

Рак Buddhica



С. П. Нестеркин

ЛИЧНОСТЬ В БУДДИЗМЕ МАХАЯНЫ





Серия «**Рах Buddhica**»

Основана в 2007 г.

Главный редактор серии
д-р филос. наук, проф. *С. Ю. Лепехов*

ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ
И ТИБЕТОЛОГИИ СО РАН

С. П. Нестеркин

Личность в буддизме махаяны

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2011

THE INSTITUTE OF MONGOLIAN, BUDDHIST AND TIBETAN
STUDIES SD RAS

S. P. Nesterkin

Personality in Mahayana Buddhism

Ulan-Ude
Buryat Science Center SD RAS Publishing
2011

УДК 571.54
ББК 87+86
Д672

Ответственный редактор
д-р филос. наук *С. Ю. Лепехов*

Рецензенты
д-р филос. наук, проф. *Л. Е. Янгутов*
д-р ист. наук *А. М. Донец*
канд. филос. наук *А. В. Щербина*

Д672 **Нестеркин С.П.**
**Личность в буддизме махаяны. – Улан-Удэ: Изд-во
БНЦ СО РАН, 2011. – 243 с.**

ISBN 978-5-7925-0324-3

Монография посвящена исследованию учения о личности, как он представлено в тибетском буддизме и школе Чань китайского буддизма, а также практике социализации личности в буддийской культуре.

Книга может оказаться полезной для тибетологов, религиоведов, философов и всех интересующихся буддийской тематикой.

Nesterkin, S.P.
**Personality in Mahayana Buddhism. –Ulan-Ude: Buryat
Science Center SD RAS Publishing, 2011.– 243 p.**

The monograph studies the teachings on personality as it is presented in Tibetan Buddhism and in the Chan school of Chinese Buddhism. It also focuses on the practice of the socialization of personality in Buddhist culture.

The book is intended for Tibetologists, religious studies specialists, philosophers, and all those interested in Buddhist topics.

УДК 571.54
ББК 87+86

ISBN 978-5-7925-0324-3

© ИМБТ СО РАН, 2011
© С.П. Нестеркин, 2011
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2011

Введение

Буддизм – одна из мировых религий, которая на протяжении более чем трех с половиной тысячелетней истории оказывает огромное влияние на мировоззрение, социальную психологию, культуру народов Азии и в настоящее время сохраняет это влияние во многих странах этого континента: в одних – как государственная религия, в других – как политическая сила, представленная влиятельными партиями, в третьих – в качестве традиционной константы культуры. В современном глобальном обществе буддизм претендует на то, чтобы предложить западному миру целостное мировоззрение и практически ориентированную антропологию.

Наращение кризисных явлений в процессах глобализации, обнаружение «пределов роста», истощенности и тупиковости моделей глобального мира, предложенных Западом, в свою очередь, заставляют западных идеологов, исследователей, специалистов проявлять заинтересованное внимание к буддийской доктрине.

Кроме того, в последнее время в связи с интенсивным экономическим подъемом ряда стран Азии и укреплением их позиций на международной арене предметом анализа стала мировоззренческая составляющая их преуспевания и связь современной идеологии этих стран с традиционной культурой, в значительной степени опирающейся на учение буддизма, оказавшего глубокое и всестороннее влияние как на менталитет населявших их народов, так и на государственную идеологию.

Буддизм в настоящее время находится в ситуации интенсивного межрелигиозного и кросскультурного взаимодействия, усиливающегося нарастающими процессами глобализации. Особенно активно процесс освоения буддийской культуры идет в нашей стране. Россия более трех столетий имеет в своих границах регионы с доминирующим буддийским вероисповеданием (Бурятия, Тува и Калмыкия) и накопила уникальный опыт взаимодействия буддийской и христианской культур. С другой стороны, духовный вакуум, образовавшийся в нашей стране в последние годы, побуждает наших соотечественников, жаждущих индоктринации и разочарованных в идеологиях, за-

имствованных на Западе, обратить внимание на незападные, неиндуистские и нехристианские духовные традиции. А если учитывать, что идеи, почерпнутые из этих традиций, сегодня пытаются монополизировать западные идеологи и предлагают их в глобальном масштабе «конвертировать», в том числе в России, то становится очевидной значимость изучения этих традиций в качестве живых, укорененных в социокультурной почве. В современной России буддизм переживает возрождение: по данным социологических исследований, наблюдается увеличение числа верующих этой конфессии, расширяется территория ее распространения (за счет регионов, в которых традиционно исповедовался шаманизм), увеличивается степень включенности верующих в религиозную практику, возросла роль буддизма в процессе формирования этнической идентичности. Это является фактором, имеющим как позитивную потенцию обогащения общероссийской культуры новыми подходами к решению социокультурных и личностных проблем, так и негативную – возможность религиозных, этнических, личностных конфликтов. Сказанное делает актуальным изучение того, в какой степени буддизм как доктрина и его носители как личности, социализированные в буддийской культуре, способны успешно адаптироваться к меняющимся социокультурным условиям, новым нормам и ценностям, быть толерантными к представителям иных убеждений, демонстрировать приемлемые образцы поведения в функционировании государственных и общественных институтов.

Буддийская культура, являясь составной частью метакультурной целостности, все же имеет свою специфику. По мнению авторитетных исследователей буддизма, она проявляется в акцентированном внимании к тренировке и воспитанию (культивированию) «естественных» психических качеств человека, целенаправленному формированию его личности, развитию качеств человека как субъекта деятельности с тем, чтобы привести его в соответствие с определенными нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими нормами и критериями, выработанными в буддийской субкультуре.

