которые обеспечили тибетской традиции буддизма то, что она стала и является сегодня наиболее полной и аутентичной системой презентации Учения Будды – Дхармы теоретической и реализованной, философии и медитации в их взаимозависимости и единстве.

Исторически китайский буддизм на этапе распространения буддизма в Тибете оказывал довольно сильное влияние на тибетцев, а некоторые из первых переводов были сделаны с китайского языка. Тем не менее в тибетский буддийский канон Кангюр вошло лишь несколько переводов с китайского. А распространение китайской традиции, буддизма *хэшанов*, было после дебатов в Самье официально запрещено. После победы Камалашилы в Самье царь Тисрон Децен обратился к Камалашиле с тремя просьбами: а) описать метод верификации учения о бессамостности, на который могли бы опираться тибетцы; б) описать способ практики Дхармы во время медитативной сессии; в) описать результат такой медитации бессамостности. В соответствии с этими тремя просьбами Камалашила сочинил три текста с одинаковым заголовком «Стадии медитации» ('*Бхаванаakraма*'; 'bSgom-gim bar-pa'). Первый текст описывает, как начинается медитация на пустоту (шунь-

ята). Во втором тексте объясняется тема бодхичитты и правильного воззрения. В третьем тексте дается, в оппозиции к Хэшану, ознакомление с плодом медитации бессамости. В качестве ответа на дискуссию и вопросы, последовавшие после публикации этих текстов, Камалашила написал текст, называемый ‘Свет мадхьямаки’ (‘Мадхьямалок’). Он стал первым индийским ученым, который сочинил значительный буддийский текст на тибетском языке, учитывая потребности тибетского народа и с целью рассеивания неправильных представлений о практике Дхармы, распространенных в Тибете. Сегодня эти тексты известны как один компактный текст, которому Его Святейшество Далай-лама XIV придает большое значение с точки зрения правильного обучения медитации [The Dalai Lama 2001].

Первая шлока этого текста гласит: «Поклоняюсь юному Манджушри! Я кратко объясню стадии медитации для тех, кто следует системе махаянских сутр. Те способные [ученики], кто желает осуществить всеведение чрезвычайно быстро, должны предпринять освобождающие усилия по созданию всех причин и условий» [Ibid., 2001, p. 10]. Этот текст описывает, каким образом духовный путь может быть развит в потоке сознания практикующего в правильной последовательности. То есть подчеркивается, что духовный путь является постепенным.

Учение о *постепенном пути просветления*, называемое Ламрим, стало характерным для тибетской традиции объяснения и медитации Дхармы Будды, начиная с периода «позднего распространения» (phyi dar) Дхармы в Тибете, когда прибыл великий индийский мастер Атиша, и началось возрождение буддизма, почти исчезнувшего после репрессий царя Ландармы. В числе учений и текстов Атиши³⁴⁷ есть один упоминавшийся ранее особенный текст, называемый ‘Светоч пути просветления’ (‘Боддхипатхарадина’; ‘Byang chub lam-gyi sgron-ma’). История его появления имеет огромный смысл для понимания той роли, которую сыграл Атиша в истории Тибета, и того значения, которое имеет принесенное им учение о постепенном пути для Тибета.

Тибетцы перенесли огромные трудности ради приезда Атиши в Тибет. Когда в конце концов этот мастер Дхармы, являвшийся в Индии того времени признанным столпом подлинного Учения Будды, прибыл в Тибет, один из главных учеников, инициаторов приглашения Атиши, дхармараджа тибетского княжества Нгари Лхалама Чангчуб Ве попросил его дать учение, которое принесло бы пользу тибетцам. Согласно тексту ‘Ламрим: Освобождение в наших руках’ (‘Lam rim nam grol lag bcangs’)³⁴⁸, Чангчуб Ве специально прибыл на границу Тибета и Непала, чтобы встретить Атишу и сопровождавшего Атишу переводчика Ринчена Сангпо, несколько лет назад направленного в Индию для приглашения великого мастера. Встретив Атишу, Чангчуб Ве произнес такую речь:

«Здесь, в северной Стране снегов, в прошлые времена три дхармараджи, три предка-короля, перенеся сотни трудностей, учредили [традицию] Учения. Затем Ландарма унич-

³⁴⁷ Список трудов Атиши см.: [IBP 2005 p. 73–97; 117–124].

³⁴⁸ Книга была написана Триджангом Ринпоче на основе устного учения, данного Пабонгке Ринпоче в 1921 г. под Лхасой.

тожил Учение. После этого мои предки, дхармараджи [княжества] Нгари, не жалея своей жизни, [сделали все возможное], чтобы снова распространить в Тибете Учение. В настоящее время некоторые, опираясь на Тантру, [метлой] выметают Винаю, а иные, опираясь на Винаю, выметают прочь Тантру. Они считают, что Сутра и Тантра так же противоречат друг другу, как холод и жара. Каждый практикует то, что ему нравится. В особенности Ачарья в красном облачении и Ачарья в синем облачении способствуют своей деятельностью упадку Дхармы, обучая длинноволосых практиков старых тантр учению об освобождении посредством половых сношений. Учение находится в очень большом упадке, оно стало [распространяться] в примитивных и нечистых формах».

Со слезами на глазах, говорится в тексте, дхармараджа Чангчуб Ве подробно рассказал Атише о плачевном состоянии буддизма в Тибете и попросил:

«Сострадательный Чжово, сейчас твои дикие, необузданные тибетские ученики не умоляют тебя о самых глубоких и чудесных учениях, а просят о том, чтобы ты защитил их через учение о карме, причинах и следствиях. А еще мы просим тебя, покровитель, чтобы ты дал учение, которое ты сам воспринял сердцем, учение, являющееся целостным изложением Слова Будды, в единстве Сутры и Тантры, вместе со всеми комментариями, которое безошибочно представляло бы полный Путь и являлось удобным для практики. Просим тебя, владыку сострадания, дать такое учение, которое принесет пользу всей тибетской нации!» [Rnam grol lag bcangs 2012, p. 44].

Итак, дхармараджа Нгари Чангчуб Ве от имени всего тибетского народа попросил Атишу дать, с учетом ментальных особенностей и привычек тибетцев, такое учение, которое тибетцы могли бы легко понять и практиковать и которое было бы основано на собственных духовных реализациях Атиши, будучи синтезом всего Учения Будды. Так появился текст ‘Светоча’, на трех страницах в свернутом виде вместивший всю суть буддийской Дхармы и представивший ее как поэтапный путь – систему духовной практики в единстве обеих классических линий трансмиссии Дхармы Будды, известных как линии Асанги и Нагарджуны. Этот способ объяснения Учения Будды, изложенный Атишей специально для тибетцев, оказался очень полезным для них и практиков Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы, Горного Алтая. Он служит наиболее надежным и эффективным духовным руководством для людей, обучающихся Дхарме во времена, именуемые в буддизме «эпохой упадка».

Благодаря этому тексту Атиши и последующим устным комментариям к нему, в особенности данным его главным учеником Дромтонпой, была установлена тибетская линия трансмиссии учений Ламрим о стадиях пути. Вообще говоря, к классу *Ламрим* относятся многочисленные тибетские сочинения, посвященные объяснению *постепенного пути просветления*, в заголовках которых присутствует либо этот термин «Ламрим» либо понятие о *постепенном пути* или этапах Учения. Хотя среди нескольких линий основанной Атишей и Дромтонпой школы кадам была отдельная линия передачи учений Ламрим, называемая кадам ламримпа (“bka’ gdams lam gim pa”), учение Ламрим в Тибете не было лишь одной отдельной линией трансмиссии Дхармы. Оно являлось базисом всей тибетской системы презентации Учения Будды в единстве философии и медитации.

Пабонгка Ринпоче во время того учения под Лхасой объяснил, что роль Атиши принципиально важна для развития буддизма в Тибете, ибо он «восстановил исчезнувшие линии передачи Дхармы, а те, что едва сохранились, развил и укрепил, а линии, загрязненные «запахом» ложных концепций, хорошо очистил – сделал драгоценность Учения безупречно чистой» [Rnam grol lag bcangs 2012, p. 44?]. Сердечным учеником Атиши был Дромтонпа (Дром Ринпоче), от которого произошли линии «трех братьев кадам». Великий Чже Цонкапа объединил эти три линии преемственности учения *Ламрим* в единый поток передачи и написал три текста по *Ламриму*.

Закономерно то, что в последующие века именно учение мастеров кадам, *Ламрим*, стало в Тибете и в монгольском мире основной формой экспликации и публичной презентации буддийской Дхармы и пути. Каждая школа тибетского буддизма имеет свои базовые тексты по *Ламриму*. Основатели традиций сакья и кагью были учениками мастеров кадам. Но именно в традициях старой и новой кадам (гелуг), где изучению философии уделяется в особенности много внимания, учению *Ламрим* придается наибольшее значение. В то же время Чже Цонкапа, почитаемый тибетцами как реинкарнация Гуру Ринпоче – Падмасамбхавы, был учеником лам традиций ньингма, кагью и сакья. Он воспринял линии передачи и изучил традиции всех тибетских школ, а также соединил все линии кадам: линию объяснения текстов – *кадам шунбава* (bka' gdams gzhung-pa-ba), линию *постепенного пути* – *кадам ламринпа* (bka' gdams lam rim-pa), линию устных инструкций – *кадам мэнгакпа* (bka'gdams man ngak-pa). Заметим, что традиция ньингма не стоит в стороне от влияния кадам, а именно учения о *постепенном пути*. Ламы школы ньингма также изучали учения кадам.

К уникальным качествам традиции кадам относятся: 1) объяснение того, что все Слово Будды и классические комментарии к нему являются необходимыми для личности, желающей достичь просветления; 2) объяснение того, что существуют стадии пути, через которые должен пройти стремящийся стать Буддой. Эти две характеристики являются общими для всех тибетских школ буддизма, но наиболее систематически и теоретически обоснованно они выражены в традиции Чже Цонкапы.

Для объяснения стадий пути существовали две древние традиции – Асанги и Нагарджуны. Ламрим – это традиция, интегрировавшая обе эти линии. Это система объяснения теоретической и реализованной Дхармы в контексте учений сутр праджняпарамиты [Dalai Lama 1996, p. 7]. Ламрим систематически объясняет, какого рода медитация должна выполняться в качестве первого шага, какая медитация – на втором, третьем шаге и т. д. Поэтому это учение о порядке, или последовательности, *пути*.

На основе трудов и устной трансляции учений Чже Цонкапы и его великих учеников можно утверждать, что Ламрим является не только системой инструкций для практики, но также уникальным типом практической философии и интегральной формой фундаментальных буддийских доктрин (учение о четырех благородных истинах, доктрина взаимозависимого возникновения, теория двух истин, док-

трины ваджраяны). Концентрированное выражение всех этих доктрин называется *четырьмя печатями правильного воззрения* (chos kyī sdom bzhi или lta-ba bka'-btags-kyi phyag-rgya bzhi). Эти четыре печати формулируются так: *все производное непостоянно; все оскверненное суть страдание; все феномены пусты и бессамостны; нирвана есть покой* [Намкха Пел 2006, с. 145; TEDBT 1997, р. 112].

Что касается смысла этих базовых философских положений, то отмечу, что философия праджняпарамиты, на которой основана махаянская практика, дает более глубокое объяснение, нежели философия абхидхармы, на которой основана хинаяна. Тем не менее учение Ламрим объясняет, что понимание праджняпарамиты как философии и основанной на этой философии системы медитации находится в зависимости от понимания системы хинаяны. Чже Цонкапа в своей собственной презентации Дхармы Будды в тексте '*Ламрим ченмо*' ('Lamrim chen-mo') использует в качестве теоретического базиса объяснения *постепенного пути* учение о четырех благородных истинах и опирается как на абхидхарму, так и на праджняпарамиту. Тем самым подчеркивается, что тибетский буддизм – это аутентичная форма Дхармы. Он рассматривает четыре благородные истины в том же порядке, что и Будда: первая – благородная истина страдания (sdug-bsngal bden-pa); вторая – благородная истина источника (kun-'byung bden-pa); третья – благородная истина пресечения ('gog-bden); четвертая – благородная истина пути (lam-bden). Таков порядок объяснения четырех истин в соответствии со специфической целью познания этих истин. Дело в том, что неведение относительно абсолютной природы реальности и цепляние за ошибочные концепты, приобретенные и врожденные, есть корень сансары. И по причине неведения все попытки людей и других живых существ достичь счастья приводят к бесконечным страданиям, основа которых заключена в природе сансары, в тех загрязненных пяти *скандхах* (phung-po lnga), психофизических совокупностях, которыми они обладают от рождения. Чже Цонкапа, как и Будда, из великого сострадания объяснил сначала природу страдания и все его виды, затем – причины и источник, возможность прекращения страданий и пресечения источника, наконец, *путь*, культивация которого в потоке собственного сознания ведет к освобождению и высшему просветлению. Таким образом, четыре благородные истины в тибетской традиции представлены как система практической трансформации ума, которая базируется на глубокой онтологии и эпистемологии.

Посредством такого подхода подчеркивается, что буддийская философия есть теория, в которой метафизические и эпистемологические проблемы как таковые не являются важными сами по себе, безотносительно цели устранения всех видов и форм страдания. Поэтому четыре благородные истины представлены не в порядке их причинно-следственной зависимости, хотя, казалось бы, правильным является причинный подход к их объяснению. Эта важная особенность презентации Буддой его учений объясняется Чже Цонкапой: в противоположность всем другим системам философии, буддийская философия была проповедана Буддой и исторически развивается с целью освобождения и просветления, а не с целью интеллектуального познания ради познания.

Учение, называемое Ламрим, есть базис духовной практики не только в школе гелуг, но также во всех тибетских школах. К примеру, хотя *‘Семь трактатов’* (mdzod bdun) великого нyingмапинского мастера Лонгченпы (Klong chen rab 'byams, 1308–1364 или 1369?) не являются специальным текстом по Ламриму, это труд, объясняющий *постепенный путь*. Фундаментальный текст традиции нyingма, называемый *‘Слова моего всеблагого Учителя’* (Kun bzang bla-ma'i zhal lung), принадлежащий перу Дза Патрула Ринпоче (1808–1887), полностью объясняет все стадии пути [Патрул Ринпоче 2004]. «Практика *великого открытия* в традиции нyingма является возможной только на основе стадий пути», – говорит Его Святейшество Далай-лама [Dalai Lama 1996, с. 7].

Есть специальный текст Ламрим традиции нyingма, называемый *‘Драгоценная лестница. Ламрим школы нyingма’*, Минлинга Тэрчена Дорджи (Terdak Lingpa, 1646–1714 (1357–1419)) [1997]. Сходным образом в школе кагью имеется Ламрим, написанный Дагпо Лхардже, знаменитым Гампой (1079–1153). Это *‘Драгоценное украшение освобождения’* (Dam-chos yid-bzhin nor-bu thar-p rin-po-che'i rgyan) [1996]. В дополнение к четырем главным тибетским традициям – нyingма, сакья, кагью и гелуг есть также малые школы, например школа джонанг, основанная Таранатхой (Kun dga' snying-po, 1575–1634), а также традиции джи-дждед и чод, основанные индийским святым Падампа Сангье (?–1117) и его тибетской последовательницей Мачиг Лабдрон (Ma gcig lab sgron, 1055–1149). Из этих больших и малых традиций происходит множество тантрических линий. Но все это множество традиций, за исключением того, что они по-разному называются, фактически вообще не отличаются друг от друга. Это мнение часто можно слышать из уст Его Святейшества Далай-ламы XIV и других тибетских лам. Все тибетские школы, даже если используют разную терминологию, содержат одни и те же учения о *постепенном пути просветления* – Ламрим.

В отличие от других основных и малых школ тибетского буддизма, в теоретической и практической традиции школы гелуг провозглашается, что Ламрим – это наиболее важное учение, имеющее фундаментальное значение. В других школах Ламрим иногда рассматривается как предварительное учение [Минлинг Тэрчен Дорджи 1997]. Тексты Ламрим, написанные Чже Цонкапой, некоторыми Далай-ламами и Панчен-ламами, а также Пабонгка Ринпоче, являются важнейшими руководствами по Ламриму в традиции гелуг.

Сам Чже Цонкапа, которого в Тибете прозвали «вторым Буддой» и «воплощением Манджушри», считал важнейшим из всех своих трудов именно *‘Ламрим ченмо’*. Наш соотечественник ученый Гомбожаб Цыбиков³⁴⁹ опередил более чем на полвека западную науку о буддизме, когда первым в ученом мире понял фундаментальную значимость учения *Ламрим* для изучения буддизма в целом [Цыбиков 1981б, с. 27–102]. Он опубликовал в 1910 г. первый монгольский перевод *‘Ламрим*

³⁴⁹ Бурят по происхождению, Гомбожаб Цыбиков был первым ученым в истории мирового востоковедения, совершившим паломничество к святыням Тибета и оставившим подробное научное описание этой экспедиции в закрытый мир Тибета [Цыбиков 1981].

чен-мо' Чже Цонкапы, а в 1913 г. сделал с монгольского языка русский перевод первого тома этого произведения, с введением и комментариями. Он планировал также провести философское исследование 'Ламрим чен-мо', но исторические обстоятельства не позволили ему осуществить этот замысел. Европейская же буддология вплоть до появления перевода четвертой и пятой частей 'Ламрим чен-мо', сделанного А.Вайманом в 1978 г. [Wuyman 1978], недооценивала значение текстов категории 'Ламрим', в том числе и трудов Чже Цонкапы.

Столь запоздалое внимание к *Ламриму* объясняется, во-первых, состоянием востоковедения в XX в. Общая незрелость мирового востоковедения не позволяла ему выйти на синтетические исследования в области буддизма. Ученые XX в. также были еще далеки от понимания буддизма как философии и религии в его системной сущности. Эта черта мировой буддологии, которую в начале XX в. отмечал один из выдающихся российских исследователей буддизма Ф. И. Щербатской, в значительной степени сохранялась вплоть до конца XX столетия. Во-вторых, отставание – до некоторого времени – мирового востоковедения от российских исследователей в изучении *Ламрима* объясняется также распространенным представлением о том, что *Ламрим* – это учение именно северного буддизма, специфическое для тибето-монгольской традиции *постепенного пути просветления*. Бытует мнение, что *Ламрим*, или идея *постепенного пути*, не характерен для буддизма в целом. Ибо в дальневосточной традиции возобладали, как известно, школы «мгновенного пути». Кроме того, *Ламрим* принято связывать в основном со школой гелуг. Некоторые даже считают, что практики *Ламрима* предназначены для людей с неразвитыми умственными способностями, тогда как европейских и российских буддистов в буддизме привлекают техники медитации, причем «продвинутой». Не случайно А. Вайман перевел в первую очередь из 'Ламрим чен-мо' именно те главы, что посвящены теме медитации. Но те, кого в буддизме привлекает в основном медитация, недопонимают, что медитация только тогда ведет к трансцендентальному состоянию высшего просветления, состоянию Будды, когда она проводится «по-умному». Как это – медитировать «по-умному»? Ответ дается в 'Стадиях медитации', труде Камалашилы, где он объясняет методологию последовательной махаянской медитации на основе трудов Нагарджуны³⁵⁰: «Тот умный, кто желает крайне быстро претворить Всеведение, должен прилагать обдуманые усилия по выполнению его причин и условий» [цит. по: Dalai Lama 2001, p. 10]. Вот в этом суть дела – в создании причин и условий просветления!