В этих целях в буддизме были разработаны разнообразные и эффективные методы управления психической деятельностью человека, которые позволяли радикально изменять исходные психические структуры (т. е. структуры, сложившиеся в процессе социализации

человека до применения специальных методов, выработанных в русле данной традиции). Однако человек – не только объект культуризации, но и субъект культурной деятельности, и подобная перестройка, преобразование его психических структур оказывали огромное влияние на стиль мышления и поведения, на весь образ жизни и деятельности человека, подвергшегося такому воздействию.

Система социализации личности в буддийских культурах приобрела характер устойчивой традиции, выработавшей достаточно стабильные организационные формы, специальные «технические» приемы и высокоформализованные методы воздействия на личность, которые могут быть предметом специального изучения и освоения.

Актуальность религиоведческого исследования социализации личности в буддийской культуре обусловлена необходимостью выявления и всестороннего анализа механизмов влияния буддийской доктрины на менталитет и социальное поведение ее последователей.

Выявление этих механизмов и анализ практических методов воздействия на сознание и поведение буддистов дают возможность глубже понять закономерности развития буддийской культуры, политические традиции народов Востока, их этносоциальные особенности, позволяют делать более точные и научно обоснованные прогнозы развития определенных общественно-политических и культурных процессов в современных восточных странах, где буддизм до сих пор оказывает значительное влияние на различные стороны социальной и культурной жизни, а также прогнозировать возможные последствия его распространения в глобализирующемся обществе.

Буддизм стал объектом систематического научного исследования с середины XIX в., и сформированные за последние полтора столетия его оценки в значительной степени репродуцируются, причем часто некритически, по настоящее время. В этой связи важно рассмотреть, что обусловило эти оценки, каким виделся буддизм российской культуре в то время и, что очень важно, в какой степени образ буддизма, ставший объектом этих оценок, репрезентативен.

В тот период времени, когда началось систематическое научное изучение буддизма, на всем огромном пространстве буддийской цивилизации достаточно доступными для исследователей являлись Индия и Цейлон, находящиеся под колониальным владычеством Британии, и буддийские регионы России. Тибет, сохранивший в тибетском

переводе множество текстов, утраченных на языке оригинала, был закрыт для иностранцев, а отдельные путешествия в эту страну вплоть до середины XX в. носили характер рискованной авантюры, мало располагая к систематической научной работе и делая очень сложной верификацию полученных отдельными удачливыми исследователями данных. Другие страны махаяны – Китай, Корея, Япония, Вьетнам были доступнее, но ненамного. Этим объясняется то, что ведущие позиции в мировой буддологии заняли французская, британская и немецкая буддологические школы, изучавшие в основном южный буддизм, а позднее российская. Они работали на доступном материале и получали поддержку со стороны собственных правительств, рассматривавших научные исследования в этой области как необходимое условие компетентной политики (в особенности это можно отнести к британцам; по известному меткому выражению, британское востоковедение создали чиновники британской колониальной администрации).

Что же касается исследований на индийском материале, то они сосредоточились преимущественно на изучении буддизма тхеравады по палийским источникам, поскольку санскритские источники по буддизму махаяны (и в настоящее время малочисленные) в то время были мало известны исследователям. Так что первое знакомство европейских ученых с махаяной состоялось по доксографическим сочинениям брахманских авторов (таким, например, как «Компендиум всех систем» (Сарва сиддханта самграха), авторство которой приписывается известному ведантисту Шанкаре, IX в. и «Компендиум всех воззрений» (Сарва даршана самграха) ведантиста Мадхавы, XIV в.), в которых учение махаяны давалось в критическом ключе. Их оценки буддизма как сугубо нигилистического учения, утверждающего, что все иллюзорно, были усвоены и европейской наукой.

Первые значительные результаты исследования собственно буддийских санскритских махаянских текстов были получены французским индологом Эженом Бюрнуфом (Eugène Burnouf, 1801–1852), начинавшим свою научную карьеру как специалист по пали и южному буддизму. В 1844 г. вышел его главный труд – «Введение в историю индийского буддизма»¹, в котором впервые объектом анализа становятся сутры Праджняпарамиты и «Ланкаватара-сутра», а также приводятся многочисленные фрагменты санскритских текстов. В

1852 г. он публикует в переводе с санскрита «Саддхармапундарика-сутру». Однако его оценки буддизма также носят нигилистических характер. Цель буддизма – нирвану он рассматривает исключительно негативистски, как абсолютное небытие. Обязана ли эта ошибочная интерпретация предшествующему опыту исследования палийских текстов и переносу представлений о нирване в школе вайбхашиков на махаянскую традицию или здесь сыграла свою роль европо- и христианоцентристская ориентация, в большой степени присущая французской буддологической школе, сказать трудно², однако она на длительный период определила отношение к этому центральному вопросу в буддологической литературе. Книга Э. Бюрнуфа, дав первое систематическое описание истории и учения буддизма, долгие годы служила «прототипом европейской концепции буддизма»³.

В 50-е гг. XIX в. в Европе начался бум буддологических исследований и переводческой деятельности. Однако для европейских исследователей этого периода буддизм выступает преимущественно как текстовой объект, обнаруживаемый в книгах, хранимых в библиотеках Востока и Запада. Живая буддийская традиция была за границами исследовательского интереса. В это время интерес к буддизму начинает выходить за пределы профессиональной академической среды. Так, творчество А. Шопенгауэра (A. Schopenhauer, 1788–1869), находящегося под значительным влиянием буддизма, вызвало рост интереса к буддийской философии и этике у европейской интеллектуальной и художественной элиты. В США трансценденталисты Эмерсон (Emerson, 1803–1882), Торо (Thoreau, 1817–1862) и Уитмен (Whitman, 1819–1892) сделали доступными исследования и переводы европейских ученых для американского среднего и высшего класса⁴. Круги интеллектуальной и художественной элиты, в свою очередь, послужили медиаторами распространения интереса к буддизму широкой публики.