Согласно тибетским комментариям, «быстрый» путь в той же мере, что и «постепенный путь», имеет под собой взаимозависимое возникновение, и его метод обоснован принципом причинности и, следовательно, вовсе не исключает аналитической медитации и философских исследований, более того, базируется на трансцендентальной критике обыденного мировосприятия. Сам по себе отказ от концептуального мышления и философского дискурса и применение парадоксальных приемов прямого восприятия реальности – это еще не путь, если практикую-

³⁵⁰ 'Стадии медитации' Камалашилы базируются на философских взглядах школы йогачара-мадхьямика-сватантрика.

щий *не* опирается в своей практике на собрание необходимых и достаточных причин и условий просветления. Главные из этих причин и условий – три основы, или три основных фактора пути (отречение, бодхичитта и высшая мудрость постижения пустоты). Исходя из сутр и шастр, таких как ‘Мадхьямака-аватара’ Чандракирти, ‘Бодхичарья-аватара’ Шантидевы и др., можно понять, что существует один и тот же путь, который проходят Будды во все времена. Более того, это именно путь махаяны. Как сказал Чандракирти, один из главных представителей высшей философской школы махаяны, мадхьямики-прасангики, «Шраваки и Пратьекабудды были рождены Буддой; а Будды были рождены из Бодхисаттв, а Бодхисаттвы были рождены из сострадания и Бодхичитты»³⁵¹.

‘Ламрим’ Пабонгка Ринпоче оказал огромное влияние на современный буддизм вообще. Он стимулировал также интерес Запада к тибетскому буддизму и к учению *Ламрим*. Запад познакомился сначала с текстом ‘Lam rim nam grol lag bcangs’ Пабонгка Ринпоче, а уже потом, можно сказать, благодаря Пабонгка Ринпоче, через его комментарий – с текстом ‘Lam rim chen mo’ (‘Большой Ламрим’) Чже Цонкапы. Пабонгка Ринпоче, прежде всего, растолковал и самим последователям буддизма, и «внешним» исследователям, что *Ламрим* – это не чье-то авторское сочинение, будь то даже такие великие личности, как Атиша или Чже Цонкапа. *Ламрим* – это классическое учение самого Будды. Но, в отличие от других классических текстов, таких, например, как ‘Абхисамаяланкара’ и др., тексты ‘Ламрим’ обладают «четырьмя видами величия и тремя уникальными качествами». Их нет даже у царя тантр – ‘Гухьясамаджа-тантры’. «Четыре вида величия» учения *Ламрим* – это:

- 1) величие понимания всех учений [Будды] как не имеющих противоречий;
- 2) величие разъяснения того, что все без остатка Слово Будды является прямым руководством для собственной практики;
- 3) величие, заключающееся в том, что *Ламрим* облегчает понимание конечного замысла Победителя;
- 4) величие, заключающееся в том, что благодаря *Ламриму* сами собой прекращаются большие негативные деяния [Pabongka 2012, p. 57–64].

Здесь стоит обратить особое внимание на третий вид «величия Ламрима»: *Ламрим* помогает понять, что смысл всех классических текстов буддизма сводится к изложению метода порождения в потоке сознания трех основных аспектов *пути*. Пабонгка Ринпоче цитирует текст ‘Три основы Пути’ (‘Lam gyi gtso-bo nam gsum-gyi rtsa-ba bzhugs-so’) [Цонкапа 2008], переданный Чже Цонкапе самим божеством Манджушри, как говорит предание. В этом тексте «сущностным смыслом Слова Будды» названо отречение, путем, прославленным святыми Сыновьями Победителя», – порождение ума бодхичитты, «вратами к Освобождению устремленных к нему счастливых» – совершенное воззрение (мадхьямики-прасангики). Здесь так-

³⁵¹ Цит. по: [Dalai Lama 1996, p. 15]. В русском переводе Д. Устьянцева эта строфа переведена неточно: «Шраваки и пратьекабудды рождаются из Могучего [Шакьямуни], Будды рождаются из Бодхисаттв. Из сострадательного же настроения, недвойственности и бодхичитты – рождаются сыновья Победоносного» [Чандракирти 2001, с. 72].

же объясняется, что отречение и бодхичитта рождаются друг за другом: отречение служит предпосылкой появления бодхичитты.

Если будут постигнуты первые три вида величия *Ламрима*, то тогда само собой прекратится возникновение тяжелой кармы отказа от Дхармы, одностороннего предпочтения одних разделов Слова Будды и пренебрежения другими. В этом – четвертый вид величия *Ламрима*.

Пабонгка Ринпоче объясняет, что помимо четырех видов величия учение *Ламрим* обладает тремя уникальными свойствами:

1) это уникальное учение, синтезировавшее все темы сутраяны и ваджраяны и являющееся презентацией Слова Будды в его предметной целостности, без каких-либо упущений;

2) *Ламрим* уникален простотой практической реализации, так как его основой служит объяснение постепенного укрощения ума;

3) он является в особенности священным учением в сравнении с другими учениями, так как содержит драгоценные сущностные наставления, передаваемые по линиям преемственности обоих гуру основоположников махаяны (Майтрейи/Асанги и Манджушри/Нагарджуны) [Pabongka 2012, p. 67–72].

Итак, уникальность *Ламрима*, даже самых его кратких текстов, таких как ‘Светоч’ Атиши, в том, что он является смысловым синтезом всего Слова Будды и всех *шастр*, и он излагает сущность Учения Будды в логической последовательности этапов *пути*, соответствующих практикам трех типов личности. Для тех, кто понимает Учение Будды, все Слово Будды является *Ламримом*. Иначе говоря, *Ламрим* – это наилучшая форма презентации и сохранения Учения Будды. Особую роль в развитии такой системы сыграли ‘Светильник’ Атиши и ‘*Ламрим чен-мо*’ Чже Цонкапы. Пабонгка Ринпоче объясняет, что ‘*Ламрим чен-мо*’ великого Цонкапы является высшей презентацией всего безупречно целостного учения Чжово (Атиши) в качестве глубинных, особенных, несравненных инструкций, позволяющих реализовать то специфическое *единство* (zung ‘jug), означающее достижение состояния Будды за одну короткую жизнь в эпоху упадка. Пабонгка Ринпоче обнаруживает в ‘*Ламрим-ченмо*’ также множество глубинных характеристик, которых не было в произведениях ‘*Ламрим*’, написанных ранними мастерами традиции кадам, и побуждает практикующих к более глубокому изучению наставлений по *Ламриму*, преподанных Чже Цонкапой.

Начиная с Атиши и его ученика Дромтонпы возникла традиция воспринимать все Слово Будды как инструкции, предназначенные для личной практики, – эта традиция и называется «кадам» (bka’ gdams – слово-инструкция). Но все же, как говорил Чже Цонкапа, «умение привносить все комментарии в практику появляется с большим трудом», поэтому он инициировал появление новых текстов *Ламрим*, освещавших те или иные практические моменты. В соответствии с личным указанием Чже Цонкапы Его Святейшество Третий Далай-лама Сонам Гьяцо написал текст ‘*Ламрим-сершунгма*’ (‘*Ламрим «Золотой сплав»*’). Великий Пятый в качестве комментария к нему написал ‘*Джампел шел лунг*’ (‘*Ламрим, напрямую полученный от Манджушри*’). Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен написал ‘*Де лам*’

(‘*Ламрим, Путь блаженства*’). В качестве комментария к нему досточтимый Лосанг Еше написал ‘*Нюр лам*’ (‘*Быстрый Путь*’). Затем, на основе трех текстов *Ламрим*, написанных Чже Ринпоче, – *Большого Ламрима*, *Среднего Ламрима* и *Малого Ламрима*, – а также на основе названных четырех обнаженных комментариев Лама Нгаванг Драгпа из Дагпо написал текст под названием ‘*Легсунг ньинку*’ (‘*Эссенция благой речи*’). Все вместе эти тексты называются «Восемь знаменитых великих руководств по *Ламриму*». Пабонгка Ринпоче подчеркивает, что для эффективной медитации нельзя довольствоваться только одним коренным комментарием, а нужно получить передачу каждого из этих учений-инструкций. В традициях кагью и гелуг коренными считаются 18 текстов *Ламрим*. В 2012 г. Его Святейшество Далай-лама XIV начал давать в трех великих тибетских монастырях школы гелуг на юге Индии передачу и комментарий на эти тексты, приурочив их к 610-й годовщине написания ‘*Ламрим чен-мо*’ Чже Цонкапы³⁵².

В своем изложении *Ламрима* в 1921 г. Пабонгка Ринпоче придерживался в качестве структурного базиса того тематического разделения материала, которое характерно для ‘*Ламрим чен-мо*’ Чже Цонкапы. Как и ‘*Ламрим чен-мо*’, излагаемое Пабонгка Ринпоче руководство об этапах пути просветления имеет четыре базисных раздела. Первый раздел (2.1) – это «Величие автора, объясняемое для того, чтобы показать благородное происхождение учения». Второй раздел (2.2) – это «Величие Дхармы, объясняется ради того, чтобы родилось благоговейное отношение к устным наставлениям». Третий раздел (2.3) – это «Правильный способ слушания и объяснения Дхармы, обладающей величию автора и величию Дхармы». Четвертый раздел (2.4) – это «Последовательность, в какой следует вести учеников благодаря подлинным наставлениям». Если первых три базисных раздела в учении Lam rim rnam sgröl lag bcangs соответствуют базовой тематической структуре текста ‘*Ламрим чен-мо*’, то подструктура четвертого базисного раздела Lam rim rnam sgröl lag bcangs отличается от текста Lam rim chen mo. Пабонгка Ринпоче в этой

³⁵² Это следующие тексты: 1) ‘*Светоч*’ Чжово Атиши; 2) ‘*Большой Ламрим*’ Чже Цонкапы; 3) ‘*Средний Ламрим*’ Чже Цонкапы; 4) ‘*Малый Ламрим*’ Чже Цонкапы; 5) ‘*Ламрим «Золотой сплав»*’, называемый также в русском переводе ‘*Сущность очищенного золота*’ (‘Lam rim gser zhun ma’) Его Святейшества Третьего Далай-ламы Сонам Гьяцо; 6) ‘*Ламрим, Путь блаженства*’ (‘Lam rim bde lam’) Панчен-ламы Лосанг Чокьи Гьялцена; 7) ‘*Ламрим, напрямую полученный от Манджушири*’ (‘Lam rim ‘jam dpal zhal lung’) Великого Пятого Далай-ламы Лобсанг Гьяцо; 8) *Ламрим ‘Быстрый путь*’ (‘Lam rim myur lam’) Панчен Лобсанг Еше; 9) *Ламрим ‘Эссенция благой речи*’ (‘Lam rim legs gsung nyung khu’) Нгаванг Драгпа из Дагпо; 10) ‘*Три основных аспекта пути*’ (‘Lam gtso rnam gsum’) Чже Цонкапы; 11) ‘*Основа благих достоинств*’ (‘Yon tan gzhir gyur ma’) Чже Цонкапы; 12) ‘*Счастливая судьба: духовная биография ламы Цонкапы*’ (‘rTogs brjod mdun legs ma’); 13) *Ламрим ‘Сущность нектара*’ (‘Lam rim bdud rtsi snying po’) Ламы Еше Цондру из Конгпо; 14) ‘*Ламрим южной линии*’ (‘Lho rgyud lam rim’); 15) ‘*Ламрим Шамара*’ (‘Zhwa dmar lam rim’) – текст Четвертого Шамара из Амдо, Гендун Тензин Гьяцо; 16) Трактат Четвертого Шамара по випашьяне; 17) ‘*Освобождение в наших руаах*’ (‘Lam rim rnam grol lag bcangs’) Пабонгка Ринпоче; 18) ‘*Основные темы Среднего Ламрима*’ (‘Lam rim ‘bring po’i sa bcad’) Триджанга Ринпоче.

части придерживался структуры *Ламрима*, соответствующей версии так называемых «обнаженных инструкций» (dmar khrid): он опирался на *Ламрим* ‘Джампел шел лунг’ и *Ламрим* ‘Нюр лам’. В разделе, посвященном объяснению подготовительных ритуалов, в параграфе 2.4.1.1.1.3³⁵³ Пабонгка Ринпоче говорит: «На этот раз я даю учение, увязывая вместе три текста ‘Ламрим’. В каждом из этих трех вариантов ‘Ламрима’ имеются свои, непохожие на другие, версии подготовительного учения и ритуала (sbyog chos), объектов Прибежища (skyabs yul), Поля Заслуг (tshogs zhing) и т. д. Не следует смешивать эти разные версии» [Pha-bong-kha-ra 2003, p. 112].

В то время как труд Цонкапы больше выражает подход ученого к обоснованию *постепенного пути*, Пабонгка Ринпоче концентрирует внимание преимущественно на практических инструкциях, основанных на духовном опыте и предназначенных для последовательной медитации. Поэтому в своем изложении он корректирует структуру ‘Ламрим чен-мо’ за счет привлечения структурных разделов других текстов ‘Ламрим’: это *обнаженный комментарий* (dmar khrid) под названием ‘Ламрим джампел шел лунг’ (в вариантах центральнотибетской линии обширной передачи и южной линии сжатых инструкций), который был увязан с *обнаженным комментарием* под названием ‘Нюр лам’, написанным Вторым Панчен-ламой Лосангом Еше, а также с ‘Семичленным Лочжонгом’ Геше Чекавы, преподанным им в разделе наставлений для высшей личности, где излагается метод *Обмена себя на других*. Вследствие этого логическая структура текста ‘Lam gim nam sgröl lag bcangs’ Пабонгка Ринпоче представляет собой гораздо более ветвистое дерево, чем структура ‘Lam gim chen mo’ Чже Цонкапы. Кроме того, характерную особенность наставлений, данных Пабонгка Ринпоче, составляют его инструкции, основанные на собственном переживании (nyams khrid), а также инструкции из устной традиции (man ngag) его собственного учителя Дагпо Ринпоче. В традиции Дагпо Ринпоче в качестве структурной основы наставлений о *постепенном пути* использовался ‘Нюр лам’. Хотя тематическая структура, принятая в этой традиции, прежде не записывалась в письменной форме, Пабонгка Ринпоче тщательно собрал формулировки этой структуры, настойчиво спрашивая их у Дагпо Ринпоче во время публичных учений и индивидуальных наставлений и, сведя их воедино, записал. «Они являются подходящими по степени подробности и имеют уникальные характеристики, связанные с опытом переживания и способом исполнения, в них много ни на что не похожих смыслов. Я буду давать объяснение *Ламрима* на основе этой базовой структуры», – сказал он в начале лекций второго дня. Это указывает на то, что значение *Ламрима* ‘Освобождение в наших руках’ Пабонгка Ринпоче далеко не исчерпывается комментарием к ‘Ламрим чен-мо’ Чже Цонкапы: он имеет, помимо прочих его достоинств, значение источника уникальных сущностных инструкций по медитации, транслируемых по линии устной передачи. Это делает его наряду с

³⁵³ Этот параграф называется «Как, расположившись на удобном сиденье в позе, имеющей восемь признаков, выполнять с добродетельным настроением ума практику принятия Прибежища, а после этого – заниматься порождением бодхичитты и т. д., обращая внимание на то, чтобы эти упражнения действительно влияли на сознание».

‘Ламрим чен-мо’, в дополнение к нему классическим источником сущностного учения Будды.

Чже Цонкапа, Далай-ламы и Панчен-ламы, написавшие комментарии к Ламриму, а также Пабонгка Ринпоче, чей комментарий к этапам пути является одним из самых обширных и основополагающих наряду с ‘Ламрим чен-мо’ Чже Цонкапы, были великим учеными и мастерами буддийской медитации. Что касается Чже Цонкапы, достаточно упомянуть слова Его Святейшества Далай-ламы XIV о том, что «среди множества выдающихся личностей Тибета его статус как великого ученого и медитатора не имеет параллелей» [Dalai Lama 1988, p. 21]. Можно сказать, что все восемнадцать томов собрания сочинений Цонкапы посвящены объяснению способа, каким можно интегрировать воедино то, что мы изучаем, и претворить в потоке нашего сознания. Его Святейшество Далай-лама подчеркивает, что традиция гелуг имеет уникальные качества. Это система очень основательного и подробного изучения сутраяны и ваджраяны. Она «делает медитацию более действенной в привнесении трансформаций в наш ум» [Ibid., p. 22].

Особая система постепенной практики, которая соединяет в себе ступени сутраяны (Ламрим) и ваджраяны (Нгагрим) и основана на высшей мудрости праджняпарамиты, представлена в тексте Гуру-йоги, называемом ‘Лама чона’ [bLa-ma mchod-pa 2004]. Эта необычная практика Гуру-йоги относится к тайной передаче «нашептывания в ухо», восходящей к Чже Цонкапе. Им были получены все передачи, пришедшие из Индии, а также воспринята короткая передача непосредственно от Манджушри – во время медитативного погружения. Кроме того, уникальная система медитации по тексту ‘Лама чона’ содержит много инструкций, основанных на духовном опыте Чже Цонкапы и других великих тибетских мастеров прошлого и настоящего. Посредством медитации по системе ‘Лама чона’ можно в течение одного жизненного срока посеять «семена» всех духовных достижений и обрести все результаты потоком реализаций, если практиковать правильно. Поэтому, как говорит Геше Джампа Тинлей во время публичных учений, ‘Лама чона’ – это самая эффективная и полная система Ламрим, включающая этапы не только парамитаяны, но и ваджраяны.

В связи с тем, что Ламрим квалифицируется как учение из класса текстов праджняпарамиты, заметим, что Чже Цонкапа, сделавший после Атиши наиболее выдающийся вклад в объяснение Ламрима и его смысла как квинтэссенции всей системы Учения Будды, имеет также очень значимые достижения в объяснении высшей мудрости. Речь идет об уточнениях, внесенных им в понимание некоторых тонких смыслов условной и абсолютной истин при объяснении способа восприятия арьев во время их пребывания в медитации випашьяна³⁵⁴.

Дело в том, что до Чже Цонкапы тибетские ламы считали, что поскольку арьи – существа, устранившие омрачения и напрямую созерцающие абсолютную природу вещей, во время медитации на бессамость не воспринимают вообще ничего, то это означает, что все вещи вообще не существуют. Или, иначе говоря, они

³⁵⁴ Сведения о характере уточнений, привнесенных Чже Цонкапой в понимание тибетцами двух истин, почерпнуты из устных учений досточтимого Геше Тинлея.

утверждали, что условная истина – это нечто вообще не существующее. Чже Цонкапа объяснил, что тот факт, что арьи не воспринимают никаких вещей в течение сессии медитации, не следует понимать так, что вещи вообще не существуют. Дело, оказывается, в том, что ум функционирует в одном режиме во время медитации бессамостности и в другом режиме – после этой медитации. Только ум Будды, как объяснил Цонкапа, способен одновременно медитировать на пустоту и воспринимать в то же самое время существующие объекты.

Если говорить кратко, то в традиции Чже Цонкапы было показано, что Учение Будды – это глубинный и обширный путь к тому, чтобы достичь естественного состояния собственного ума, и что на самом деле Ясный Свет ('od gsel) есть его естественное состояние. Буддийская медитация учит нас познать и раскрыть свою собственную природу. Когда природа сознания узнана, становится легче контролировать свой ум. Поэтому можно сказать, что махаянская тренировка ума, называемая *лочжонг* (blo sbyong), есть открытие и пробуждение природы ума. «Драгоценный пробужденный ум – это нектар, обеспечивающий бессмертие», – говорится в тексте *Лочжонг 'Лучи солнца'*, написанном близким учеником Чже Цонкапы Намкха Пелом [Namkha Pel 1992, p. 9].

В системе тренировки ума, принятой в традиции Чже Цонкапы, большое значение имеет текст '*Бодхичарья-аватара*' (sPyod 'jug') Шантидевы [Śāntideva 2006; Шантидева 2007]. Великий индийский философ и йогин, живший в VIII в. в монастыре Наланда, объяснил, что высший уровень философского воззрения вдохновляет на обширный (махаянский) путь освобождения и просветления. Его Святейшество Далай-лама XIV часто передает этот текст и комментарий к нему в сочетании с текстом *Лочжонг 'Лучи солнца'* Намкха Пела, который излагает устное учение Чже Цонкапы о тренировке ума, основанное на глубинном учении Будды. Это тот же метод тренировки ума, который восходит к Шантидеве.

Если бы из всего вышеизложенного следовало, что тибетский буддизм – это лучший из всех «буддизмов», а традиция гелуг лучше, чем другие тибетские традиции, то такие идеи лишь подкрепляли бы сектантский подход и религиозный фанатизм некоторой части буддистов. Моя задача в этой монографии заключалась в том, чтобы средствами академической буддологии и исторической компаративистики обосновать, что буддизм в его современном состоянии имеет аутентичное содержание и такую систему философии и медитации, которая восходит к ученым монастыря Наланда и через них – к великим бодхисаттвам и Будде Шакьямуни. Эта аутентичная форма буддизма существует в виде индо-тибетской его традиции, которая в полноте сохраняет смысл Учения Будды на уровне фундаментальной теории и практической реализации.

Индо-тибетский буддизм, представленный сегодня Его Святейшеством Далай-ламой XIV, – это внесектарный подход, сохраняющий принципиальную преемственность с классическим индийским наследием буддизма и при его посредничестве поддерживающий непрерывную связь с «материнскими» истоками – вечно живым Учением Будды, открытый для диалога с современной наукой и религиями мира. Система презентации Дхармы в традиции Чже Цонкапы, объясняющая спо-

соб эффективной медитации в зависимости от уровня философского понимания реальности, является наиболее подходящей для современных людей – высокообразованных и интеллектуально развитых. Сегодня также очень важно понять ошибочность мнения о том, что якобы есть два типа буддийских трактатов: одни – для схоластического изучения, а другие – для реальной практики. По словам Его Святейшества Далай-ламы, «сам Лама Цонкапа говорил, что если *‘Ламрим чен-мо’* станет книгой только для интеллектуального изучения, то это будет причиной для вырождения доктрины» [Dalai Lama 1988, p. 69]. Нечто похожее сказал один из наиболее известных сегодня тибетских мастеров Лама Еше (1935–1984): «Многие люди ошибочно понимают буддизм. Даже некоторые профессора буддологии смотрят лишь на слова и интерпретируют букву того, что Будда говорил. Они не понимают методов, которые и есть подлинная сущность его учений» [Lama Yeshe 1998, p. 34].

По названным причинам представляется очень важным объяснение этой весьма эффективной системы буддийских практик, упражняясь в которых в прошлом тибетцы, монголы, буряты, калмыки достигали высших реализаций на пути просветления, в том числе воплощенных в феномене Нетленного Тела Хамбо-ламы Даши Доржо Итигэлова. Эта логически и философски обоснованная система медитации и повседневной духовной практики и сегодня представляет большой интерес для тех, кто стремится трансформировать неблагоприятные факторы в путь «удачливых» (*skal-ldan*) и обрести свободу. А академическая буддология способна стать фактором, способствующим более глубокому пониманию тех преимуществ, которые находят в индо-тибетском буддизме его последователи, круг которых ширится за счет людей Запада, а также она может содействовать сохранению аутентичной Дхармы Будды. С этой точки зрения исследование классических критериев аутентичного буддизма, воспринятых тибетцами, и их значения для современного буддизма представляется весьма и весьма актуальным. Ибо проблема аутентичного буддизма не является чем-то надуманным. Она имеет глубокий теоретический и практический смысл, ибо буддизм, в отличие от других форм религиозной духовности, сравним в своей рационалистической основе и принципиальной воспроизводимости достигаемых результатов с наукой: буддийские практики сравнимы с учеными-экспериментаторами, чьи открытия опираются на фундаментальную теорию и являются воспроизводимыми феноменами. Для того чтобы эксперимент мог быть повторен другими исследователями, используемая теория должна быть безошибочной. Точно так же и йогины, практикующие в индо-тибетской традиции, при условии следования правильной философской теории и подлинным инструкциям по медитации, обязательно достигают тех же духовных свершений, что и мастера прошлого. Поскольку «на кону» стоит не меньше, чем бесконечное будущее, практикующие буддисты, конечно, прямо должны быть заинтересованы в аутентичном буддизме. Дело не в том, чтобы доказать, что «моя» традиция буддизма – единственно правильная, а в том, чтобы понять, почему именно индо-тибетский буддизм сегодня адекватно представляет живое Учение Будды и, следовательно, в действительности способен привести к реализациям, известным из классических текстов и устной традиции.

Критерии подлинности буддийских устных учений и письменных текстов, которые применялись внутри индо-тибетской традиции изучения и практики Дхармы (четыре авторитета, четыре опоры, четыре фактора), в школе сакья, внесшей значительный вклад в развитие буддийской теории достоверного восприятия, применяются в обобщенном виде четвероякого критерия аутентичности. Это достоверные слова Будды, достоверные комментарии, достоверный учитель и достоверный опыт самого человека. Его Святейшество Далай-лама подчеркивает в связи с этим главенствующую роль достоверного духовного опыта самого человека [Dalai Lama 2005, p. 92]. А также – то, что изучение великих текстов ученых Наланды и с их помощью – Слова Будды имеет огромное значение для формирования этого самого достоверного личного опыта.

Если академические исследования буддизма не сводятся к тому, чтобы умножать представления, ограниченные материалистическими паттернами и предрассудками ученых, а способствуют пониманию рационализма «внутренней» позиции буддистов и характера связи между буддийской философией и медитацией, влияющей на духовные результаты, то их авторы создают не только академическую репутацию, но и заслуги сохранения Учения Будды.

С другой стороны, изложение Учения Будды без опоры на аутентичную устную традицию буддизма чревато некоторыми серьезными искажениями. Примером такого существенного смыслового искажения, распространенного в буддологической литературе, а также нередко при письменном изложении европейскими переводчиками и редакторами устных учений тибетских лам, является сугубо гносеологическое, или эпистемологическое, изложение базового учения Будды о *четырёх благородных истинах* именно как **истин**. Они формулируются обычно в российской и западной литературе как **истины** о страдании, источнике, пресечении и пути или как **истина** страдания, **истина** источника, **истина** пресечения и **истина** пути.

Безусловно, гносеологический, или эпистемологический, аспект в Учении Будды присутствует и имеет принципиальное значение для обоснования возможности достижения нирваны и просветления. Но дело в том, что четыре благородные истины – это не **истины** в том смысле, какой вкладывается в это понятие в западной философской традиции. *Четыре благородные истины*, так же, как и *две истины* (относительная и абсолютная), в Учении Будды не являются принципами или абстракциями. Это не категории (гносеологические или онтологические). Это – **объекты**. Впервые в западной буддологии на это указал Дж. Хопкинс [Hopkins 1983]. Он смог уловить этот тонкий, но очень важный момент благодаря тому, что в своих исследованиях буддизма опирается на тибетскую устную традицию – учения Кенсура Лекдена, Линга Ринпоче, Его Святейшества Далай-ламы XIV и другие чистые источники устных наставлений. На этот важный момент трансляции учения о *четырёх благородных истинах* на европейские языки обращает внимание также Анна С. Кляйн. Она, как и Дж. Хопкинс, опирается на устные инструкции тибетских лам, в ее случае – учения Кенсура Еше Туптена [Klein 1991].

Таким образом, не только с точки зрения личного духовного прогресса практикующих буддистов, но и с точки зрения развития академической буддологии, при изучении буддизма очень важна опора на квалифицированных лам – носителей чистой трансмиссии Учения Будды и достоверных комментариев к нему. Взаимозависимость научной буддологии и живой традиции буддизма – это факт современной жизни.

Заключение

В монографии были рассмотрены в ходе сравнения с основными чертами распространения буддизма в Китае и генезиса *китайского* буддизма важнейшие особенности становления тибетской традиции буддизма. Установлено наличие обоснованной стратегии восприятия тибетцами буддизма и формирования канона Слова Будды – Кангьюра и Тэнгьюра на основе классических критериев аутентичности, известных из сутр и великих индийских комментариев к ним. Характерными для тибетцев были установка на получение аутентичной устной трансмиссии Учения и герменевтический подход к усвоению текстов сутр, для которого ключевое значение имели классические шастры из наследия 17 ученых Наланды. Тибетские буддисты, а вслед за ними и их братья из монгольского мира сделали вполне осознанный выбор в пользу теории и практики *постепенного пути*, носителями которого были индийские пандита, и на основе знаменитого ‘Светоца’ Атиши разработали взаимосвязанную систему философии и медитации, называемую по-тибетски Ламрим (Нгагрим – ее продолжение на уровне ваджраяны). Взаимозависимость философии и медитации в ней такова, что результаты медитативной практики напрямую зависят от глубины и точности философской интерпретации базовых доктрин буддизма. В этом смысле медитация в тибето-монгольской традиции сравнима с научно обоснованной экспериментальной практикой: подобно тому как научный эксперимент должен строиться на базе логически безупречной теории, а его результаты – удовлетворять критерию воспроизводимости, медитация в исполнении буддистов, практикующих в тибетской традиции, является тогда эффективной, когда опирается на правильную теорию, и в таком случае буддийские реализации являются заново воспроизводимыми. По этой причине буддийские лидеры Тибета с самого начала стремились распространять в Стране снегов аутентичный буддизм, проповеданный Буддой Шакьямуни, объясненный в трактатах великих индийских мастеров и воспроизведенный в их духовных достижениях. Для тибетских королей буддизм не был лишь политическим инструментом утверждения своей власти или эффективным рычагом управления народом. Он воспринимался ими самым серьезным образом – как форма мудрости, духовности и мировоззрения, которые могли послужить наиболее надежным фундаментом тибетской цивилизации. Ее строители и рядовые граждане мыслили пространственно-временными и историческими категориями, близкими скорее к неклассическим и постнеклассическим научным теориям, нежели к тем обыденным представлениям о мире, которые, возникнув некогда из материалистического корня, до сих пор продолжают «отравлять» сознание современных людей Запада. В основаниях буддийской цивилизации Тибета лежал особого рода философский и духовный рационализм, который роднит тибетцев с их индийскими духовными предками и продолжает в едином потоке трансмиссии обе классические линии преемственности Дхармы – восходящие к Нагарджуна (и Манджушри) и Асанге (Майтрее).

Проповеданные самим Буддой и систематизированные учеными Наланды, классические критерии аутентичного буддизма («четыре авторитета», «четыре опоры», «четыре фактора»), а также отличительные достоинства махаяны были в полной мере усвоены тибетцами и их учениками. Отнюдь не случайно древняя буддийская традиция *праманы*, теория достоверного восприятия стала служить в Тибете основанием интегрированной системы философии и медитации. Принципиальной значимости вклад в обоснование и экспликацию этой системы был сделан Атишей и его последователями, создавшими школу кадам, а также духовным опытом и исследованиями Чже Цонкапы, среди которых особое значение имеют написанные им три текста Ламрим. Благодаря учению Ламрим тибетцы научились воспринимать все Слово Будды как внутренне непротиворечивую систему наставлений, предназначенных для практики каждого, кто всерьез ставит перед собой цель освобождения и просветления. На основе этой системы тибетцы и их последователи из Бурятии, Калмыкии, Монголии, Тувы в прошлом достигали духовных вершин, например таких, какие воплощены в феномене Нетленного Тела Хамболамы Даши-Доржо Итигэлова. Бурятский буддизм не мог возникнуть без этого чистого источника Дхармы – индо-тибетской традиции, в которой особое место занимают 17 ученых Наланды.

Компаративный анализ тибетской и китайской традиций махаяны в аспекте их исторического становления приводит к заключению, что сомнения в аутентичности китайского буддизма и дальневосточной махаяны, выраженные сравнительно недавно японскими и китайскими буддологами, являющимися одновременно практикующими буддистами, не являются беспочвенными. Феномен, возникший в Китае в процессе адаптации «материнского» буддизма к специфическим условиям Китая и к традиционному китайскому мировоззрению и менталитету, является именно *китайским* явлением, которое, на мой взгляд, в философском отношении и в плане духовной практики и методов работы с сознанием значительно расходится с махаяной, представленной 17 учеными Наланды. Этот феномен в качестве многовековой религиозной традиции Китая является предметом веры и религиозного поклонения миллионов людей и в качестве такового имеет, конечно, право на существование. В смысле социологии религии я даже не ставлю под вопрос, насколько правомерно называть его буддизмом. Но дело выглядит иначе с точки зрения аутентичности буддийской философии и живой практики Дхармы, которая, как известно, очень сильно зависит от правильности философской теории и полноты инструкций для практики. А насколько надежны теоретические воззрения китайских буддистов в смысле точности интерпретации Учения Будды и насколько состоятельны – с точки зрения целей махаяны – практикуемые ими методы? Еще больше вопросов возникает в связи с распространением в современном мире различных искаженных толкований буддизма.

Таким образом, есть ряд причин, по которым ревизия исходных оснований, а также теоретического содержания и духовной составляющей каждой буддийской традиции и в их сравнении друг с другом имеет глубокий смысл. Это необходимо

не только в историко-философской или историко-культурной ретроспективе, но и в практической перспективе, с точки зрения сохранения в нашем мире подлинного Учения Будды, универсальный потенциал которого способен помочь человечеству в поиске решений стоящих перед ним серьезных проблем на пути более глубокого взаимопонимания и диалога носителей разных типов мировоззрений.

Сокращения

Абхисамааяланкара 2010 – Украшение из постижений (I–III главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / публ. текста (факс.), пер. с тибет., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Наука, 2010.

Абхисамааяланкара 2012 – Украшение из постижений (гл. IV): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / публ. текста (факс.), пер. с тибет., предисл., введ., коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Нестор-История, 2012.

Андросов ПШИБТ – Андросов В. П. Первые шаги индийского буддизма в Тибете (VII–VIII века). – <http://www.buddhism.ru/pervyie-shagi-indiyskogo-buddizma-v-tibete-vii-viii-veka>.

Базаров 2012 – Наука и буддизм: мат-лы науч. конф. с участием иностранных ученых (Улан-Удэ – Байкал: 6–8 июля 2012 г.) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии РАН; редкол.: Б. В. Базаров, И. С. Урбанаева, Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ, 2012.

Берзин КСТХМ – Берзин А. Краткое сравнение традиций хинаяны и махаяны. – http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/comparison_buddhist_traditions/theravada_hinayana_mahayana/intro_comparison_hinayana_mahayana.html.

Болсохоева 1989 – Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: историко-библиографический очерк / Академия наук СССР, Сиб. отд-ние, Бурятский институт общественных наук; Н. Д. Болсохоева, Ц. П. Ванчикова, Д. Б. Дашиев и др. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. – С. 8–24.

Бяньвэнь 1963 – Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Ин-та народов Азии / изд., предисл., пер. и коммент. Л. Н. Меньшикова. – М., 1963.

БТКС 1998 – *Bod rgya tshig mdzod chen-mo*. – Beijing: National Publishing House, 1998.

Вималакирти 2005 – Сутра «Поучения Вималакирти» / пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.

Воробьева-Десятовская – Воробьева-Десятовская М. И. Первое печатное издание санскритского буддийского канона из Центральной Азии. – <http://rudocs.exdat.com/docs/index-542716.html?page=7>.

ГРВЛ – Главная редакция восточной литературы.

ДЛС – Далай-лама XIV. Союз старой и новой школ перевода: лекция, прочитанная в Бунесвиле, штат Вирджиния. – <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/theosophy/dalai-per.shtml>.

Дараната 1869 – Буддизм, его догматы, история и литература. – Ч. 3: История буддизма в Индии/ сочинение Даранаты, пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869. – 288 с.

ЖД 1999 – Жизнеописание Дхармасвамины (Чаг-лоцавы Чойжепэла) // Рерих Ю. Тибет и Центральная Азия: статьи, лекции, переводы. – Самара: Агни, 1999. – С. 316–358.

ЕСДЛМ – Его Святейшество Далай-лама об истинности учений махаяны (24 декабря 2012 г., 2-я сессия). – http://savetibet.ru/2012/12/25/dalai_lama.html; <http://board.buddhist.ru/showthread.php?t=21259>.

Лам-рим чен-мо 1: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012.

Лам-рим чен-мо 2: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012.

‘Ланкаватара-сутра’ – ‘*Lankāvatārasūtra*’, ‘Lang-kar gshegs-pa’i mdo’. – P. 775, vol. 29.

‘Лотосовая сутра’ – ‘*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*’; ‘Dam-pa’i chos pad-ma dkar-po’i mdo’ – P. 781, vol. 30.

Лотосовая сутра 1998 – Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисатвы Всеобъемлющая мудрость / пер. с кит. и коммент. А. Н. Игнатович. – М.: Янус-К, 1998.

‘Мадхьямака-хридая-карика’ – Legs-ldan-‘byed (Bhāvaviveka). ‘*Madhyamakahrdayakārikā*’; dbU-ma’i snying-po’i tshig le-ur byas-pa’ – P. 5255, vol. 96.

‘Махамегха-сутра’ – ‘*Mahāmeghasūtra*’; ‘sPrin-chen-po’i mdo’. P898, vol. 35

‘Манджушримула-гантра’ – ‘*Mañjuśrīmūlatantra*’; ‘Jam-dpal-gyi rtsa-ba’i rgyud’. P162, vol. 6

МРЛ: «Молитвенный ритуал ламрима» Третьего Далай-ламы Сонома Гьяцо [электронный ресурс]. – http://fpmt.ru/dalailama3_prayerritual/.