Однако более значительное влияние на формирование образа буддизма в академической среде и у широкой публики оказали исследования, выполненные в русле британской и германской буддологических школ. Главной особенностью этих школ, весьма сходных в своих подходах, является почти исключительный интерес к палийскому буддизму тхеравады. Супругами Рис-Дэвидс – Томасом Уильямом (Thomas W. Rhys Davids, 1843-1922) и Каролиной Августой Фо-

ли в 1881 г. было основано «Pali Text Society». Целью этого общества был перевод и исследование буддийских текстов на пали. В рамках этого проекта изданы и переведены на английский язык тексты Трипитаки и основные постканонические произведения. Русские переводы сутр (с английского) начали публиковаться в серии «Восточная библиотека» на рубеже XIX–XX вв.⁵ В Германии с успехом работал Герман Ольденберг (Hermann Oldenberg, 1854–1920), написавший на основе палийских источников знаменитую работу «Будда, его жизнь, учение и община» (1881), которая послужила популяризации буддизма более чем любая другая работа того времени. Ее русский перевод был издан уже в 1893 г., он стал одним из основных источников знаний о буддизме российских читателей.

Основным теоретическим положением, развиваемым англо-германской буддологической школой, явился тезис об аутентичности тхеравадинского буддизма. Он рассматривался как некий «изначальный», «чистый» буддизм, «буддизм Будды Шакьямуни», а все иные формы буддизма – махаяна, ваджраяна – рассматривались как позднейшие его модификации, возникшие под влиянием внешних факторов. Причем эта модель «истинного» буддизма реконструировалась из текстов палийского канона посредством применения филологических методов, без привлечения для интерпретации текстов буддийской традиции, подозреваемой в искажении этого истинного буддизма. При таком подходе вполне понятные герменевтические трудности, возникающие при интерпретации текста вне контекста, без учета прагматики его функционирования в культуре, усугублялись влиянием предвзятых исследовательских установок. Одной из причин подобного положения дел был дух исторического гиперкритицизма, господствовавший в тот период в исторической науке. Это была своего рода «детская болезнь» науки, вырвавшейся из-под идеологической опеки церкви и начавшей входить во вкус положения судьбы и высшего авторитета, которое она начала приобретать в общественном мнении⁶.

В качестве основных черт буддизма рассматривалось то, что 1) Будда Шакьямуни был не Богом, а человеком, достигшим благодаря собственным усилиям «духовного совершенства», причем это совершенство понималось чисто нигилистически, как полное отрицание, отсутствие чего бы то ни было; 2) личность, Я, полностью уничтожа-

ется, растворяется в нирване, которая есть простое прекращение процесса бытия, что и является целью процесса совершенствования; 3) в буддизме отрицается бытие Бога и, более того, отсутствует представление о запредельном. Подобная трактовка буддизма с определенными оговорками может быть применена к некоторым школам буддизма хинаяны, но никак не к буддизму в целом. Даже современный тем исследованиям буддизм тхеравады не вполне вписывался в эту схему. По этой причине он рассматривался как форма, «испорченная» позднейшими наслоениями. То, что преподносилось в этих работах в качестве «истинного», «изначального» буддизма, являлось искусственной реконструкцией, выполненной филологическими методами на основе анализа текстов, без учета реальной традиции. Буддизм подавался прежде всего как этическое учение, но ему отказывалось в статусе религии.

Все формы буддизма, имевшие место на тот период времени, рассматривались как позднейшие образования. Возникновение махаяны, в частности, приписывалось влиянию христианства, а ваджраяна рассматривалась как результат контаминации с архаичными формами религии.

Подобные оценки буддизма стали приняты в науке и общественном мнении и долгое время оставались доминирующими, невзирая на значительное число эмпирического материала, вводимого в научный оборот исследователями буддизма махаяны. Так, в 1857 г. В.П. Васильевым был издан фундаментальный труд «Буддизм, его догматы, история и литература» (ч. 1) и несколько позднее (1869) перевод знаменитой «Истории буддизма в Индии» Таранатхи в качестве 3-й части этой работы. Первая часть исследования представляет собой анализ философской литературы буддизма, разбор основных представленных в ней концепций на основе тибетских текстов, как переводных с санскрита, так и оригинальных. В.П. Васильев впервые в мировой буддологии обратился к собственно тибетской схоластической философской литературе, в частности, им были использованы работы крупных тибетских буддийских философов Гунчен Жамьян-Шадбы и Джанжа Рольби Дордже. Эта книга довольно быстро была переведена на немецкий (1860) и французский (1865) и высоко оценена в научной периодике, однако, как отмечает Рюэйт⁷, удивительным образом не оказала сколько-нибудь существенного влияния на буддо-

логические исследования, несмотря на добротность и оригинальность представленных материалов и новизну исследовательских подходов. Причина, на наш взгляд, в том, что материал, представленный в книге, формировал существенно иную модель буддизма, чем та, что была выработана в рамках европейских буддологических школ (хотя сам В.П. Васильев в своих авторских оценках не смог уйти от христианоцентристского подхода).

Взгляды на буддизм в научном сообществе стали меняться во второй трети 20 в. Однако точка зрения Е.А. Торчинова, что к началу 50-х гг. в буддологии практически отказались от основного тезиса англо-германской школы – эталонного характера палийского тхеравадинского буддизма⁸ представляется нам слишком оптимистичной. Рецидивы оценок палийской школы мы можем наблюдать и в современной научной литературе, не говоря о популярной.

Отчасти такую приверженность можно объяснить определенной ригидностью концептуальных построений по отношению к эмпирическому материалу, в особенности, когда речь идет о предметах, новых (как объект исследования) для науки. В данном случае произошел своего рода научный «импринтинг»: исследовательская парадигма, выстроенная впервые, приобрела нормативный характер и стала служить фильтром, селекционирующим новый эмпирический материал, и этот материал интерпретировался таким образом, чтобы не вступать в противоречие с этой парадигмой.

Однако, на наш взгляд, эта закономерность развития научного знания не может объяснить того постоянства, с которым обсуждаемая нами модель буддизма воспроизводилась (и продолжает воспроизводиться), невзирая на противоречие фактам. Существовала заинтересованность в том, чтобы в общественном мнении культивировалась именно такая модель буддизма.

Во-первых, этот взгляд поддерживали многие деятели христианской церкви и христиански ориентированные ученые и публицисты. Интерпретация буддизма как философско-этической, но не религиозной системы, созданной человеком (но не вдохновленной свыше), выводила буддизм за границы духовных поисков людей, ищущих опоры в вере и руководства в религии, и расширяла круг потенциальной паствы христианства. Кроме того, в предлагаемой модели основу нравственности составляло учение о «не причинении вреда» (ахимса),

а не идеал бодхисаттвы (и соответственно учение о сострадании и любви), который рассматривался как привнесённый в «изначальный» буддизм и внутренне ему не присущий. Это давало выгодную позицию для критики нравственного учения буддизма как эскапистского и безразличного страданиям ближних.

Во вторых, подобная интерпретация буддизма, устраивала атеистически настроенных ученых и скептически ориентированную общественность. Черты буддизма, сближающие его с наукой, некритически абсолютизировались, и в буддизме видели древнейшую и авторитетную духовную традицию – союзника относительно нового научного мышления, совершенно чуждую вере. Востребованность подобного рода оценок буддизма сохраняется и до сего времени, подпитывая его описанный выше образ в работах современных авторов (А. Мень, А. Кураев).

Оценка буддизма вообще и проблемы личности, в частности, начала меняться в буддологии, когда у исследователей появилась возможность работы в тесном сотрудничестве с носителями традиции. Для западной тибетологии этот период настал после эмиграции тибетцев, многие из которых стали работать на Западе. В частности, американская буддологическая школа многим обязана геше Вангьялу, калмыку, отправленному учиться в Тибет еще Агваном Доржиевым. Его ученики – Дж. Хопкинс и Р. Турман – не только подняли тибетологические исследования на новую высоту, но и воспитали целую плеяду исследователей. В России такой опыт был уже ранее (Ф.И. Щербатской, О.О. Обермиллер, А.И. Востриков). Возобновление подобного сотрудничества после длительного перерыва связано с именем Б.Д. Дандарона, многие из учеников которого стали работать в области буддологии. Позднее к этому процессу подключились и другие бурятские (Ж.-Ж. Цыбенков, Дарма Доди, Мунко Цыбиков, Ж.-Ж. Эрдынеев, Гендун Церен и др.) и тибетские (Еше Лодой Римпоче, геше Кенце, геше Тинлэй) учителя.

Работами новой волны буддологов стало преодолевать мнение, что буддийская критика этернализма предполагает отрицание понятия бытия вообще и, соответственно, бытия личности. Современные ученые считают, что буддийская критика понятия ставшей сущности не исключала динамический процесс как таковой, поэтому бытие как развитие входило в круг буддийской философской проблематики и

позволяло описывать буддизм как «метафизику процесса» (К. Инада), «философию процесса» (Л. Гомес), «имманентную философию процесса» (Р.П. Пиренбум).

Ключевым понятием для нашего исследования является базисный тип личности. Он определяется нами как носитель определенных теоретических представлений и субъект характерным для данной культуры образом организованной деятельности, и характеризуется теми установками, представлениями, ценностными ориентациями, способами коммуникации с другими людьми, которые делают личность максимально восприимчивой к определенной культуре и которые позволяют ей наиболее адекватно организовывать свою деятельность в ее рамках. Анализ типов личности основывался на методологии, в соответствии с которой «базисный тип» не просто извлекается из эмпирической реальности, но конструируется как теоретическая схема, получаемая путем выделения определенных элементов действительности. Применительно к религиоведению этими элементами и выступают по преимуществу «субъективно подразумеваемые смыслы», религиозно-этические установки, определяющие пути и средства спасения для носителей определенных форм религиозности.

Личность в своей субъективности, как переживаемая уникальность, анализируется в буддизме как проблема «Я». Ее рассмотрению посвящена первая глава книги. При анализе социального среза личности мы сосредоточились преимущественно на процессе ее вторичной социализации в буддийской религиозной культуре, чему посвящены последующие главы. В них мы рассмотрели два во многом альтернативных проекта социализации личности — школ Гелук и Чань, имеющих тем не менее общую сотерологическую задачу.

Глава 1. Учение о личности в тибетском буддизме

1.1. Доктринальные основы буддийской персонологии в канонической литературе сүтр

Одной из центральных тем философского дискурса буддизма была проблема самостности личности. Отрицание наличия этой самостности явилось основной точкой расхождения между небуддийскими индийскими религиозно-философскими школами и буддизмом, а также одним из основных дифференцирующих факторов, разделяющих различные его школы. Правильное понимание этого принципа буддийской философии стало камнем преткновения для научной буддологии. Буквальное его прочтение (отсутствие «Я» в любом смысле) создало буддизму репутацию учения, стремящегося нивелировать личность до полной ее деперсонализации. Так, например, в исследовании, посвященном изучению влияния идеологии и практики буддизма на менталитет его современных западных адептов, И.П. Игнатъев, справедливо отметив, что «распространение нетрадиционной религиозности способствует формированию иного типа сознания» (чем тип сознания, доминирующий в западной культуре) и что «самосознание человека и его социальная, гражданская позиция неразрывно связаны», пишет: «Осознание себя личностью – одна из основных задач воспитания человека в западной культуре. Чувство ответственности, социальная активность всегда воспринимались как личное осознание своего гражданского долга. Распространение идеологии, оправдывающей разрушение «Я» и располагающей соответствующей психотехникой, может привести к утрате всех связей с обществом»⁹. Интерпретация буддийской концепции отсутствия индивидуального «Я» как идеологии, оправдывающей разрушение «Я» (разрушения в клиническом смысле) говорит о том, что эта концепция рассматривается автором вне контекста философской мысли буддизма, что привело к вменению ей смысла, прямо противоположного содержащемуся в буддийском учении.