Нагарджуна 2008 – Нагарджуна. Избранные места из разных сутр / пер. с тиб., коммент. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

Нагарджуна 2011 – Нагарджуна. Объяснение бодхичитты. Практика Гухьясамаджи / пер. с тиб. А. Кугявичус. – СПб.: Изд-е А. Терентьева (Нартанг), 2011.

Пабонгга 2008а – Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gnam grol lag bcangs) / Пабонгга Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008а.

Пабонгга 2008б – Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gnam grol lag bcangs) / Пабонгга Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и примеч. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008б.

‘Пламя обоснования’ – Legs-ldan-‘byed (Bhāvaviveka). ‘*Madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā*’; dbU-ma’i snying-po’i ‘grel –pa rtog ge ‘bar-ba’ – P. 5256, vol. 96

РА – ‘*Rajaparīkathāratnavālī*’; ‘rGyal-po-la gnam bya-ba rin-po-che’i phreng-ba’ – P. 5658, vol. 129.

Светлое зеркало 1961 – Тибетская летопись ‘Светлое зеркало царских родословных’. Автор текста: Саджа Соднамджалцан (?) (1312–1375) / пер. с тиб., коммент. Б. И. Кузнецова. – Л.: ЛГУ, 1961.

Сутра сердца 2006 – Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan ‘das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i snying bo]: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. с тиб. и сост. коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; РИО буддийской общины «Зеленая Тара», 2006. – 184 с.

Сэн-жуй 1987 – Комиссарова Т. Г. Три китайских предисловия к «Сутре о Вималакирти» // Письменные памятники Востока. Ежегодник: 1978–1979. – М., 1987. – С. 211–212.

Сэн-чжао 1987 – Комиссарова Т. Г. Три китайских предисловия к «Сутре о Вималакирти» // Письменные памятники Востока. Ежегодник: 1978–1979. – М., 1987. – С. 209–210.

‘Татхагатагарбха-сутра’ – ‘*Tathāgatagarbhasūtra*’; ‘De-bzhin gshegs-pa’i snying-po’i mdo’. P924, vol. 36.

ТПВМ – ‘Трактат о пробуждении веры в махаяну’ (‘*Махаяна шраддхотпада шастра*’).

Чандракирти 2001 – Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер.-сост. Д. Устьянцев. – М.: Шечен, 2001.

Чандракирти 2004 – Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А. М. Донца; под общей ред. В. М. Монтлевича. – СПб.: Евразия, 2004.

- Шихуа 1987** – Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги / пер. с кит., исслед. и примеч. Л. К. Павловской. – М., 1987.
- Хуэй-юань 1993** – Хуэй-юань. Монах не должен оказывать почести императору (пер. с кит. А. С. Мартынова) // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. – СПб., 1993.
- АА** – ‘*Abhisamayālamkāra*’ (mNgon-par rtogs-pa’i rgyan, P5184, vol. 88). Serie Orientale Roma VI / Trans. by E. Conze. – Rome: IS. M. E. O., July, 1954.
- АКВ** – *Abhidharmakośa-bhāṣya* of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. (TSWS, vol. VIII). – Patna, 1967.
- Ālaya** – Tsong-kha-pa. Yid dang kun gzhi’i dka’-ba’i gnas rgya cher ‘grel-ba legs-par bshad-pa’i rgya-mtsho). – Delhi: Lhalungpa, no date.
- Beal 1911** – The Life of Hiuen-Tsiang / trans. from the Chinese of Shaman (monk) Hwui Li by Samuel Beal. – London, 1911; Reprint: Munshiram Manoharlal. – New Delhi, 1973.
- BHBC** – Bibliography “How Buddhism Became Chinese” // Tan, Piya. Chinese challenges to Buddhism. Buddhist interactions with Confucianism and Daoism; and Chinese Mahāyāna. From “How Buddhism Became Chinese”. – 2008. – P. 23–64. – <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/04/40b.2-Chinese-challenges-to-Buddhism.pdf>.
- Bhikkhu Bodhi** – Bhikkhu Bodhi, Ven. *Arahants, Boddhisattvas, and Buddhas*. – <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/arahantsbodhisattvas.html>.
- Candrakīrti 1989** – Candrakīrti. *The Entry into the Middle Way* // Huntington, Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika. – University of Hawai’i Press, 1989; First Indian Edition: Delhi: Motil Banarsidas Publishers, 1992. Reprint: Delhi, 2003, 2007. – P. 145–196.
- Dalai Lama 1988** – H. H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *The Union Of Bliss And Emptiness: A Commentary on the Lama Choepa Guru Yoga Practice* / Traslated by Thupten Jinpa. – New York: Snow Lion Publications, 1988.
- Dalai Lama 1996** – His Holiness the Dalai Lama. *The Abridged Stages of the Path to Enlightenment* // CHÖ YANG. – Norbulingka Institute, 1996. – P. 3–22.
- Dalai Lama 2005** – Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; transl. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Boston: Wisdom Publications, 2005.
- Dg. К** – sDe-dge Black bKa’-‘gyur: репринт тиража, сделанного с печатных форм sDe-dge, в оригинале, редактированного Ситу Чокьи Чунгней, Ченгду, Китай, 1999.
- Dg. T. Beijing**: издание Тэнгьюра, сличенное с дэгеским изданием Тэнгьюра. – Пекин: Krung go’i bod kyi she rig dpe skrun khang, 1995–2005.
- DN**: Digha Nikāya / Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. 1989–1911. Vol. 1–3. (PTS).
- Dunhuang Studies 2012** – Dunhuang Studies: Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research / 敦煌學:第二個百年的研究視角與問題 / Дуньхуановедение: перспективы и проблемы второго столетия исследований / Ed. by I. Popova and Liu Yi. – St. Petersburg: Slavia Publishers, 2012.
- FPMT** – The Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition.
- Grub mtha’ 1962** – Jam-dbyangs-bzhad-pa. Grub-mtha’i nram-bzhad rang-gzhan grub-mtha’ kun dang zab-don mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung-rigs rgya-mtsho skye dgu’i re-ba kun skong. – Musoorie: Dalama, 1962 .
- IBP** – ‘*Indian Buddhist Pandits*’: From “*Jewel Garland of Buddhist History*”/ Trans. by Lobsang N. Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005.
- JABS** – Journal of the International Association of Buddhist Studies.
- Kaba Paltseg 5849** – Kaba Paltseg. *Chos kyī nram grangs kyī brjed byang* // Peking Tenjur, No. 5849.

- Kaba Paltseg 5850** – Kaba Paltseg. *Chos kyi rnam grangs* // Peking Tenjur, No. 5850.
- Khyentse Foundation 2009a** – Translating the Words of the Buddha. Buddhist Literary Heritage Project Conference Proceedings. – <http://84000.co/about/origin/> Last accessed July 20, 2011.
- Khyentse Foundation 2009b** – Aronson P. *Charting the Future of Buddhist Translation* // Buddhadharmā: The Practitioner's quarterly. Fall 2009. – P. 28–35. – <http://khyentsefoundation.org/pdf/Buddhadharma.pdf>.
- bLa-ma'i rnal-'byor 2003** – bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi: Published by Sherig Parkhang, 2003.
- Lam 1993** – Lam gtso rnam gsum // bStod smon phyogs bsgrigs. – Mtsho sdon mi rigs dpe skrun khang, 1993. – P. 113–116.
- Lam-rim chen-mo 2012** – Tsong-kha-pa. Mnyam-med tsong-kha-pa chen-pos mzad-pa'i byang-chub lam-rim che-ba bzhugs-so // Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig. – Glegs-bam dang-po. – Yongzin Lingsan Labrang, 2012. –P. 27–792.
- Lankavatara-sutra** – Lankavatara-sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. – Bern, München, Wien: Scherz Verlag, 1995; O. W. Barth Verlag, 1996.
- bLa-ma mchod-pa 2003** – Zab lam bla-ma mchod-pa'i cho-ga bde stong dyer-med ma bzhugs-so //bla-ma'i rnal 'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs so. – Published by Sherig Parkhang (TCRPC), Delhi. – P. 25–48.
- bLo-sbyong 1995** – Sems-dpa' chen-po dkon-mchog rgyal-mtshan-gyis phyogs-bsgrigs mdzad-pa'i blo-sbyong brgya rtsa dang dkar chag gdung sel zla-ba bcas bzhugs-so. – Tibetan Cultural Printing Press, 1995.
- Loizzo** – Loizzo, J. *Candrakīrti and the Moonflower of Nālandā: Objectivity and Self-correction in the Buddhist Central Philosophy of Language*. Chapter Two: Śrī Nālandā-Mahāvihāra: “Ivory Tower” of India's Golden Ages. – <http://www.nalandascience.org/pdfs/articles/ShriNalanda.pdf>.
- LTWA**: Library of Tibetan Works and Archives.
- MMK 1995** – *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyama-kārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.
- mKhas grub 1992** – *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang* / by José Ignacio Cabezón. – Delhi: Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, 1992.
- MSL 2000** – *Mahāyānasūtrālamkāra* by 'Asanga' / Sanskrit Text and Translated into English By DR. (MRS.) Surekha Vijay Limaye. – First Edition; Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre, 1992; Reprinted: 2000.
- MSL 2004** – *The Universal Vehicle Discourse Literature = Mahāyānasūtrālamkāra* / by Maytreyanātha /Āryāsaṅga; together with its *Commentary (bhāṣya)* by Basubandhu / Translated from Sanskrit, Tibetan and Chinese by L. Jampal... [et al.] editor-in-chief, Robert A. F. Thurman (*Tanjur Translation Initiative; Treasure of Buddhist Sciences* series). – New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2004.
- Nagarjuna 1997** – Nagarjuna. *The Precious Garland: An Epistle to a King* / translated by John Dunne and Sara McClintock. – Wisdom Publications, 1997.
- Nagarjuna 2007** – *Nagarjuna's Precious Garland* / translated by Jeffrey Hopkins. – Snow Lion Publications, 2007.
- Nagarjuna 2010** – Nagarjuna. *Buddhism's Most Important Philosopher / Plain English Translations and Summaries of Nagarjuna's Essential Philosophical Works*; translated from Sanskrit with Commentaries by Richard H. Jones. – New York: Jackson Square Books, 2010.

Namkha Pel 1992 – Nam-kha Pel. *Mind Training Like the Raya of the Sun* by Nam-kha Pel / Translated by Brian Beresford & Edited by Jeremy Russel. – Dharamsala: LTWA, 1992.

Rnam grol lag bcangs 2003 – Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so / Detailed presentation of the lam rim chen mo of Rje Rinpoche; written on the basis of Skyabs-rje Pha-bong-kha-pa Bde-chen-snying-po's lectures. Compiled by the Ven. Khri-byang Rinpoche in 1957. – Published by: Sermey Library, Sera Monastic University. – Second Edition: Classic India Publications, Delhi, 2003.

Rnam grol lag bcangs 2012 – Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche // Byang chub lam gyi rim pa'i khrid yig: glegs bam lnga pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012.

P – *Tibetan Tripitaka*. – Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Foundation, 1956.

Pan grub 2012 – Pan-grub bcu-bdun-gyi gsol-'debs // Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs-bsgrigs bzhugs-so. – Byang chub-lam-rim gsung-chos go-sgrig lhan-tshogs, 2012. – P. 20–26.

Śāntideva 2006 – Śikshā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine / trans. from the Sanskrit by Cecil Bendall and W. H. D. Rouse. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. – Second Edition: 1971; Reprint: 1981, 1990, 1999, 2006.

Śāntideva 2007 – Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбановой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с.

Shes-rab 2012 – Shes-rab snying-po // Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs bsgrigs bzhugs-so. – Published by Organizing committee of His Holiness the Dalai Lama's Lamrim Teachings (Byang-chub lam-rim gsung chos go sgrig lhan-tshogs), 2012. – P. 5–10.

Taranatha 1970 – Tāranātha's History of Buddhism in India / Trans. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. – Simla, 1970.

TEDBT 1997 – Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition) (Nang-don-rig-pa'i min-tshig bod-dbyin-shan-sbyar) /by Tsepa Rigzin. – Dharamsala: LTWA, 1986, 1997.

Toh. – *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons* / Ed. Ui, Suzuki, Kanakura, and Tada. – Sendai, Japan: Tohoku University, 1934.

Tsong Khapa 1973 – Tsong-kha-pa. dbU-ma rtsa-ba'i tshig le'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba'i rnam bshad rigs-pa'i rgya-mtsho. – Sarnath: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1973.

Tsong Khapa 2006 – rJe Tsong Khapa. Ocean of Reasoning. *A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006.

Vimalakīrti 1972 – The Vimalakīrti Nirdeśa-Sūtra / Tr. from the Chinese by Lu K'uan Yu (Ch. Luk). – Berk. – Los Ang., 1972.

Vimalakīrti 1976 – The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture / Trans. by R. A. Thurman. – University Park, 1976.

Wayman 1978 – Calming the Mind and Discerning the Real /Trans. by Alex Wayman. – Columbia University Press. – N. Y., 1978.

Библиография

Словарные издания

Bod rgya tshig mdzod chen-mo (Большой тибето-китайский толковый словарь). – Beijing: National Publishing House, 1998.

Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition) (Nang-don-rig-pa'i min-tshig bod-dbyin-shan-sbyar) / Tsepak Rigzin. – Dharamsala: LTWA, 1997.

Mkhas-dbang dung-dkar blo-bzang-phrin-las mchog-gis mdzod-pa'i bod rig-pa'i tshig-mdzod chen-mo shes-bya rab gsal zhes-bya-ba bzhugs-so (Dungkar Losang Khrinley. Tibetological Great Dictionary). – Beijing: China Tibetology Publishing House (Khrung-go'i bod-rig-pa dpe skrun-khang), 2002.

Источники на тибетском языке

Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs bsgrigs bzhugs-so. – Published by Organizing committee of His Holiness the Dalai Lama's Lamrim Teachings (Byang-chub lam-rim gsung chos go sgrig lhan-tshogs), 2012.

Jam-dbyangs-bzhad-pa. Grub-mtha'i rnam-bzhad rang-gzhan grub-mtha' kun dang zab-don mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung-rigs rgya-mtsho skye dgu'i re-ba kun skong. – Mu-soorie: Dalama, 1962.

Kaba Paltseg. *Chos kyi rnam grangs kyi brjed byang* // Peking Tenjur. – No 5849.

Kaba Paltseg. *Chos kyi rnam grangs* // Peking Tenjur. – No 5850.

Kaba Paltseg. *A Manual of Key Buddhist Terms: A Categorization of Buddhist Terminology with Commentary* / Transl. by Thubten K. Rikey and Andrew Ruskin. – Dharamsala: LTWA, 1992.

bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi: Sherig Parkhang, 2003.

kLu-sgrub (Nāgārjuna). '*Rajaparikathāratnavālī*'; 'rGyal-po-la gtam bya-ba rin-po-che'i phreng-ba'. P5658, vol. 129.

'*Lankāvatārasūtra*'; 'Lang-kar gshegs-pa'i mdo' – P. 775, vol. 29.

Legs-ldan-'byed (Bhāvaviveka). '*Madhyamakahrdayakārikā*'; dbU-ma'i snying-po'i tshig le-ur byas-pa' – P. 5255, vol. 96.

Legs-ldan-'byed (Bhāvaviveka). '*Madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā*'; dbU-ma'i snying-po'i 'grel –pa rtog ge 'bar-ba' – P. 5256, vol. 96.

'*Mahāmeghasūtra*'; 'sPrin-chen-po'i mdo' – P. 898, vol. 35.

'*Mañjushrīmūlatantra*'; 'Jam-dpal-gyi rtsa-ba'i rgyud' – P. 162, vol. 6.

Pan-grub bcu-bdun-gyi gsol-'debs //Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs-bsgrigs bzhugs-so. – Byang chub-lam-rim gsung-chos go-sgrig lhan-tshogs, 2012. – P. 20–26.

Rin chen rnam rgyal, Sgra tshad pa. *Kun mkhyen bus ton gyi bka' bum dkar chag* // Chandra, Lokesh (ed.). *The Collected Works of Bu-ston*. – New Delhi: International Academy of Indian Culture. – 1971. – Vol. 28. – P. 333–342.

Rin chen rnam rgyal, Sgra tshad pa. *Chos rje thams cad mkhyen pa bus ton lo tsā ba'i rnam par thar ba snyim pa'i me tog* // *Bde bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod* / Rdo rje rgyal po. Khrung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, Beijing, 1981. – P. 318–374.

Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so / Detailed presentation of the lam rim chen mo of Rje Rinpoche; written on the basis of Skyabs-rje Pha-bong-kha-pa Bde-chen-snying-po's

lectures. Compiled by the Ven. Khri-byang Rinpoche in 1957. – Published by: Sermei Library, Sera Monastic University; Second Edition: Classic India Publications, Delhi, 2003.

Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche // Byang chub lam gyi rim pa'i khrid yig: glegs bam lnga pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012.

'*Tathāgatagarbhasūtra*'; 'De-bzhin gshegs-pa'i snying-po'i mdo'. P924, vol. 36.

Tsong-kha-pa.Lam gtso rnam gsum // bsTod smon phyogs bsgrigs. – Mtsho sdon mi rigs dpe skrun khang, 1993. – P. 113–116.

Tsong-kha-pa. Mnyam-med tsong-kha-pa chen-pos mzad-pa'i byang-chub lam-rim che-ba bzhugs-so // Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig. – Glegs-bam dang-po. – Yongzin Lingsang Labrang, 2012. – P. 27–792.

Tsong-kha-pa. dbU-ma rtsa-ba'i tshig le'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba'i rnam bshad rigs-pa'i rgya-mtsho. – Sarnath: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1973.

'*Saddharmaṇḍarīkasūtra*'; 'Dam-pa'i chos pad-ma dkar-po'i mdo'. P781, vol. 30.

Shes-rab snying-po // Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkhophyogs bsgrigs bzhugs-so. – Published by Organizing committee of His Holiness the Dalai Lama's Lamrim Teachings (Byang-chub lam-rim gsung chos go sgrig lhan-tshogs), 2012. – P. 5–10.

Sems-dpa' chen-po dkon-mchog rgyal-mtshan-gyis phyogs-bsgrigs mdzad-pa'i blo-sbyong brgya rtsa dang dkar chag gdung sel zla-ba bcas bzhugs-so. – Tibetan Cultural Printing Press, 1995.

Śāntideva. Byang-chub sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa zhes bya ba bzhugs so. – Delhi: Chos spyod Publications, 2006.

sTong thang ldan dkar rub ka' dang bstan bcas 'gyur ro cog gi dkar chag (Peking Tengjur No 5851).

Zab-lam bla-ma mchod-pa'i cho-ga bde stong dbyer-med ma bzhugs-so // bLa-ma'i rnal 'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs so. – Delhi: Sherig Parkhang (TCRPC), 2003. – P. 25–48.

Источники на русском языке

Ашвагхоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя (Гурупаньчашика) / пер. с англ. А. И. Бреславца. – СПб.: Ясный Свет, 1995.

Асанга. Компендиум махаяны (Махаяна сампариграхашастра) // Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб., 2000. – С. 252–267.

Буддизм, его догматы, история и литература. – Ч. 3-я: История буддизма в Индии / Сочинение Даранаты, пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869.

Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. – Изд. 2-е, доп. – СПб.: Евразия, 1999.

Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Ин-та народов Азии) / изд., предисл., пер. и коммент. Л. Н. Меньшикова. – М., 1963.

Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / введ., пер., коммент. Н. Цыремпилова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 312 с.

Гунчен Жамьян Шадба. Золотые четки, кратко разъясняющие некоторые аспекты буддийской логики / пер. с тиб. Б. Б. Дампилона. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2000.

Жизнеописание Дхармасвамины (Чаг-лоцавы Чойжепэла) // Рерих Ю. Тибет и Центральная Азия: статьи, лекции, переводы. – Самара: Агни, 1999. – С. 316–358.

- Камалашила. Стадии медитации. Советы царю / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга, 2011.
- Комиссарова Т. Г. Три китайских предисловия к «Сутре о Вималакирти» // Письменные памятники Востока. Ежегодник: 1978–1979. – М., 1987. – С. 204–217.
- Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008а.
- Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и примеч. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008б.
- Махаянская «Сутра о нирване» (избранные главы) / пер. с коммент. В.Ф. Шведовского; под ред. Т. П. Григорьевой. – М., 2004.
- Минлинг Тэрчен Дорджи. Драгоценная лестница. Ламрим школы нингма. Комментарий досточтимого Гардже Камтрул Ринпоче / пер. с тиб. и ред. Цепак Ригдзин; пер. с англ. Ф. Маликова. – СПб.: Ясный Свет, 1997.
- «Молитвенный ритуал ламрима» Третьего Далай-ламы Сонама Гьяцо. – http://fpmt.ru/dalailama3_prayerritual/.
- Нагарджуна. Избранные места из разных сутр / пер. с тиб., коммент. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.
- Нагарджуна. Объяснение бодхичитты. Практика Гухьясамаджи / пер. с тиб. А. Кугявичус. – СПб.: Изд-е А. Терентьева (Нартанг), 2011.
- Намкха Пел. Лочжонг «Лучи солнца»: тренировка ума, подобная лучам солнца (blo sbyong pu'i ma'i 'od zer bzhugs so) / пер. с тиб., предисл. и коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
- Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен Лонгчен Нингтиг / пер. с англ. Ф. Маликова. – СПб.: Уддияна, 2004.
- Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Да чэн ци синь лунь) / пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. – СПб.: Изд-во Буковского, 1997.
- Пагсам Джонсан: история и хронология Тибета / пер. с тиб., предисл. и коммент. Р. Е. Пубаева. – Новосибирск: Наука, 1991.
- Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / пер. с кит. и коммент. А. Н. Игнатович. – М.: Янус-К, 1998.
- Сутра помоста шестого патриарха / пер. с кит. Н. В. Абаева // Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Изд. 2-е, перераб. и доп. – Новосибирск: Наука, 1989.
- Сутра помоста шестого патриарха / пер. с кит. А. А. Маслова // Маслов А. А. Классические тексты дзэн. – Ростов-н/Д: Феникс, 2004.
- Сутра «Поучения Вималакирти» / пер. с тиб., предисл. и коммент. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.
- Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying bo]: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинля / пер. с тиб. и сост. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; РИО буддийской общины «Зеленая Тара», 2006.
- Сыма Цянь. Избранное / пер. с кит. – М., 1956.
- Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. 1–2. – М., 1972–1975.
- Сэн-чжао. Трактаты / пер. К. Ю. Солонина // Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. – СПб., 1993.

Сюань-цзан. Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи). – М.: Восточная литература, 2012.

Тибетская летопись 'Светлое зеркало царских родословных'. Автор текста: Саджа Соднамджалцан (?) (1312–1375) / пер. с тиб., коммент. Б. И. Кузнецова. – Л.: ЛГУ, 1961.

Украшение из постижений (гл. I–III): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / публ. текста (факс.), пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Наука, 2010.

Украшение из постижений. гл. 4: Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / публ. текста (факс.), пер. с тиб., предисл., введ., коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Нестор-История, 2012.

Цонкапа. Три основных аспекта пути (Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so) // Геше Джампа Тинлей. Три основы пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы 'Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so' / сост. и отв. ред. И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ, 2008. – С. 4–6.

Цонкапа. Большое руководство к этапам пути мантры (Нагрим Ченмо). Т. I / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общей ред. А. Терентьева. – СПб.: Издание А. Терентьева, 2011.

Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012.

Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер.-сост. Д. Устьянцев. – М.: Шечен, 2001.

Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А. М. Донца; под общей ред. В. М. Монтлевича. – СПб.: Евразия, 2004.

Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара) / пер. с англ. Ю. Жиронкиной. – СПб., 1999.

Śāntideva. *Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв* (Byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с.

Шантидева. Собрание практик (Шикшасамуччая) / пер. с тиб. А. Кугявичуса. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2013.

Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги / пер. с кит., исслед. и примеч. Л. К. Павловской. – М., 1987.

Шоннупэл, Гой-лоцава. Синяя летопись. Deb-ther sNgon-ro. История буддизма в Тибете, VI–XV вв. / пер. с тиб. Ю. Н. Рериха; пер. с англ. О. В. Альбедия, О. Ю. Харьковской. – СПб.: Евразия, 2001.

Хуэй-юань. Монах не должен оказывать почести императору / пер. с кит. А. С. Мартынова // Буддизм в переводах: альманах. Вып. 2. – СПб., 1993.

Источники на западных языках

A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons / Ed. Ui, Suzuki, Kanakura, and Tada. – Sendai, Japan: Tohoku University, 1934.

Beal, Samuel (1884). *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World, by Hiuen Tsiang*. 2 vols. / trans. by Samuel Beal. London. 1884. Reprint: Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1969.

Calming the Mind and Discerning the Real / Trans. by Alex Wayman. – Columbia University Press. – N. Y., 1978.

Chandra, Lokesh (ed.). *The Collected Works of Bu-ston* 26v. (Śatapi aka Series 64). – New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1971.

Candrakīrti. The Entry into the Middle Way // Huntington, Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – University of Hawai'i Press, 1989; First Indian Edition: Delhi: Motilal Banarsiddas Publishers, 1992; Reprint: Delhi, 2003, 2007. – P. 145–196.

Digha Nikāya / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1–3. – 1989–1911 (PTS).

Gampopa, Dschetsün. *Der kostbare Schmuck der Befreiung* / Übers. Ins Dt: Sönam Lhündrub. – Berlin: Theseus Verlag, 1996.

Indian Buddhist Pandits: From “Jewel Garland of Buddhist History” / trans. by Lobsang N. Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005.

rJe Tsong Khapa. Ocean of Reasoning. *A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / trans. by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006.

mKhas grub. *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang* by José Ignacio Cabezón. – Delhi: Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, 1992.

Lankavatara-sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. – Bern, München, Wieb: Scherz Verlag, 1995; O. W. Barth Verlag, 1996.

Mahāyānasūtrālamkāra by ‘Asanga’ / Sanskrit Text and Translated into English by DR. (MRS.) Surekha Vijay Limaye. – First Edition; Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre, 1992; Reprint: 2000.

Mind Training Like the Raya of the Sun by Nam-kha Pel / trans. by Brian Beresford & Edited by Jeremy Russel. – Dharamsala: LTWA, 1992.

Nagarjuna. *The Precious Garland: An Epistle to a King* / trans. by John Dunne and Sara McClintock. – Wisdom Publications, 1997.

Nagarjuna. *Nagarjuna’s Precious Garland* / trans. by Jeffrey Hopkins. – Snow Lion Publications, 2007.

Nagarjuna. Buddhism’s Most Important Philosopher / Plain English Translations and Summaries of Nagarjuna’s Essential Philosophical Works; trans. from Sanskrit with Commentaries by Richard H. Jones. – New York: Jackson Square Books, 2010.

Nagarjuna’s Precious Garland / trans. by Jeffrey Hopkins. – Snow Lion Publications, 2007.

Nam-kha Pel. *Mind Training Like the Raya of the Sun* / trans. by Brian Beresford & Edited by Jeremy Russel. Dharamsala: LTWA, 1992.

Obermiller E. *Analysis of the Abhisamayālamkāra* (Fasc. 1). Calcuta Oriental Series, No. 27. – London: LUZAS & CO., 1933. – http://www.lirs.ru/lib/obermiller/Analysis_of_the_Abhisamayalamkara,Obermiller,1933-1936,300dpi.pdf.

Obermiller E. *Analysis of the Abhisamayālamkāra* (Fasc. 2). Calcuta Oriental Series, No. 27. – London: LUZAS & CO., 1936. – http://www.lirs.ru/lib/obermiller/Analysis_of_the_Abhisamayalamkara,Obermiller,1933-1936,300dpi.pdf.

Obermiller E. *Analysis of the Abhisamayālamkāra* (Fasc. 3). Calcuta Oriental Series, No. 27. – London: LUZAS & CO., 1943. – http://www.lirs.ru/lib/obermiller/Analysis_of_the_Abhisamayalamkara,Obermiller,1933-1936,300dpi.pdf.

Śāntideva. *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra): Poesie und Lehre des MahāyānaBuddhismus = (Bodhicaryāvatāra)* / Aus dem Sanskrit übers. von Ernst Steinkellner. – 3. Aufl. – München: Diederich, 1997.

Śāntideva. Śikshā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine / trans. from the Sanskrit by Cecil Bendall and W. H. D. Rouse. – Delhi: Motial Banarsidass Publishers. – First Edition: London, 1922; Second Edition: 1971; Reprint: 1981, 1990, 1999, 2006.

Tāranātha’s *History of Buddhism in India* / trans. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chatopadhyaya. – Simla, 1970.

The Easy Path to Travel to Omniscience: A Practical Exposition of the Stages of the Path // The Pearl Garland: An Anthology of Lamrim / trans. from the Tibetan under Venerable Dagpo Rinpoche’s guidance by Rosemary Patton. – Editions Guepele (France), 2012.

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā / trans. and comment. by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995. – P. 372.

The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture / trans. by R. A. Thurman. – University Park, 1976.

The Precious Garland: An Epistle to a King / trans. by John Dunne and Sara McClintock. – Wisdom Publications, 1997.

The Universal Vehicle Discourse Literature = Mahāyānasūtrālamkāra / by Mañjuśrī / Āryāśāṅga; together with its *Commentary (bhāṣya)* by Basubandhu / trans. from Sanskrit, Tibetan and Chinese by L. Jampal... [et al.] editor-in-chief, Robert A.F. Thurman (*Tanjur Translation Initiative; Treasure of Buddhist Sciences series*). – New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2004.

The Vimalakīrti Nirdeśa-Sūtra / trans. from the Chinese by Lu K'uan Yu (Ch. Luk). – Berk.-Los Ang., 1972.

Литература на русском языке

Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1983.

Алексеев В. М. Глава из истории китайского буддизма // Изв. АН СССР, ОЛЯ. – 1947. – Т. 6, вып. 5.

Алимов И. А., Ермаков М. Е., Мартынов А. С. Срединное государство: Введение в традиционную культуру Китая. – М., 1998.

Анашина М. В. Учение школы саньлунь: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2005.

Андросов В. П. Первые шаги индийского буддизма в Тибете (VII–VIII вв.). – <http://www.buddhism.ru/pervyie-shagi-indiyskogo-buddizma-v-tibete-vii-viii-veka/>.

Андросов В. П. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с толкованиями (Буддийская классика Древней Индии). – <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/11311/ogl.shtml>.

Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература РАН, 2001.

Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: Восточная литература РАН, 2001.

Андросов В. П. Буддийская классика Древней Индии. – М.: Открытый мир, 2008.

Базаров А. А. Буддийская школьная философия Центральной Азии: синкретизм логико-эпистемологической теории праманавады и практики нормативного опровержения прасанги: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – СПб., 2004.

Балданжапов П. Б. Altan Tobči. Монгольская летопись XVIII в. – Улан-Удэ, 1970.

Берзин А. Историческое взаимодействие буддийской и исламской культур до возникновения Монгольской империи. – http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/e-books/unpublished_manuscripts/historical_interaction/pt3/history_cultures_20.html. – 2006a.

Берзин А. Жизнеописание Нагарджуны. – http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/approaching_buddhism/teachers/lineage_masters/biography_nagarjuna.html. – 2006b.

Берзин А. Краткое сравнение традиций хинаяны и махаяны. – http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/comparison_buddhist_traditions/theravada_hinayana_mahayana/intro_comparison_hinayana_mahayana.html.

Берзин А. Краткая история буддизма в Индии до вторжений в XIII веке. – http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/history_buddhism/buddhism_india/history_buddhism_india_before.html. – 2007.

Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа. – М., 1962.

Болсохоева Н. Д. Ганчжур Сиккимского издания // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники / отв. ред. К. М. Герасимова. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. – С. 108–119.

- Буров В. Г. Китай и китайцы глазами российского ученого. – М.: ИФ РАН, 2000.
- Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. – СПб., 1873.
- Васильев В. П. Даосизм // Цивилизации. Все о Китае. Т. 2. – М., 2002.
- Васильев Л. С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности // Дао и даосизм в Китае. – М., 1982.
- Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли. Формирование основ мировоззрения и менталитета. – М.: Наука, 1989.
- Ветлужская Л. Л. Тибет в период распространения буддизма: взаимодействие с Китаем // Вестник БГУ. Сер. Востоковедение. – 2006. – Вып. 2. – С. 83–87.
- Воробьева-Десятковская М. И. Первое печатное издание санскритского буддийского канона из Центральной Азии // Рериховские чтения: мат-лы конф. – Новосибирск, 1980. – <http://rudocs.exdat.com/docs/index-542716.html?page=7>.
- Востриков А. И. Тибетская историческая литература (Bibliotheca Buddhica XXXII). – М.: Изд-во восточной литературы, 1962.
- Введение в изучение Ганчжура и Данчжуа: Историко-библиографический очерк / Академия наук СССР, Сиб. отд-ние, Бурятский институт общественных наук; Н. Д. Болсохоева, Ц. П. Ванчикова, Д. Б. Дашиев и др. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. – С. 8–24.
- Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск: Наука, 1983.
- Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука, 1989. – 320 с.
- Гумилев Л. Н. Древний Тибет. – М.: Ди-дик, 1996.
- Гумилев Л. Н., Кузнецов Б. И. Бон (древняя тибетская религия) // Доклады ВГО. Вып. 15: Этнография. – Л., 1970.
- Дагданов Г. Б. Школа фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. – Новосибирск, 1986. – http://lib.uni-dubna.ru/search/files/rel_ist_dagdanov/rel_ist_dagdanov.pdf.
- Далай-лама XIV. Союз старой и новой школ перевода: лекция, прочитанная в Бунесвиле, штат Вирджиния. – <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/theosophy/dalaiper.shtml>.
- Далай-лама. Мир тибетского буддизма: обзор его философии и практики / Аннот. пер. с тиб. на англ. геше Тептен Чжинпа; пер. с англ. Б. Лаврентьева (ч. 1), М. Кожевниковой (ч. 2) и А. Терентьева (ч. 3 и прим.); под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1996.
- Демидова М. И. Дуньхуанские рукописи конца IV–70-х гг. VI в. как памятники книжной культуры Китая. – http://www.rba.ru/content/activities/section/12/mag/mag05/1.php?papka=12&id_sec=11.
- Де Фиссер М. В. Дракон в Китае и Японии. – Амстердам, 1913.
- Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004.
- Донец А. М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
- Дьяконова К. В. Буддийские памятники Дуньхуана // Труды Отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа. Т. 4. – Л., 1947.
- Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб., 1994.
- Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. – М.: Центрполиграф, 2003.
- Его Святейшество Далай-лама. Великий Учитель Харибхадра // Тензин Гьяцо, Его Святейшество Далай-лама XIV. Светоч трех вер / пер. с тиб. и транслит. Б. Л. Митруева. – Элиста: Центральный Хурул, 2006.
- Его Святейшество Далай-лама об истинности учений махаяны (24 декабря 2012 г. 2-я сессия). – http://savetibet.ru/2012/12/25/dalai_lama.html.

- Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма (по материалам коротких рассказов IV–VI вв.). – СПб.: Андреев и сыновья, 1994.
- Жэнь Лань Синь. Памятники пещерно-храмового ансамбля Дуньхуань в контексте буддийского искусства (на материале коллекции Государственного Эрмитажа): дис. ... канд. искусствоведения. – ГОУ ВПО «Российский государственный педагогический университет». – СПб., 2007. – <http://www.dslib.net/teoria-kultury/pamjatniki-pewerno-hramovogo-ansamblja-dunhuan-v-kontekste-buddijskogo-iskusstva.html>.
- Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука: ГРВЛ, 1977.
- Китай и соседи в древности и средневековье / под ред. С. Л. Тихвинского, Л. С. Переломова. – М.: Наука, 1970.
- Кляйн А. Знание и Освобождение. Тибетская буддийская эпистемология, обосновывающая трансформацию религиозного переживания. – М.: Шечен, 2009.
- Кобзев А. И. Сюань-сюэ // Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 1: Философия / ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Восточная литература, 2006. – С. 405–407.
- Кобзев А. И. Лао-цзы и Будда – «совпадение двух в одном» или «раздвоение единого»? // XXXIX НК «Общество и государство в Китае». – М., 2009. – С. 221–225.
- Комиссарова Т. Г. О трех китайских переводах Вималакирти нирдеша-сутры // П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (К 100-летию со дня смерти): мат-лы конф. Ч. 3. – М., 1979. – С. 32–39.
- Комиссарова Т. Г. Три китайских предисловия к «Сутре о Вималакирти» // Письменные памятники Востока. Ежегодник: 1978–1979. – М., 1987. – С. 204–217.
- Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / пер. с англ. И. Беляева; под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003.
- Кочетов А. Н. Ламаизм. – М.: Наука, 1973.
- Крапивина Р. Н. Ум и знание: Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / автор-сост., пер. с тиб. Р. Н. Крапивина. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.
- Кудрявцев М. К. Буддийский университет в Наланде (5–8 вв.) // Страны и народы Востока. Вып. 14. – М., 1972. – <http://www.lungta.ru/nalanda.htm>.
- Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет: История религии бон. – СПб.: Евразия, 1998.
- Кычанов Е. И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан – Сун (7–13 вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М., 1987.
- Кычанов Е. И., Мельниченко Б. И. История Тибета с древнейших времен до наших дней. – М.: Восточная литература РАН, 2005.
- Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов: очерк истории Тибета и его культуры. (Сер. «Культура народов Востока»). – М.: Наука (ГРВЛ), 1975.
- Ленков П. Д. Философия сознания в Китае: Буддийская школа фасян (вэйши). – СПб.: СПбГУ, 2006.
- Ленков П. Д. Периодизация истории буддизма в Китае. – <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/31298/08-Lenkov.pdf?sequence=1>.
- Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
- Лукаевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / пер. с англ. Н. И. Стяжкина, А. Л. Субботина; общ. ред. и вступ. статья проф. П. С. Попова. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.
- Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия: учеб. пос. – М.: ИФРАН, 2003.
- Лысенко В. Г. Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и Вритти (комментарий) / предисл. и пер. с санскр. В. Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 138–145.