Образ буддийской личности – безэмоциональной, лишенной ярких черт, в работах некоторых буддологов, резительно контрастирует

с впечатлением, которое можно вынести из контактов с живой буддийской традицией и лучшими ее представителями, воплощающими эту традицию. Это яркие, творческие и деятельные люди, с большим личным обаянием, живая энергия которых ломает стереотипы, проявляясь нередко в весьма парадоксальных формах. И сами буддисты решительно отвергают понимание учения об отсутствии «Я» как обезличивание человека вплоть до его полного растворения в некой инертной, неподвижной и безличной нирване.

Решение вопроса о том, что есть личность как субъект освобождения, имеет кардинальное значение для сотерологии буддизма. Освобождение в буддизме понимается как спасение от страданий круговорота бытия и это страдание рассматривается как внутренне присущее бытию.

По определению первой из четырех истин святого, «бытие есть страдание». Личность, «бытующая» в мире, страдает, и причина этих страданий не во внешней воле, но определена установкой самой личности, ее желаниями. Соответственно спасение не может быть получено извне как акт доброй воли Бога, как его благодать. Для того чтобы спастись, личность должна измениться, хотя и при помощи высшего существа (Будды), но сама. Это исключает признание постоянной, неизменяемой, вечной и субстанциональной ее основы.

С другой стороны, если принять, что личности вообще нет, тогда будет отсутствовать субъект освобождения, не будет субъекта, совершающего благие или неблагие поступки, и пожинающего их плоды, не будет необходимости в религиозной практике и т. д. Это определяет важность вопроса о природе личности в буддизме и делает понятной остроту дискуссий между представителями различных направлений буддийской философской мысли о том, каков объект отрицания (тиб. *dgag bua*) в формулировке «отсутствие Я» (тиб. *bdag med*).

В буддизме терминология, маркирующая некоторую самостоятельность, индивидуальность, «Я» и т. д., относится не только к человеку, но ко всем живым существам, обладающим сознанием (тиб. *sems can*), в число которых входят 6 разрядов существ мира страстей (тиб. *'dod khams*) – боги, асуры, люди, животные, прета и обитатели адов, а также существа мира форм (тиб. *gzugs khams*) и мира без форм (тиб. *gzugs med khams*).

Список этих терминов многообразен. Некоторые из них мы встречаем уже в литературе сутр, т. е. их разработка относится к довольно раннему периоду буддийской мысли (такие, например, как *atman*, *puḍgala*, *jīva*), другие появились достаточно поздно как результат разработки концепции отсутствия самостности в комментаторской литературе, особенно тибетской. По мере развития философского анализа проблемы «Я» некоторые из терминов, маркирующих самостность, индивидуальность, «вымываются» из философского дискурса, их семантические поля теряют свою определенность и они начинают употребляться практически как синонимы.

С развитием махаяны, утверждающей бессамостность (санскр. *anatma*, тиб. *bdag med*) не только личности (санскр. *puḍgala*, тиб. *gang zad*), но и феноменов (санскр. *dharma*, тиб. *chos*), основным направлением анализа стало рассмотрение бессамостности как свойства, общего и для личности, и для феноменов. В индийском буддизме основная полемика велась между представителями махаяны и хинаяны (как махаянисты стали называть школы предшествующего периода), мадхьямиками и виджнянавадинами, мадхьямиками-сватантриками и мадхьямиками-прасангиками и т. д. Философская литература индийского буддизма, сохранившаяся в оригиналах либо тибетских и/или китайских переводах, дает нам представление об основных направлениях этих дебатов, хотя, как мы можем судить из исторической литературы, огромное число текстов было утрачено.

Круг представлений о том, что есть человек, каковы его сущность и предназначение, являются важнейшим в структуре буддийского учения, определяющим и доктринально-философские расхождения различных школ буддизма и расхождения в практических методах психотренинга, способах социализации личности внутри буддийской культуры, методах формирования типа личности, для этой культуры базисной (репрезентативной).

В данном разделе мы рассмотрим концепцию отсутствия индивидуального «Я», составляющую ядро теории личности в индийском буддизме и оказавшую огромное влияние на философию личности в тибетском и дальневосточном буддизме, как она представлена в литературе сутр, ставшей доктринальной основой персонологического учения различных школ буддизма.

Концепция отсутствия индивидуального «Я» излагается обычно в учении индийского буддизма в связи с его периодизацией на 3 этапа или, по терминологии буддизма, «три поворота колеса Дхармы (Учения)». Согласно буддийской доктрине? имеется три фазы, или этапа, в раскрытии Учения Буддой Шакьямуни. «Первый поворот» ('khor lo dang po) представляет собой проповедь, произнесенную Буддой в Варанаси, она была обращена к шравакам («слушателям») и содержала учение о «четырех благородных истинах» (тиб. bden bzhin chos 'khor):

1) «истина о страдании» (санскр. duḥkha-satya, тиб. sdug bsngal bden pa), т. е. учение о том, что всякое битие есть страдание;

2) «истина об источнике [страдания]» (санскр. samudaya-satya; тиб. kun 'byung bden pa);

3) «истина о прекращении [страдания]» (санскр. nirodha-satya; тиб. 'gog pai bden pa);

4) «истина о пути [прекращения страдания]» (санскр. mārga-satya; тиб. lam gyi bden pa).