Лысенко В. Г. Дигнага о восприятии (перевод фрагмента из «Прамана-самуччая-вритти»). Предисловие к публикации. Приложение: Дигнага «Комментарий к «Компендиуму инструментов достоверного познания» / «Прамана-самуччая-вритти» / (состав., пер. с санскр. и коммент. В. Г. Лысенко) // Историко-философский ежегодник. – 2008. – М.: Наука. – С. 256–282.

Лэрд Т. История Тибета. Беседы с Далай-ламой / пер. с англ. В. Г. Яковлева. – М.: АСТ; Астрель, 2010.

Маланова Т. М. Тибетский канон Ганчжур и Данчжур как движущаяся система текстов // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. – Новосибирск, 1989. – С. 251–259.

Малявин В. В. Буддизм и китайская традиция (к проблеме формирования идеологического синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М., 1988.

«Молитвенный ритуал ламрима» Третьего Далай-ламы Сонама Гьяцо [Электронный ресурс]. – http://fpmt.ru/dalailama3_prayeritual/.

Мартьянов А. С. Буддизм и конфуцианцы. Су Дун-по (1036–1101) и Чжу Си (1130–1200) // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в Средние века. – М.: Наука, 1982. – С. 206–316.

Маслов А. А. Этапы становления чань // Классические тексты дзэн. – Ростов-н/Д.: Феникс, 2004.

Маслов А. А. Классические тексты дзэн. – Ростов-н/Д.: Феникс, 2004.

Монтлевич В. М. Будон Ринчендуб // Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. – СПб.: Евразия, 1999. – С. 14–18.

Мюллер М. Шесть систем индийской философии. – М., 1900.

Намдакова О. Д. Буддийские сутры о дхьяне // Традиции абхидхармы, праджняпарамиты, тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей. – Улан-Удэ: Изд-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2008. – С. 81–94.

Наука и буддизм: мат-лы науч. конф. с участием иностранных ученых (Улан-Удэ – Байкал, 6–8 июля 2012 г.) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; редкол.: Б. В. Базаров, Л. Е. Янгутов, И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ, 2012.

Островская-мл. Е. А. Тибето-буддийский социально-политический проект: история и современность. – М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2002.

Очерк истории изучения буддизма в России и за рубежом; Критический буддизм: академическая буддология как фактор эволюции буддизма на рубеже третьего тысячелетия // Шестая буддолог. конф.: тезисы / сост. С. Э. Коротков, Е. А. Торчинов. – СПб., 1999. – С. 54–56.

Попов В. Санскрит Праkrit Пайшас. – <http://www.proza.ru/2007/07/17-414>.

Прушенова Г. А. Трактат Моу Цзы «Лихолунь» о биографических сведениях Будды // Вестник БГУ. – 2010. – № 8. – С. 225–228.

Пубаев Р. Е. «Пагсам-Чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII века. – Новосибирск, 1981.

Радхакришнан С. Индийская философия. – М.: Иностранная литература, 1956.

Рао Р. Тантрические традиции Тибета // Тантра. Мантра. Янтра. – М.: Беловодье, 2002.

Рейнолдс Джон. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. – М.: Цасум Линг; Ин-т общегуманитарных исслед., 1999.

Рейнолдс Джон. Институт по изучению религии бон // Гаруда. Вып. 2. – М., 1992.

Рерих Ю. Н. Избранные труды / АН СССР, Ин-т народов Азии. – М.: Наука, 1967.

Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия: статьи, лекции, переводы. – Самара: Агни, 1999.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разд. I: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; разд. II: Индрианирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – С. 11–113.

- Рутенбург В. И. Университеты итальянских коммун // Городская культура Средневековья и начало нового времени: сб. ст. под ред. В. И. Рутенбурга. – Л.: Наука, 1986.
- Хабдаева А. К. Становление абхидхармических традиций в Центральной и Восточной Азии в отечественной историографии // Традиции абхидхармы, праджняпарамиты, тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей. – Улан-Удэ, 2008. – С. 68–81.
- Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. В 3 ч. – СПб.: Наука, 2002, 2004, 2005.
- Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма Махаяны. – СПб.: Наука, 2002.
- Судзуки Д. Т. Антология дзэн-буддийских текстов. – СПб.: Наука, 2005.
- Тартанг Тулку. Время, пространство и знание. Новое видение реальности. – М.: Центр духовной культуры «Единство», 1994.
- Тензин Гьяцо. Сутра сердца: учение о праджняпарамите. – Элиста: Океан мудрости, 2008.
- Тензин Гьяцо. Его Святейшество Далай-лама XIV. Светоч трех вер / пер. с тиб. и транслит. Б. Л. Митруева. – Элиста: Центральный Хурул, 2006.
- Тибетская летопись ‘Светлое зеркало царских родословных’ / автор текста Саджа Соднамджалцан (?) (1312–1375) / пер. с тиб., коммент. Б. И. Кузнецова. – Л.: ЛГУ, 1961.
- Тинлей Геше Джампа. Ум и пустота. – М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы, 1999.
- Тинлей Геше Джампа. Лоджонг. – Екатеринбург, 2008.
- Тинлей Геше Джампа. Буддийская логика. Комментарий к трактату Дхармакирти ‘Прама-наварттика’ / под ред. И. С. Урбанаевой (отв. ред.) и А. Ю. Коноваловой. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2011.
- Тинлей Геше Джампа. Четыре благородные истины. – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2012.
- Тинлей Геше Джампа. Воззрения четырех буддийских философских школ. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013.
- Тинлей Геше Джампа. Шаматха и махамудра. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013.
- Тинлэй Геше Джампа. Бодхичитта и шесть парамит. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000.
- Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: СПб. философ. общество, 2000. – 304 с.
- Торчинов Е. А. Единство и многообразие религиозно-философской традиции буддизма Махаяны // Вестник СПб. ун-та. – 1997. – Сер. 6. Вып. 4 (27). – С. 45–51.
- Торчинов Е. А. Буддизм в Китае и на Дальнем Востоке. – http://buddhism.org.ru/buddhism_09.html.
- Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
- Торчинов Е. А. Переводы текстов китайского буддизма. – <http://www.turyatita.narod.ru>.
- Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.
- Урбанаева И. С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995.
- Урбанаева И. С. Дхарамсала и мир тибетской эмиграции. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.
- Урбанаева И. С., Петонова Д. О. «Sino-Tibetan Buddhist Studies»: идеологический контекст современного Китая и формирование нового направления в мировой буддологии // Вестник БГУ. Сер. Востоковедение. Вып. 8. – 2010. – С. 42–47.
- Урбанаева И. С. Трансформация парадигмы тибетологии и буддологии // Вестник Читинского гос. ун-та. – 2011. – № 7 (74). – С. 8–13.
- Урбанаева И. С. Философия и медитация в тибетском буддизме (в традиции Дже Цонкапы) // Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию. – М.: Алмазный путь, 2012. – С. 566–587.

- Урбанаева И. С. Буддийский вектор цивилизационного пограничья // Пограничье культур – Культуры пограничья. – DEBATY ARTES LIBERALES, Т. VI. – Варшава, 2012а. – С. 122–152.
- Урбанаева И. С. Наука и буддизм: история встречи, компаративистика и перспективы взаимодействия // Наука и буддизм: мат-лы науч. конф. с участием иностр. ученых (Улан-Удэ – Байкал, 6–8 июля 2012 г.) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ: БГУ, 2012б. – С. 86–123.
- Урбанаева И. С., Петонова Д. О. «Великие дебаты в Самье» и вклад Атиши и Цонкапы в утверждение индо-тибетской традиции Ламрим как основы буддийской цивилизации Тибета // Вестник БНЦ СО РАН. – 2013а. – № 1(9). – С. 136–150.
- Урбанаева И. С. Буддизм в сравнительном контексте: что такое аутентичный буддизм? // Вестник БНЦ СО РАН. – 2013б. – № 3(11). – С. 78–87.
- Хабдаева А. К. Концепция абхидхармы в китайско-буддийской культурной традиции: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2001.
- Хабдаева А. К. Становление абхидхармических традиций в Центральной и Восточной Азии в отечественной историографии // Традиции абхидхармы, праджняпарамиты, тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2008. – С. 68–81.
- Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. В 2 т. Т. I–II. – Новосибирск: Наука, 1981.
- Цыремпилов Н. В. Введение // Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дордже, могущественного ученого и сиддха, называющегося «Брод, ведущий к удивительно благому делу» / пер. с тиб. Н. В. Цыремпилова. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – С. 6–8.
- Цыремпилов Н. В. Биография Чжамьян-Шадбы I «Причал к удивительно благому делу» как источник по истории Центральной Азии XVII – начала XVIII в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 2001.
- Чанкова И. В. Кумараджива и его ученики в культуре средневекового Китая: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Чита, 2007.
- Чебунина А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009.
- Шакабпа В. Д. Тибет: политическая история. – СПб.: Нартанг, 2003.
- Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара) / пер. с англ. Ю. Жиронкиной. – СПб., 1999.
- Шведовский Ф. В. «Сутра о нирване»: Толкование японского буддийского мастера Нитирэна: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 2004. – <http://buddas.narod.ru/maha.html>.
- Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I: Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. – СПб.: Аста-пресс LTD, 1995.
- Янгутов Л. Е. Философское учение школы Хуаянь. – Новосибирск: Наука, 1982.
- Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука, 1995.
- Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007.
- Янгутов Л. Е., Хабдаева А. К. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010.
- Янгутов Л. Е. Трактат «Лихолунь» как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма стран Центральной Азии: сб. ст. – Новосибирск, 1986. – 234 с.
- Янгутов Л. Е. О школах средневекового китайского буддизма // Вестник БГУ. – 2011. – № 8. – С. 19–28.

Литература на иностранных языках

- Adam Martin T. *Two concepts of Meditation and Three Kinds of Wisdom in Kamalaśīla's Bhāvānākramas: A Problem of Translation* // *Buddhist Studies Review*. – 23(1). – 2006. – P. 71–92.
- Adamek Wendy L. *The Mystique of transmission: On an early chan history and its contexts*. – New York: Columbia University Press, 2007. – P. 578.
- Anālayo. *The Genesis of the Boddhisattva Ideal*. – Hamburg University Press, 2010.
- Aronson P. *Charting the Future of Buddhist Translation* // *Buddhadharma: The Practitioner's quarterly*. Fall 2009. – P. 28–35. – <http://khyentsefoundation.org/pdf/Buddhadharma.pdf>.
- Badaraev B.-D. *Note on a list of the various Editions of the Kanjur* // *Acta Orientalia Hungarica*. – 1968. – T. XXI, fasc. 3. – P. 345–346.
- Barnes Nancy J. *Rituals, Religious Communities, and Buddhist Sutras in India and China* // John R. McRae and Jan Natierr (eds.). “Buddhism Across Boundaries”, *Sino-Platonic Papers*, 222 (March, 2012). – P. 212–225.
- Baumer Christopher. *Bon: Tibet's Ancient Religion*. – Ilford, Wisdom, 2002.
- Bechert H. and Gombrich R. (eds). *The World of Buddhism*. – London: Thames & Hudson, 1984.
- Bechert Heinz (ed.). *Die Datierung des Historischen Buddha*. Vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Bechert Heinz (ed.). *Die Datierung des Historischen Buddha*. Vol. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Bechert Heinz (ed.). *Die Datierung des Historischen Buddha*. Vol. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Beckwith C. I. *The Tibetan Empire in Central Asia*. – Princeton, 1987.
- Bernstein Richard. *Ultimate Journey: Retracing the Path of an Ancient Buddhist Monk Who Crossed Asia in Search of Enlightenment*: Alfred A. Knopf, 2001.
- Berzin A. *The Qualities of a Buddha's Omniscient Deep Awareness*: Revised excerpt from Dhargye, Geshe Ngawang // Berzin A. (ed.). “An Anthology of Well-Spoken Advice”, vol. 1. – Dharamsala: LTWA, 1982.
- Bhikkhu Bodhi Ven. *Arahants, Boddhisattvas, and Buddhas*. – <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/bodhi/arahantsboddhisattvas.html>.
- Bjerken Zeff. *Exorcising the Illusion of Bon “Shamans”: A Critical Genealogy of Shamanism in Tibetan Religions*. – College Charlestone, USA. – http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/ret/pdf/ret_06_01.pdf.
- Bibliography “How Buddhism Became Chinese”. – <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2010/02/40b.8-Biblio.pdf>.
- Blumental James. *The Seventeen Pandits of Nalanda Monastery* // FPMT Mandala. – July-September 2012. – <http://www.mandalamagazine.org/archives/mandala-for-2012/july/the-seventeen-pandits-of-nalanda-monastery/>.
- Boucher D. On *Hu* and *Fan* Again: the Transmission of “Barbarian” Manuscripts to China // *Journal of International Association of Buddhist Studies*. – 2000. – Vol. 23. – No. 1. – P. 7–28.
- Bryant B. *The Wheel of Time Sand Mandala*. – Snow Lion Publications, 1995.
- Brewster E. *Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizang's Mādhyamika Thought*. – National Chengchi University, 2007. – <http://nccur.lib.nccu.edu.tw/retrieve/79353/601401.pdf>.
- Broughton, Jeffrey. *Early Ch'an Schools in Tibet* // *Studies in Ch'an and Hua-yan*, edited by Robert M. Gimello and Peter N. Gregory. – The Kuroda Institute: Studies in East Asian Buddhism. No. 1. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983.
- Brown Brian Edward. *The Buddha Nature. A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijnana* – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991, 1994, 2010.
- Bumbacher Stephan Peter. *A Buddhist Sūtra's Transformation into a Daoist Text* // *Asiatische Studien Etudes Asiatiques* 60.4, 2006.

- Bumbacher Stephan Peter. *Early Buddhism in China: Daoist reactions* // A. Heirman and S. P. Bumbacher (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston, 2007. – P. 203–246.
- Buswell Robert E., Jr. *Chinese Buddhist Apocrypha*. – University of Hawai'i Press, 1990.
- Callahan Elizabeth. "Introduction" // Jamgön Kontrul Lodrö Tayé. *The Treasure of Knowledge*. Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy: A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles / Kalu Rinpoché Translation Group under the direction of Venerable Bokar Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Elizabeth M. Gallahan. – Snow Lion Publications: Ithaca, New York; Boulder, Colorado, 2007. – P. 9–55.
- Calming the Mind and Discerning the Real* /Trans. by Alex Wayman. – Columbia University Press. – N. Y., 1978.
- Chan A. "Neo-Daoism" // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First Published 2009. – <http://plato.stanford.edu/entries/neo-daoism/>.
- Chan Wing-tsit. "Transformation of Buddhism in China" // *Philosophy East and West* 7, 3–4 Oct. 1957 – Jan. 1958. – P. 107–116.
- Chatalian G. "A Study of R.H. Robinson's *Early Mādhyamika in India and China*" // *Journal of Indian Philosophy*. – April 1972. – Vol. 1. – Is. 4. – P. 311–340.
- Chatterjee Ashok Kumar. *The Yogacara Idealism*. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Chen Kenneth K.S. *Buddhism in China: Historical Survey*. – Princeton: Princeton University Press, 1964, 1973.
- Cheng Hsueh-li. "Nāgārjuna, Kant and Wittgenstein: The San-lun Mādhyamika Exposition of Emptiness" // *Religious Studies*. – March, 1981. – No. 17– P. 67–85.
- Cheng Hsueh-li. "The Roots of Zen Buddhism" // *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 8(1981). – P. 451–478.
- Cheng Hsueh-li. *Empty logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD, 1991.
- Cheng Hsueh-li. "Chinese Philosophy: Buddhism" // *Encyclopedia of Philosophy*. – 2006. – <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3446800351/chinese-philosophy-buddhism.html>.
- Collins Steven. "Notes on Some Oral Aspects of Pali Literature" // *Indo-Iranian Journal* 35 (1992). – P. 121–35.
- Coseru C. "Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition" // *Buddhist Philosophy*. – New York: Oxford University Press, 2012.
- Cox C. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. – Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995.
- Eastman Kenneth M. "Mahāyoga Texts at Tun-huang" // *Bulletin of Institute of Buddhist Cultural Studies* (Ryukoku University) 22. – Ryukoku University Press, 1983. – P. 42–60.
- Eichhorn W. *Die Religionen Chinas . Die Religionen der Menschheit*. Bd. 21. – Stuttgart u. a., 1973.
- Eimer H. "Some Results of Resent Kanjur Research" // *Archiv für Zentralasiatischen Geschichtsforschung*, Herausgegeben von Prof. Dr. Dieter Schuh und Prof. Dr. Michael Weiers. Heft 1 – 6, 1983. – Heft 1.
- Eimer H. & Germano D. & Blezer H. W. A. (eds.). *The Many Canons of Tibetan Buddhism*. – Leiden: Brill, 2002.
- Eimer H. *Ein Jahrzehnt Studien zur Überlieferung des tibetischen Kanjur. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*. Vol. 28. – Vienna: Arbeitskreis für tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1992.
- Ermakov Dmitry. *Boand Bön: Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha*. – Kathmandu: Vajra Publications, 2008.
- Essence of the Heart Sutra: the Dalai Lama's heart of wisdom teachings* / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama: trans. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Wisdom Publications, 2005.

- Flichtner W. "Tibetan Dunhuan Treatise on Simultaneous Enlightenment: The Dmyigs Su Myed pa Tshul Geig Pa'i Gzhung" // *Acta Orientalia* 46. – 1985. – P. 47–77.
- Fagan G. "Buddhism in Postsoviet Russia: Revival or Degeneration?" // *Religion, State & Society*. – Keston Institute. – March 2001. – Vol. 29. – № 1. – P. 9–21.
- Faure Bernard. *Chan Insights and Oversights: an epistemological critique of the Chan tradition*. – Princeton University Press, 1993.
- Forte A. *The Hostage An Shigao and his Offspring, An Iranian Family in China*. – Kyōto: Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi sull' Asia Orientale, 1995.
- Franco E. "Once Again on Dharmakīrti's Deviation from Dignāga on *Pratyakṣābhāsa*" // *Journal of Indian Philosophy*. – 1986. – 14. – P. 79–97.
- Frauwallner E. *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Serie Orientale Roma, 8. – Rome, 1956.
- Frauwallner E. "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung" // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens*. – 1959. – 3. – S. 83–164.
- Frauwallner E. "Die Entstehung der buddhistischen Systeme" // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philosophisch-historische Klasse Jg. Göttingen. – 1971. – 6. – S. 115–27.
- Franco E. and Krasser H. et al. "Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis" // Proceedings of the 4th International Dharmakīrti Conference. – Wien, 2011.
- Franco E. "Was the Buddha a Buddha? (Rezensionsaufsatz zu: T. Vetter, Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis *Pramā avārttika*.)" // *Journal of Indian Philosophy*. – 1989. – 17. – P. 8–99.
- Franco E. "Mahāyāna Buddhism – an unfortunate Misunderstanding? (Rezensionsaufsatz zu: D. Kalupahana, *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*.)" // *Berliner Indologische Studien*. – 1988/89. – 4/5. – P. 39–48.
- Franco E. "Zum religiösen Hintergrund der buddhistischen Logik" // *Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1990*. – Berlin 1991. – S. 177–193.
- Franco E. "Meditation and Metaphysics. On their mutual relationship in South Asian Buddhism" // E. Franco (ed.), *Yogic perception, Meditation and Altered States of Consciousness*. – Wien 2009. – P. 93–132.
- Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings* / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; trans. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Boston: Wisdom Publications, 2002.
- Dalai Lama. *Gesang der inneren Erfahrung. Die Stufen auf dem Pfad zur Erleuchtung*. – Hamburg, 1998.
- Dalai Lama, Hopkins J. *The Kalachakra Tantra, Rite of Initiation*. – Wisdom, 1985.
- Davidson Ronald M. "An Introduction to the standarts of scriptural authenticity in Indian Buddhism" // Robert E. Buswell Jr. *Chinese Buddhist Apocrypha*. – University of Hawai'i Press, 1990. – P. 291–325.
- Demiéville P. *Le Concile de Lhasa, Une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de L'inde et de la Chine au VIIIème siècle de L're chrétienne*, Bibliothèque de L'Institut des Hautes Études chinoises, VII. – Paris, 1952.
- Demiéville P. "Vimalakīrti en Chine" // *Choix d'études bouddhiques (1929–1970)*. – Leiden, 1973.
- Dessein Bart. "The First Turning of the Wheel of the Doctrine Sarvāstivāda and Mahāsāṃghika Controversy" // A. Heirman and S. P. Bumbacher (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston, 2007. – P. 15–48.
- Dhargay Geshe Ngawang, & translated by Alexander Berzin. *Lam-Rim-Ngag graded course to enlightenment*. – Vol. I. – Harvard: Harvard University Press, 1972.
- Dhargay Geshe Ngawang, & translated by Alexander Berzin. *Lam-Rim-Ngag graded course to enlightenment*. – Vol. II. – Harvard: Harvard University Press, 1972.

- Dhargay Geshe Ngawang. *Tibetan Tradition of Mental Development*. – LTWA, 1974.
- Dhargay Geshe Ngawang. *Kalachakra Tantra* / Trans. by Gelong Jhampa Kelsang (Allan Wallace). – LTWA, 1985.
- Dietz S. “The Fifth Chapter of Nāgārjuna's Ratnāvalī” // *The Journal of the Nepal Research Centre (Humanities)*. – 1980. – Vol. 4. – P. 189–220. Contains Skt.text. Suppl. Tucci's edn. of `Ratnāvalī`.
- Dreyfus G. B. J. *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretation*. – Delhi, 1997.
- Dreyfus Georges. *The Sound of two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. – University of California Press, 2003.
- Drewes D. “Early Indian Mahayana Buddhism I: Resent Scholarship” // *Religion Compass*. – 2010. – Vol. 4. – Issue 2. – P. 55–65.
- Drewes D. “Early Indian Mahayana Buddhism II: New Perspectives” // *Religion Compass*, 2010. – Vol. 4. – Issue 2. – P. 66–74.
- Drewes D. Early Indian Mahayana Buddhism II: New Perspectives. – University of Manitoba, *Religion Compass* 3 (2009). – <http://webshus.ru/?p=16296>.
- Dunhuang Studies: Prospects and Problems for the Coming Second Century of Research / 敦煌學:第二個百年的研究視角與問題 / Дуньхуановедение: перспективы и проблемы второго столетия исследований / ed. by I. Popova and Liu Yi. – Slavia Publishers, St. Petersburg, 2012.
- Dunne J. *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. – Sommerville, MA: Wisdom Publications. – 2004.
- Garfield J. “Translation as Transmission and Transformation” // N. Bhushan, J. Garfield & A. Zablocki (eds). *TransBuddhism: Transmission, Translation, Transformation*. – Amherst: University of Massachusetts Press, 2009. – P. 89–104.
- Garfield J. “Dependent Co-origination and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna begin with Causation?” // *Philosophy East and West*. – 44. – 1994. – P. 219–250.
- Gelek L. *Collected works on Tibetology and Anthropology*. – Beijing: China Tibetology Publishing House, 2002.
- Gen Lamrimpa and B. Allan Wallace. *Transcending Time, an Explanation of the Kalachakra Six-Session Guru Yoga*. – Wisdom, 1999.
- Gombrich R. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. – London: Routledge, 1988; 2nd edn, 2006.
- Gombrich R. *How Buddhism Began: The conditioned genesis of the early teachings*. – First Published by Athlone Press, London, 1996; Second Edition: London and New York: Routledge, 2006.
- Gómez L. O. “The Direct and the Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen” // *Studies in Ch'an and Hua-yen* edited by Robert M. Gimello and Peter N. Gregory. – The Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism. – 1983a. – No. 1. – P. 69–168.
- Gómez Luis O. “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment” // L. Lancaster, and W. Lai (ed.) *Early Ch'an in China and Tibet*. – Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983b. – P. 393–434.
- Gregory P. N. (ed). *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- Grousset R. *In the Footsteps of the Buddha*. – JA Underwood (trans.) Orion Press, Grossman Publishers, 1971.
- Geshe Lhundup Sopa. *Lectures on Tibetan Religious culture*. – Dharamsala: LTWA, 1983.
- Grünwedel Mith. *Das Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. – Leipzig: F. A. Brockhaus, 1900.
- H. H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *The Union Of Bliss And Emptiness: A Commentary on the Lama Choepa Guru Yoga Practice* / trans. by Thupten Jinpa. – New York: Snow Lion Publications, 1988.

- Hahn M. *Hundert Strophen von Lebensklugheit. Nāgārjuna's Prajñāsataka*. Tibetisch und Deutsch. – Bonn, 1990.
- Hakamaya Noriaki. *Hongaku shiso hihan*. – Tokyo: Daizō Shuppan, 1989 (на яп. яз.).
- Hakamaya Noriaki. *Hihan bukkyō*. – Tokyo: Daizō Shuppan, 1990 (на яп. яз.).
- Hakamaya Noriaki. *Dōgen to bukkyō: Jūnikanbon Shōbōgenzō no Dōgen*. – Tokyo: Daizō Shuppan, 1990 (на яп. яз.).
- Hakamaya Noriaki. “Nihonjin to animizumi” // *Komazawa daigaku bukkyō dakubu ronshu*. – 1992. – 23. – P. 351–378 (на яп. яз.).
- Harrison P. “Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-image and Identity among the Followers of the Early Mahayana” // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. – 1987. – 10(1). – P. 67–89.
- Harrison P. “Searching for the Origins of the Mahāyāna: What are we looking for?” / *The Eastern Buddhist*, New Series. – 1995. – 27(1). – P. 48–69.
- Harrison P. *The Sāmadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Pratyutpanna-Buddhasammukhā-vasthita-Sāmadhi-Sūtra*. – Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1990.
- Harrison P. “Mediums and Massages: Reflections on the production of Mahāyāna Sūtras” / *The Eastern Buddhist*, New Series. – 2003. – 35(1/2). – P. 115–151.
- Hairman A. “Vinaya: from India to China” // A. Heirman and S. P. Bumbacher (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston, 2007. – P. 167–202.
- Heirman A. and Bumbacher S. P. (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston, 2007.
- Heine Steven. “Critical Buddhism” (*Hihan Bukkyō*) and the Debate Concerning the 75-fascicle and 12-fascicle *Shōbōgenzō* Texts // *Japanese Journal of Religious Studies*. – 1994. – 21/1. – P. 37–72.
- Henning Edward. *Kalacakra and the Tibetan Calendar*. Treasury of the Buddhist Sciences. N. Y: Columbia University Press, 2007.
- Hirakawa A. *A History of Indian Buddhism* / trans. by P. Groner. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990.
- Hirakawa A. *History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana (Buddhist Tradition)*. – Motial Banarsidass, 2007.
- His Holiness the Dalai Lama. “The Abridged Stages of the Path to Enlightenment” // CHÖ YANG. – Norbulingka Institute, 1996. – P. 3–22.
- Hoffmann H. *Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon Religion*. – Wiesbaden, 1950.
- Holt Linda Brown. “From India to China: Transformations in Buddhist Philosophy” // *The Journal of Traditional Eastern Health & Fitness*, 1995. – <http://www.thezensite.com/ZenEssays/HistoricalZen/FromIndiatoChina.htm>.
- Hopkins J. (Trans.) *Compassion in Tibetan Buddhism*. – London: Rider, 1980.
- Hopkins J. *Meditation on emptiness*. – Boston: Wisdom Publications, 1983, 1996.
- Hubbard J., Swanson P. L. (eds.). *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997. – XXXIII.
- Huntington Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – University of Hawai'i Press, 1989; First Indian Edition: Delhi: Motial Banarsiddas Publishers, 1992; Reprint: Delhi, 2003, 2007.
- Huntington Samuel P. “The Clash of Civilizations?” // *Foreign Affairs*. – Summer 1993. – Vol. 72. – No. 3. – P. 22–49.
- Huntington Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. – New York, Simon & Schuster, 1996.
- Jackson D. P. “Commentaries on the Writings of Sa skya Pandita: A Bibliographical Sketch” // *The Tibet Journal*. – 1983. – 8.3. – P. 8–12.
- Jamgön Kontrul Lodrö Tayé. *The Treasure of Knowledge. Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy: A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles* / Kalu

Rinpoché Trans. Group under the direction of Ven.e Bokar Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Elizabeth M. Gallahan. – Snow Lion Publications: Ithaca, New York; Boulder, Colorado, 2007.

Jamspal L. et al. (trans.). *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtra-lamkāra)* / Editor-in-chief, Robert A. F. Thurman. Treasury of Buddhist Sciences. – New York: American Institute of Buddhist Studies, Columbia University, 2004.

Jamyang Gawai Lodro. *Essence of the Heart Sutra: the Dalai Lama's heart of wisdom teachings, Appendix: Thorough Elucidation of the Meaning of the Words: An Exposition of the "Heart of Wisdom"* // trans. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Wisdom Publications, 2002.

Jha Ganganatha. 1937–1939. *The Tattvasaṃgraha of Śāntarākṣita with the Commentary of Kamalaśīla*. Vol. 1–2, Baroda: Gaekwad Oriental Series 80; reprint Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

Jinpa Gelek, Ramble Charles & Dunham V. Carroll. *Sacred Landscape and Pilgrimage in Tibet: in Search of the Lost Kingdom of Bon*. – New York & London: Abbeville, 2005.

Joshi L. *Studies in the Buddhistic Culture of India*. – Motilal, 1967.

Inoue Katsuhito. "Characteristics of Eastern Thought and the Philosophy of Kyoto School" // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences 10 (2013 6). – P. 1407–1422.

Ishikawa Yumiko & Fukuda Yoichi (eds.). *A New Critical Edition of the Mahāvīyutpatti. Sanskrit-Tibetan Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology*. – Tokyo (= Studia Tibetica 16, Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries, vol. 1). – 1989.

Ganery Jordan. *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*. – Routledge, 2001.

Kvaerne Per. "Aspects of the Origin of Buddhism Tradition in Tibet" // *Numen*. – 1972. – 19–P. 30–40.

Kapstein M. T. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. – New York: Oxford University Press., 2000.

Kapstein M. T. (ed.). *Buddhism between Tibet and China*. – Wisdom Publications, 2009.

Kapstein M. T. Reason's Traces. *Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. – Doston: Wisdom Publications, 2001.

Kantor Hans Rudolf. "Right Words are Like the Reverse" – The Daoist Rhetoric and the linguistic Strategy in Early Chinese Buddhism // *Asian Philosophy*. – 2010. – Vol. 20. – Issue 3. – P. 283–387.

Katsura S. (ed.). *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. – Wien, 1999.

Khedrup Norsang Gyatso; Kilty, Gavin (trans.); Jinpa, Thupten (ed.). *Ornament of Stainless Light: An Exposition of the Kālachakra Tantra*. – The Library of Tibetan Classics. – Wisdom Publications, 2004.

Khetsun Sangpo. *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism*. – Vol. III. – LTWA, 1973.

Khyentse Foundation (2009b). "Aronson, P. Charting the Future of Buddhist Translation" // *Buddhadharma: The Practitioner's quarterly*. Fall 2009. – P. 28–35. – <http://khyentsefoundation.org/pdf/Buddhadharma.pdf>.

Klein Anne C. *Knowing, Naming, and Negation*. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1991.

Kollmar-Paulenz K. *Kleine Geschichte Tibets*. – München, 2006.

Kollmar-Paulenz K. "The Buddhist Way into Tibet" // A. Heirman and S. P. Bumbacher (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston, 2007. – P. 341–378.

Koseki A.K. "The Concept of practice in San-lun thought: Chi-Tsang and the "concurrent insight" of the two truths" // *Philosophy East and West*. – Vol. 31. – No. 4. – P. 441–466.

Lai Whalen. "Buddhism in China: A Historical Survey" // *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. – 2012. – P. 7–19. – <http://cw.routledge.com/ref/chinese/phil/Buddhism.pdf>.

Lai Whalen. “The *Mahāparinirvāna sūtra* and its Earliest Interpretors in China: Two Preface by Tao-lang and Tao-sheng” // *Journal of the American Oriental Society*. – 102. – 1982. – № 1– P. 101–183.

Lai Whalen. “Sinitic Speculations on Buddha-Nature: The Nirvā a School (420–589)” // *Philosophy East and West*. – 32. – 1982. – № 2.– P. 135–149.

Lama Yeshe. *Becoming Your Own Therapist: An Introduction to the Buddhist Way of Thought* / Ed. by Nicholas Ribush. – Boston: Lama Yeshe Wisdom Archive, 1998.

Lamott É. *History of Buddhism : From the Origins to the Saka Era* / trans. by S. Webb-Boin. – Louvain: Institut Orientaliste, 1988.

Lancaster L. “The Movement of Buddhist Texts from India to China and the Construction of the Chinese Buddhist Canon” // John R. McRae and Jan Nattier (ed.). *Buddhism Across Boundaries, Sino-Platonic Papers*. – 222. – March, 2012. – P. 226–260.

Lancaster L. and Lai W. (ed.) *Early Ch’an in China and Tibet*. – Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983.

Lee, Der Huey. “Xuanzang (Hsüan-tsang) (602–664 C. E.)” // *Internet Encyclopedia of Philosophy: A Peer-Reviewed Academic Resource*, 2013. – <https://web.archive.org/web/20130116083307/http://www.iep.utm.edu/xuanzang/>.

Liebethal W. “Was ist chinesischer Buddhismus?” // *Aiatische Studien: Zeitschrift der schweizerischen Asien Gesellschaft*. – 1952. – Vol. 6. – S. 116–129.

Liebethal W. *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao*. – Oxford, 1968.

Liebethal Walter. *Chinese Buddhism during the Fourth and Fifth Centuries* // *Monumenta Nipponica*. – April 1955. – 11. – P. 44–83.

Lin Chen-kuo. “Metaphysics, Suffering, and Liberation: The Debate between Two Buddhisms” // J. Hubbard, P. L. Swanson (eds.). *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*. – Honolulu: University of Hawai’i Press, 1997. – P. 298–313.

Lindther C. *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. – Akademisk Forlag: Copenhagen, 1982.

Link A. E. “The Taoist Antecedents of Tao-an’s Prajnā Ontology” // *History of Religions*. – 9. – 1969–1970. – № 2–3.– P. 181–215.

Link A. E. “The Earliest Chinese Account of the Compilation of the Tripitaka (I)” // *Journal of the American Oriental Society*. – April-June, 1961. – Vol. 81. – №. 2– P. 87–103.

Lipman K. “What Is Buddhist Logic: Some Tibetan Developments of Pramā a Theory” // *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation* / ed. by Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson. – Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre, 1992. – P. 25–44.

Loizzo J. *Nāgārjuna’s Reason Sixty Candrakīrti’s Commentary*: Translated from the Tibetan with Introduction and Critical Editions. – American Institute of Buddhist Studies: Columbia University of Press, 2005.

Loizzo J. *Candrakīrti and the Moonflower of Nālandā: Objektivty and Self-correction in the Buddhist Central Philosophy of Language*. Chapter Two: Śrī Nālandā-Mahāvihāra: “Ivory Tower” of India’s Golden Ages // <http://www.nalandascience.org/pdfs/articles/ShriNalanda.pdf>

Loizzo J. “Recovering the Nālandā Legacy: Towards A Second Renaissance of Buddhist Science” // International Conference on the Heritage of Nālandā / Convened by Aśoka House at Baragon, India, February, 2006. – www.nalandameditation.org.

Lopez, Donald S., Jr. (ed.) *Buddhist Hermeneutics*. – Delhi, 1993. – http://books.google.ru/books?id=CLgmm1xfIoC&printsec=frontcover&hl=ru&source=gb_book_similarbooks#v=onepage&q&f=true.

Luo Yong. “Buddhism in the Historical and Modern China” // *The World Buddhist University*. E – Journal. – December 2011.– Vol. 7. – № 2. – July.

- Mabbett, Ian. "The Problem of the historical Nāgārjuna revisited" // *Journal of the American Oriental Society*. – 1998. – 118(3). – P. 332–346.
- Mather R.B. *The Doctrine of Non-Duality in the Vimalakīrti Nirdeśa-Sūtra*. – Berk., 1950.
- Mather Richard. "The Conflict of Buddhism with Native Chinese Ideologies" // *The Review of Religion*, XX, (1955–56), p. 25–37. Excerpted in "The Chinese Way in Religion", Laurence G. Thompson, Wadsworth Publishing Co. – Belmont . CA, 1973.
- McMahan, D. "Orality, Writing and Authority in South Asian Buddhism: Visionary Literature and the Struggle for Legitimacy in the Mahayana" // *History of Religions*. – 1998. – 37. – No 3.– P. 249–274.
- McRae. *The Northern Schools and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.
- McRae John R. and Nattier Jan (eds.). *Buddhism Across Boundaries – Chinese Buddhism and the Western Regions: Collection of Essays 1993* / by Erik Zürcher, Lore Sander, and others. – First Published in 1999 Foguang Cultural Enterprise Co., LTD, Taiwan.
- McRae, John R. and Nattier, Jan (eds.). *Buddhism across boundaries // Sino-Platonic Papers*. – September 2010. – 207.
- McRae, John R. and Nattier, Jan (eds.). *Buddhism across boundaries // Sino-Platonic Papers*. – March 2012. – 222.
- Magliola R. *Nagarjuna and Chi-Tsang on the value of "this world" : A Reply to Kuang-Min Wu's critique of Indian and Chinese Madhyamika Buddhism* // *Journal of Chinese Philosophy*. 31: 4. – December 2004. – P. 505–516.
- Mair V. H. "The Khotanese Antecedents of the Sutra of the Wise and the Foolish (Xianyu jing)" // Jon R. McRae and Jan Nattier. "Buddhism Across Boundaries", *Sino-Platonic Papers*. – March, 2012. – 222.– P. 150–178.
- Mair V. H. "The Significance of Dunhuang and Turfan Studies" // *Sino-Platonic Papers*. – March 1990. – 16. – P. A1–A6.
- Mair V. H. "Early Iranian Influences on Buddhism in Central Asia" // *Sino-Platonic Papers*. – March 1990. – 16. – P. B1–B4.
- Marcus (January, 31st 2011). "The International Conference on Tengyur Translation in the Tradition of the 17 Pandits of Nalanda" // Tsedra Foundation. Official Blog for Tsedra Foundation Fellows and Translators. – <http://wordpress.tsadra.org/?p=1125>.
- Martin Dan. *Comparing Treasuries: Mental states and other mdzod phug lists and passages with parallels in Abhidharma works of Vasubandhu and Asanga, or in Prajnaparamita Sutras: A progress report* // University of Jerusalem. – http://ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/1286/1/SER15_004.pdf.
- Matial Bimal Krishna. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian philosophical analysis*. - Oxford, 2005.
- Mullin G. H. *The Practice of Kalachakra*. – Snow Lion Publications, 1991.
- Murty T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*. – London, 1949.
- Nagarjuna, Buddhism's most important philosopher* / Trans. from Sanskrit with commentaries by Richard H. Jones. – New York: Jackson Square Books, 2010.
- Nattier J. "The realm of Ak obhya: A missing piece in the history of Pure Land Buddhism" // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. – 2000. – 23(1). – P. 71–102.
- Nattier J. *A Few Good Men: the Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugraprip chā)*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Nakamura Hajime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India , China , Tibet, Japan*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1971.
- Norbu Namkhai. *The Necklge of gZi: A Cultural History of Tibet*. – Dharamsala: LTWA, 1981.