Вот как эти истины определялись в первой проповеди Будды: «А вот, монахи, что есть страдание: и рождение – страдание, и старость – страдание, и болезнь – страдание, и смерть – страдание, и печаль, стонания, боль, уныние, отчаяние – страдание, и не иметь, что хочется – страдание. С постылыми связь – страдание, с милыми разлука – страдание и не иметь, что хочется – страдание. Короче пять связующих скандх (т. е. групп элементов. – *Авт.*) страдание. И это благородная истина. А вот, монахи, каково прекращение страдания: без остатка всей этой жажды бесстрастное пресечение, уход, покидание, свобода, безуютность. И это благородная истина. А вот, монахи, какова верная дорога, что приводит к пресечению страданий: это благородная восьмизвенная стезя, а именно: истинное воззрение, истинное намерение, истинная речь, истинные поступки, истинный образ жизни, истинное усилие, истинное памятование, истинное самадхи. И это благородная истина»¹⁰.

Первый поворот колеса Учения состоит из хинаянских текстов, основной философской позицией которых является отрицание единого независимого индивидуального «Я» личности. Для доказательства этого положения поток психической жизни индивида, непосредственно воспринимаемый обычной личностью как нечто целостное в своей основе, имеющее некий постоянный субстрат, индивидуальное

«Я» в текстах этого периода разлагается на составляющие его элементы (санскр. *dharmā*; тиб. *chos*) с тем, чтобы показать, что в этом потоке нет ничего, кроме этих отдельных элементов, в числе которых мы не обнаруживаем такого, как самостоятельная личность, «Я». При этом необходимо отметить, что внешний мир (санскр. *viṣaya*; тиб. *yul*), т. е. все внешнее по отношению к другим органам чувств (санскр. *indriya*; тиб. *dbang*), рассматривался как часть потока индивидуального существования, как объективная сторона чувственной, сенсорной компоненты этого потока. Анализ внешнего мира как потока дхарм лишает этот мир какого-либо субстрата, материального или идеального.

Этот подход можно проиллюстрировать диалогом буддийского наставника Нагасены с царем Милиндой, утверждавшем, что существует индивидуальное «Я»: «Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу. Скажи, государь, дышло – колесница?" "Нет, почтенный". "Ось – колесница?" "Нет почтенный". "Колеса – колесница?" "Нет, почтенный". "Кузов – колесница?" "Нет, почтенный". "Поручни – колесница?" "Нет, почтенный". "Ярмо – колесница?" "Нет, почтенный". "Вожжи – колесница?" "Нет, почтенный". "Стрекало – колесница?" "Нет, почтенный". "Так, может, государь, дышло, ось, колеса, кузов, поручни, ярмо, вожжи, стрекало вместе – колесница?" "Нет, почтенный". "Так может, государь, что-то помимо дышла, оси, колес, кузова, поручней, ярма, вожжей, стрекала колесница?" "Нет, почтенный". "Ну, государь, спрашиваю я, спрашиваю, а колесницы не вижу. Выходит, государь, что колесница – это звук один. Где же здесь колесница?"»¹¹

Аналогично тому, как в этом примере мы не можем обнаружить никакой колесницы, но только составляющие ее части, также и при психологическом анализе личности невозможно обнаружить какого-либо независимого «Я», но только постоянно меняющуюся мозаику дхарм. Далее, цитируя сутру «Случай с монахиней Ваджрой», Нагасена утверждает: «Как говорят "колесница" с собранных вместе частях, так все назовут "существом" то, что всего только груды (т.е. скандхи, группы дхарм. – *Авт.*)»¹².

Реальными, с точки зрения хинаяны, являются только дхармы, имеющие каждый свою индивидуальную сущность (санскр. *svalakṣaṇa*; тиб. *gang gi mtshan nyid*). Среди этих дхарм имеются дхармы, не подверженные бытию, запредельные миру феноменального

существования (санскр. *asaṅskṛta*; тиб. 'dus ma byas) и подверженные бытию (санскр. *saṅskṛta*; тиб. 'dus byas). Именно бытие, волнение последних и обуславливает пребывание индивида в сансаре, мире страдания.

Однако среди «подверженных бытию» дхарм присутствуют не только дхармы, препятствующие спасению, но и те, которые благоприятствуют ему, а также «нейтральные» дхармы. Опираясь в своей религиозной практике на дхармы, благоприятствующие спасению, индивид добивается успокоения волнения всех дхарм или нирваны. Эта нирвана может быть двух родов: «с остатком бытия», когда индивид освобожден от всякого рода загрязнившихся элементов, но сохранил некий остаточный субстрат, лежащий под оскверняющими элементами и представляющий собой вкоренившийся инстинкт привязанности к жизни. Этот остаток, состоящий из одних чистых элементов, освобожденный от иллюзии постоянной личности и других скрытых клеш, Чандракирти уподоблял «городу, в котором уничтожены все преступные банды». Это нирвана при жизни с некоторым остатком чувства личности¹³. Второй вид нирваны – «без остатка существования», или «конечная нирвана», достигается, когда угасают даже эти очищенные элементы. Эту нирвану без какого-либо остатка чувства личного Чандракирти сравнивает с «разрушенным городом, городом, который после того, как все преступные банды в нем были уничтожены, и сам был разрушен»¹⁴. Эта нирвана, в которой угасают все элементы бытия, описывалась следующим образом:

*Тело разрушилось,
Мысли исчезли, все чувства прошли,
Все энергии успокоились,
И сознание угасло.*

А также: «С еще живущим телом [Святой] наслаждается некоторыми чувствами. Но в нирване сознание уничтожается, как свет [когда он полностью угаснет]»¹⁵.

В проповеди «второго поворота колеса Учения», изложенной Буддой в Раджагрихе, развивается совершенно иной подход. Если в учении «первого поворота» дхармы рассматриваются как реально существующие сущности, хотя и лишённые единого субстрата, то здесь

излагается учение о пустотности (шунье) всех дхарм. Очень лаконично и четко эта позиция сформулирована в «Праджняпарамита-хридая-сутре»: «О, Шарипутра! Тот сын или дочь из [хорошей] семьи, которые желают практиковать глубокую праджняпарамиту, должны созерцать и увидеть, вследствие этого, что пять скандх по своей природе пусты. Форма есть пустота, пустота есть форма. Нет формы помимо пустоты, нет пустоты помимо формы. Также и чувства, различающие мысли, энергии и сознание пусты. О, Шарипутра! Поэтому все дхармы пусты и лишены признаков, не возникают и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не увеличиваются и не уменьшаются. ... Подобно этому нет страдания, нет источника [страдания], нет прекращения [страдания], нет пути [прекращения страдания], нет мудрости, нет достигнутого и нет недостигнутого. О, Шарипутра! Поэтому для бодхисаттвы нет достижения; опираясь на эту глубокую праджняпарамиту и пребывая в ней, он не имеет препятствий и омраченности и, уйдя от заблуждения, он достигнет полного освобождения, нирваны»¹⁶. Таким образом, в праджняпарамитских текстах отрицается реальное существования дхарм, о них говорится как о лишенных собственной реальности (тиб. нго бо нйин мед па), реально ни возникающих (тиб. та skyes pa), ни исчезающих (тиб. та 'gegs pa), они изначально находятся в покое (тиб. gzod ma nas zhi ba) и погружены в нирвану по своей собственной природе (тиб. ran bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa). Поэтому нирвана не достигается через угашение чего-либо, каких-либо омраченных элементов или, напротив, культивацию благих дхарм. Нагарджуна так определяет нирвану:

*Что ни постигается, ни достается,
Что ни уничтожение, ни вечность,
Что никогда не исчезает, и не было создано,
Это нирвана. Она убегает точности [в определении]*¹⁷.

Нирвана, по учению сутр праджняпарамиты, – это «мир с точки зрения вечности»¹⁸. Первые два вида нирваны («нирвана с остатком существования» и «без остатка») признавались Нагарджуной, но как имеющие только условную реальность.

«Третий поворот колеса Учения», или поворот «колеса абсолютной уверенности», представлен прежде всего «Сандхинирмочанасутрой».

В седьмой главе этой сутры обсуждается учение о трех видах отсутствия «Я». В ней Бодхисаттва Парамартхасамудгата (Возвысившийся к Абсолютному) задал Будде вопрос относительно различного толкования сущности дхарм, содержащихся в первом и втором «поворотах колеса Учения»: «Здесь, Бхагаван, когда я пришел один в некое уединенное место, то [у меня] возникли такие мысли: "Во многих разделах Бхагаван объяснял собственный признак скандх. Объяснял также признак рождения, признак уничтожения, отвержение и полное познание. ...Бхагаван также объяснял: "Все [дхармы] не имеют сущности (тиб. ngo bo nyid ma mchis pa). Все дхармы не родились (тиб. ma skyes pa), не прекратились (тиб. ma 'gags pa), изначально успокоены (тиб. gzod ma nas zhi ba), по природе полностью нирванистичны (тиб. gang bzhin gyis yongs su mya ngan las 'das pa)". Что имел в виду (тиб. ci la dgongs nas) Бхагаван, говоря: "Все дхармы не имеют сущности, все дхармы не родились, не прекратились, изначально успокоены, по природе полностью нирванистичны"? Я молю Бхагавана полностью объяснить ту идею¹⁹, исходя из которой Бхагаван сказал: "Все дхармы не имеют сущности, все дхармы не родились, не прекратились, изначально успокоены, по природе полностью нирванистичны"?»²⁰

Будда разъяснил это противоречие следующим образом:

«Парамартхасамудгата, Я указывал: "Все дхармы не имеют сущности", думая о трех видах отсутствия сущности дхарм, а именно: признак не имеет сущности, рождение не имеет сущности, абсолютное не имеет сущности. Что же здесь, Парамартхасамудгата, [за] признак дхарм, не имеющий сущности? [То], что является признаком парикальпита. Почему же? Итак, поскольку он является признаком, установлением в именах и терминах, но не является полностью пребывающим благодаря собственному признаку, постольку его следует называть признаком, не имеющим сущности.

Парамартхасамудгата, что же за рождение, не имеющее сущности? [То], что является признаком дхарм паратантра. Почему же? Итак, поскольку рождение появляется благодаря силе другого – причины, а не благодаря себе, постольку оно должно называться не имеющим сущности.

Что же, Парамартхасамудгата, за абсолютное дхарм, не имеющее сущности? Те зависимо возникающие дхармы, которые не имеют сущности из-за отсутствия сущности [у] рождения, являются также не имеющими сущности из-за отсутствия сущности [у] абсолютного. Почему же? Парамартхасамудгата, Я полностью объяснил, что абсолютным является то, что является совершенно чистым восприятием дхарм. И поскольку тот признак паратантра не является совершенно чистым восприятием, постольку сущность абсолютного следует называть отсутствующей.