Norbu Namkhai. *Drung, Deu and Bön: Narrations, Symbolic languages and the Bön tradition in ancient Tibet* / Trans. from Tibetan into Italian, ed. and annotated by Adriano Clemente; trans. from Italian into English by Andrew Lukianowicz. – Dharamsala: LTWA, 1995.

O’Learly, Joseph S. *Review of: James Mark Shields, Critical Buddhism: Engaging with Modern Japanese Buddhist Thought*. Farnham, Surrey, and Burlington VT: Ashgate, 2011. – X + 206 pages // *Japanese Journal of Religious Studies*. – 2011. – 38/2. – P. 399–401.

Rao S. K. R. *Tantrik Traditions in Tibet*. – Delhi: Sri Satguru Publications, 2002.

Ratnayaka Sh. “The Bodhisattva Ideal of Theravāda” // *JlABS*. – 1985. – Vol. 8. – No. 2. – P. 85–110.

Ray R. *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*. – New York: Oxford University Press, 1994.

Raine R. Translating the Tibetan Buddhist Canon: Past Strategies, Future Prospects. – http://www.academia.edu/969251/Translating_the_Tibetan_Buddhist_Canon_Past_Strategies_Future_Prospects.

Robertson Raymond E. A study of the Dharmadharmavibhanga (Volume one): The root text and its scriptural source (the Avikalpapraśadharani), with excerpts from Kamalasila’s Avikalpapraśadharanītika. – Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies – Beijing: China Tibetology publishing house, 2007.

Robinson R. H. *Early Mādhyamika in India and China*. – Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press, 1967. Reprint: New York: Samuel Weiser, 1978; Delhi, 1978.

Roccasalvo Joseph F. “The debate at bsam yas: religious contrast and correspondence.” // *Philosophy East and West* 30:4 (October 1980). – The University of Press of Hawaii, 1980. – P. 505–520.

Roger R. Jackson. “Is Enlightenment Possible? Dharmakīrti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation” // *JlABS*. – 1997. – 20/1. – P. 109–132.

Ruegg D. S. “Aspect of the study of the (earlier) Indian Mahāyāna?” // *JlABS*. – 2004. – 27 (1). – P. 3–61.

Ruegg D. S. *Buddha-nature, mind and the problem of gradualism in a comparative perspective: on the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet*. – London: School of Oriental and African studies, University of London, 1989.

Ruegg D. S. The Conjunction of Quietening and Insight, from *Buddha-nature, Mind, and the Problem of Gradualism*. – L., 1989. – P. 182–192. – <http://rimeshedranyc.org/wp-content/uploads/2013/01/VipashyanaIndianRootSourcesSecondarySourcebook.pdf>.

Ruegg D. S. *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. – Boston: Wisdom Publications, 2010.

Pachow W. *Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation*. – Lanham, MD: University Press of America, 1980.

Pagel Ulrich. “The Dhārānīs of Mahāvīyūtpatti #748: Origin and Formation” // *Buddhist Studies Review*. – 2007. – 24(2). – P. 151–191.

Pezzali A. *Santideva, mystique bouddhiste des VII et VIII siècles*. – Firenze: Vallecchi Editore, 1968.

Pezzali A. *The Works of Nāgārjuna in Sanskrit*. – Sanskrit and World Culture. – B., 1986.

Powers J. *Wisdom of the Buddha: The Sa dhinirmocana Mahāyāna sūtra*, Berkeley: Dharma Publishing, 1995.

Prebish Charles S. and Janice J. Nattier. “Mahāsāṃghika Origins: The Beginning of Buddhist Sectarianism” // *History of Religions* 16, 3 (February 1977). – P. 237–272.

Przylusky J. “Origin and Development of Buddhism” / trans. by F. W. Thomas // *Journal of Theological Studies*. – 1934. – 35. – P. 337–351.

Sakaki R. *Mahāvvyutpatti* /Honyaku meigi daishū. Bonzō Kanwa. Chibetto yaku-taikō, 2 vols. – Kyōto: Suzuli Research Foundation. Originally published Tokyo: Shingonshū Kyōto Daigaku, 1925; Sanskrit index compiled by Kyōo Nishio, 1936, 1962.

Sárkōzi A. (ed.) in collaboration with Jáno Szerb. *A Buddhist Terminological Dictionary* : The Mongolian *Mahāvvyutpatti*. Asiatische Forschungen 130. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1995.

Samuel Geoffrey. *Civilized shamans: Buddhism in Tibetan societies*. – Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1993.

Schaeffer K. R. *The Culture of the Book in Tibet*. – New York: Columbia University Press, 2009.

Kurtis R. Schaeffer and Leonard W. J. van der Kuijp. *An Early Tibetan Catalogue of Buddhist Literature: The Bstan pa rgyas pa nyi ma'i 'od zer of Bcom ldan ral gri*. – Cambridge, MA: Harvard Oriental Series, 2009.

Schaeffer K. R. & van der Kuijp L. W. J. *An Early Tibetan Survey of Buddhist Literature*. – Boston: Harvard University Press, 2009.

Schaeffer Kurtis R. “A Letter to the Editors of the Buddhist Canon in Fourteenth-Century Tibet: The *Yig mkhan rnam la gdams pa* of Bu ston Rin chen grub” // *Journal of American Oriental Society*. 124.2. – 2004. – P. 265–281.

Sharf Robert H. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Sastri H. C. *The Philosophy of Nāgārjuna as contained in the Ratnāvalī*. – Calcutta: Saraswat Library, 1977. – P. 81–100.

Shastri L. “The Transmission of Buddhist Canonical Literature in Tibet” // *Tibet Journal*. – 2007. – 32.3. – P. 23–47.

Scherrer-Schaub C. Enacting Words: A Diplomatic Analysis of the Imperial Decrees (bkas bead) and their Application in the sGra sbyor bam po gñis pa Tradition // *JiABS*. – 2002. – 25(1–2). – P. 263–340.

Schiels James M. *Critical Buddhism: Engaging with Modern Japanese Buddhist Thought*. – Farnham, Surrey, and Burlington VT: Ashgate, 2011.

Sharf R. *Coming to terms with Chinese Buddhism. – A Reading of the Treasure of Store Treatise*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Schoppen G. “The Phrase ‘sa prithivipradesa caityabhuto bhavet’ in the Vajracchedika: Notes on the Cult of the Book in Mahayana” // *Indo-Iranian Journal*. – 1975. – 17 (3/4). – P. 147–181.

Schoppen G. “Mahayana in Indian Inscriptions” // *Indo-Iranian Journal*. – 1979. – 21 (1). – P. 1 – 19.

Schoppen G. “The Inscription on the Kusan Image of Amitabha and Character of the Early Mahayana in India” // *JABS*. – 1987. – 10 (2). – P. 99–134 and plates.

Schoppen G. *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Schrempf M. “Hwa shang at the Border: Transformations of History and Reconstructions of Identity in Modern A mdo” // *JiATS*. – 2006. – 2. – P. 1–32.

Silk J. *The Origins and Early History of Māharat akū a Tradition of Mahāyāna Buddhism with a Study of the Ratnarāsi Sūtra and Related Materials*. – Unpubd PhD, University of Michigan, 1994.

Silk Jonathan A. “The Yogāchāra Bhikṣu” // *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: Buddhist Studies Legacy of Gajin M. Nagao* / ed. by Jonathan A. Silk. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000. – P. 265–314.

Silk J. “What, if Anything, Is Mahayana Buddhism? Problems of Definitions and Classifications” // *Numen*. – 2002. – 49 (4). – P. 355–405.

Snellgrove D. *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*. – Boston: Shambhala, 2002

Takakusu J. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. – First published by University of Hawaii, Honolulu, 1947; Second Edition: 1949; Third Edition: 1956; Reprint: Delhi, 1975, 1978, 1998.

Tan P. “Chinese challenges to Buddhism. Buddhist interactions with Confucianism and Daoism; and Chinese Mahāyāna” // Tan P. *How Buddhism Became Chinese*. – 2008. – P. 23–64. – <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/04/40b.2-Chinese-challenges-to-Buddhism.pdf>.

Tan Mingran. “Emptiness, Being and Non-being: Sengzhao's Reinterpretation of the Laozi and Zhuangzi in a Buddhist Context” // *Dao: Journal of Comparative Philosophy*. – 2008. – Vol. 7. – Issue 2. – P. 195–209.

Tansen Sen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600–1400*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

The Dalai Lama. *Stages of Meditation* / root text by Kamalashila trans. by Ven. Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choepel Ganchengpa, and Jeremy Russel. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2001.

The Dalai Lama. *The Middle Way: Faith Grounded in Reason*. – Boston: Wisdom Publications, 2009.

The Life of Hiuen-Tsiang / trans. from the Chinese of Shaman (monk) Hwui Li by Samuel Beal. – London, 1911; reprint Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1973.

Thurman, Robert A.F. “Buddhist Hermeneutics?” // *Journal of the American Academy of Religion*. – 1978. – Vol. 46. – No 1 (Mar.). – P. 19–39.

Thurman Robert A.F. *Essential Tibetan Buddhism*. – San Francisco: Harper Collins Publishers, 1995.

Tenzin Wangyal Rinpoche. *Healing with Form, Energy, and Light*. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2002.

Tola F. and Dragonetti C. “Nagarjuniana. *Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna* by Chr. Lindther” // *JLBS*. – 1985. – Vol. 8. – No 1. – P. 115–117.

Translating the Words of the Buddha Conference, March 15–20, 2009 // Buddhist Literary Heritage Project Conference Proceedings. – <http://84000.co/about/origin/> Last accessed July 20, 2011.

Tsepag Ngawang. *Tibetan literature survey and trends*. – Hamburg, 2005.

Tsukamoto Z. *A History of Early Chinese Buddhism From Its Introduction to The Death Huiyuan* / trans. from Japanese (*Chūgoku Bukkyō Tsūshi*, 1979) by Leon Hurvitz. – Tōkyō: Kōdansha International, 2 vols., 1985.

Tucci G. *Minor Buddhist Texts*. Pt. I. – Roma, 1956.

Tucci G. *Minor Buddhist Texts*. Pt. II. – Roma, 1958.

Tucci G. *On some aspects of the doctrines of Maitreya (Nātha) and Asa ga* / being a course of five lectures delivered at the University of Calcutta by G. Tucci. – Calcutta: University of Calcutta, 1930; Washington, D. C.: Library of Congress, BQ7492, Microfiche 91/61259.

Ueyama, Daishun. “The Study of Tibetan Ch’an Manuscripts Recovered from Tunhuang: A Review of the Field and its Prospects” // Lancaster L. and Lai W. (eds.). *Early Ch’an in China and Tibet*. – Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983. – P. 327–350.

Utz David A. “Aršak, Parphian Buddhists, and “Iranian” Buddhism” // Jon R. McRae and Jan Nattier. “Buddhism Across Boundaries”, *Sino-Platonic Papers*. – March, 2012. – 222. – P. 179–191.

Zhihua Yao. “Tibetan Learning in the Contemporary Chinese Yogācāra School” // *Buddhism Between Tibet and China* / ed. by Matthew T. Kapstein. – Boston: Wisdom Publications, 2009. – P. 281–294.

Zürcher E. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. – 2 vols. – Leden: Brill, 1959, 1972.

Zürcher E. “Buddhist influence on early Taoism: a survey of scriptural evidence” // Williams, P. (ed.) *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Vol. 8: Buddhism in China, East Asia, and Japan. – London; New York, 2005. – P. 367–419.

Zürcher E. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. – Third Edition with a Foreword by Stephen F. Teiser. – Leden: Brill, 2007.

Zürcher E. “Buddhism Across Boundaries: The Foreign Input” // *Buddhism Across Boundaries: The Interplay of Indian, Chinese, and Central Asian Source Materials* / ed. by John R. McRae and Jan Nattier. – *Sino-Platonic Papers*. – March 2012. – № 222. – P. 1–25.

Van der Kuijp L. “Two Mongol Xylographs (Hor Par Ma) of the Tibetan Text of Sa Skya Pandita’s Work on Buddhist Logic and Epistemology” // *JIAS*. – 1993. – Vol. 16. – No. 2. – P. 279–298.

Van Schaik, Sam and Dalton, Jacob. “Where Chan and Tantra Meet: Buddhist Syncretism in Dunhuang” // Susan Whitfield (ed). *The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith*. – London: British Library Press, 2004. – P. 61–71.

Van Schaik, Sam and Dalton, Jacob. *Tibetan Tantric Manuscripts from Dunhuan*. – Leiden: EJ Brill, 2006.

Van Schaik Sam. *Esoteric Buddhism at Dunhuang* (ed. with Matthew T. Kapstein). – Leiden: EJ Brill, 2010.

Van Schaik Sam. *Tibetan Chan I: The Empepor’s Chan*. [posted on November 13, 2007] . – <http://earlytibet.com/2007/11/13/tibetan-chan-i-the-emperors-chan/>.

Van Schaik, Sam. *Tibetan Chan II: the teachings of Heshang Moheyan* [posted on May 15, 2008]. – <http://earlytibet.com/2008/05/15/tibetan-chan-ii-the-teachings-of-heshang-moheyan/>.

Van Schaik, Sam. *Tibetan Chan III: more teachings of Heshang Moheyan* [posted on June 10, 2008]. – <http://earlytibet.com/2008/06/10/tibetan-chan-iii-more-teachings-of-heshang-moheyan/>.

Van Schaik Sam. *Tibet. A History*. – New Haven and London: Yale University Press, 2011.

Verhagen P. *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*. Vol. 2: Assimilation into Indigenos Scholarship. – Leiden: Brill, 2001.

Vetter T. *Dharmakīrti’s Pramā aviniścaya, I. Kapitel: Pratyak am*. – Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1966.

Vetter T. “On the Origin of the Mahāyāna Buddhism and the subsequent introduction of Prajñāpāramitā” // *Asiatische Studien / Études Asiatiques*. – 1994. – 48, 4. – P. 1241–1281.

Vitali Roberto. *Early Temples of Central Tibet*. – London: Serindia Publications, 1990.

Vorobyova-Desyatovskaya M. I. “Manuscripts from East Turkestan and Central Asia” // *Religions and Religious Movements* – II. – P. 441–447. – http://en.unesco.org/silkroad/sites/silkroad/files/knowledge-bank-article/vol_III%20silk%20road_religions%20and%20religious%20movements%20II.pdf.

Vorobyova-Desyatovskaya M. I. “East Turkestan – a major Buddhist centre” // *Religions and Religious Movements* – II. – P. 447–449. – http://en.unesco.org/silkroad/sites/silkroad/files/knowledge-bank-article/vol_III%20silk%20road_religions%20and%20religious%20movements%20II.pdf.

Walser J. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism, and Early Indian Culture*. – New York: CU Press, 2005.

Walshe M. *The Long Discourse of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. – Somerville, MA: Wisdom Publications, 1987.

Wayman A. and Hideko. *The Lion’s roar of Queen Srimala*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.

Wayman A. *Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays*. – Delhi, 1997.

Whright, Arthur F. “Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction” // Whright, Arthur F. *Studies in Chinese Buddhism*. – New Haven: Yale University Press, 1990. – Pp. 1–33.

Weirong Shen and Shiu, Henry C. H. *Editor’s Preface* // Raymond E. Robertson. *A study of the Dharmadharmavibhanga* (Volume one): The root text and its scriptural source (the Avikalpapravesadharani), with excerpts from Kamalasila’s Avikalpapravesadharanitika. – Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies – Beijing: China Tibetology publishing house, 2007. – P. 1–8.

Westerhoff J. *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. – Oxford University Press, 2009.

Williams P. *Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations*. Second edition. – London and New York: Routledge, 1989; Taylor and Francis Group, 2008.

Williams P. (ed.) *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Vol. 8: Buddhism in China, East Asia, and Japan. – London/ New York: Routledge, 2005.

Wilson Josef A.P. “Relatives Halfway Round the World: Southern Atabascans and Southern Tarim Fugitives” // *Limina: A Journal of historical and cultural Studies*. – 2005. – Vol. 11. – P. 67–78.

Wriggins Sally Hovey. *Xuanzang: A Buddhist Pilgrim on the Silk Road*. – Westview Press, 1996; revised and updated as *The Silk Road Journey With Xuanzang*. – Westview Press, 2003.

Wriggins Sally Hovey. *The Silk Road Journey with Xuanzang*. – Boulder, Colorado: Westview Press, 2004.

Wynne A. “The Oral Transmission of the Early Buddhist Literature” // *JIABS*. – 2004. – Vol 27. – Number 1. – P. 97–128.

Xinru Liu. *Ancient India and Ancient China: Trade and Religious Exchanges, AD 1-600*. – Delhi: Oxford University Press, 1988.

Yu Anthony C. (ed. and trans.). *The Journey to the West*. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980 [1977].

Ирина Сафроновна Урбанаева

**СТАНОВЛЕНИЕ ТИБЕТСКОЙ И КИТАЙСКОЙ МАХАЯНЫ:
В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ АУТЕНТИЧНОГО БУДДИЗМА**

Утверждено к печати ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Научное издание

Редактор *Е. И. Борисова*

Художник

Верстка и макетирование – *Г. В. Кашина*

Подписано в печать 13.05.2014. Формат 70×100 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 29,4. Уч. изд. л. 29,0. Тираж 100. Заказ № .

Редакционно-издательский отдел Издательства БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.