А также, Парамартхасамудгата, то, что является признаком дхарм паринишпанна, тоже следует называть не имеющим сущности абсолютным. Почему же? Парамартхасамудгата, то, что у дхарм является отсутствием «Я» дхармы, следует называть отсутствием их сущности. Это является абсолютным. И поскольку абсолютное полностью раскрывается через отсутствие сущности у всех дхарм, постольку абсолютное следует называть не имеющим сущности ... Исходя из этих трех видов отсутствия сущности, Парамартхасамудгата, Я и указал: "Все дхармы не имеют сущности"²¹.

Таким образом, в этой сутре развивается учение об «аспектах (видах) существования», в котором предпринимается попытка согласовать диаметрально противоположные точки зрения, изложенные в сутрах первого и второго «поворотов».

В «Сандхинирмочане» при обсуждении вопроса о том, почему в хинаянских сутрах Будда говорил о дхармах, как имеющих собственную сущность, а в сутрах Праджняпарамиты о том, что они не имеют сущности, или несуществования (санскр. *niḥsvabhāvatā*; тиб. *ngo bo nyid med pa*). Различается:

1) признаковое несуществование (санскр. *lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā*; тиб. *mtshan nyid ngo bo nyid med pa*). Здесь имеется в виду приписанный аспект (санскр. *parikalpita-lakṣaṇa*; тиб. *kun tu btags pa'i mtshan nyid*), т. е. то, что признаки сущности, качества и прочее приписываются дхармам нашим конструктивным мышлением (санскр. *vikalpa*; тиб. *gnan par rtog pa*), хотя и не присущи им самим (санскр. *svalakṣaṇa*; тиб. *ran gi mtshan nyid*);

2) несуществование, с точки зрения возникновения (санскр. *utpatti-niḥsvabhāvatā*; тиб. *skye ba ngo bo nyid med pa*), связанное с зависимым аспектом (санскр. *paratantra-lakṣaṇa*; тиб. *gzhan dbang gi mtshan*

nyid) дхарм. В этом аспекте дхармы являются невыразимыми (санскр. anabhilāṣya; тиб. brjod du med pa) сущностями, которым приписываются качества и т.п. Их возникновение зависит от причин и условий (санскр. hetu-pratyaya-apekṣa; тиб. rgyu rkyen la ltos pa), и потому они не имеют независимого существования;

3) несуществование абсолютной сущности (санскр. paramārthanirṣvabhāvātā; тиб. don dam pa ngo bo nyid med pa) в конечном аспекте (санскр. pariniṣpanna-lakṣaṇa; тиб. yongs su grub pan mtshan nyid), с точки зрения которого все дхармы лишены отдельного существования²².

Противоречия между проповедью первого и второго «поворота колеса дхармы» в «Самдхинирмочана-сутре» объясняется тем, что в ранних (хинаянских) сутрах существование дхарм рассматривается с точки зрения зависимого и конечного (абсолютного) аспектов, а в сутрах праджняпарамиты – с точки зрения приписанного аспекта.

Проблема снятия противоречий, содержащихся в канонических текстах, занимала важное место в буддийском учении уже в очень раннее время. Однако уже при жизни Будды многообразие учений порождало вопросы об их соотношении. Во многих случаях положения, высказанные в одних текстах, противоречили высказанным в других. Это многообразие было вызвано тем, что буддийская проповедь имела принципиально индивидуализированный характер, учитывавший не только «стилевые» особенности реципиентов проповеди, но и различия в уровнях их духовной подготовки. Подобно тому как врач различным пациентам дает разные лекарства, Будда учил разных людей по-разному. Эта метафора предполагает, что учение, являющееся для одних лекарством, для других может быть ядом, и определяющим в этом является тот уровень, на котором находится ученик. Очень рано совокупность текстов, признаваемых за «Слово Будды», стала подвергаться классификации, основанием которой служил уровень слушателей, к которым они были обращены. Выделялись различные смысловые уровни интерпретации текста. В традиции сутраяны в наиболее общем виде выделяется два уровня. Тексты делились на те, которые выражают «условный» (санскр. neyartha; тиб. drang don) смысл учения, обращены к неподготовленным слушателям и «адаптированы» к их (недостаточному) уровню понимания и соответственно могут быть интерпретированы иначе, с точки зрения более

высокого уровня, и те, которые выражают «конечный» (санскр. *nīārtha*; тиб. *ngas don*) смысл и соответственно не могут быть как-то переинтерпретированы.

Однако понимание того, что именно является конечным смыслом учения Будды и какие именно тексты его выражают, было различно у разных школ буддизма. Многие из них создавали весьма сложные и разветвленные классификации буддийских (и не только буддийских) текстов, на вершине которой оказывался текст, презентующий их собственное учение.

Излагая взгляд виджнянавадинов, доктринальной основой учения которых послужила «Самдхинирмочана-сутра», на содержание третьего «поворота колеса Учения», крупнейший буддийский ученый, систематизатор канона Будон Ринчендуб пишет: «Самое раннее учение (т.е. первый поворот. — *Авт.*) полностью исключило нигилистическую точку зрения (т.е. все дхармы, считались реальными). Благодаря этому легко могло стать преобладающим (неправильное) реалистическое вменение (т.е. взгляд, который можно обвинить в реализме). Имея в виду это, (Будда) изложил промежуточное Учение, в котором преобладает негативистская точка зрения. Но это (Писание самого позднего периода) вводит различные степени реальности, демонстрируя элементы в их приписанном аспекте как тотально несуществующие, (элементы в) зависимом аспекте как имеющие реальное существование, с точки зрения эмпирической реальности (тиб. *kun rdzob*), и 2 формы конечного аспекта, как представляющие Абсолютную Реальность²³. Это то, что соответственно кладет конец двум крайним точкам зрения, содержит прямой смысл (санскр. *nīārtha*; тиб. *ngas don*) и не может быть предметом полемики (спора) (тиб. *rtsod pa*). Напротив, другие две [вращения колеса Учения] имеют условный смысл (санскр. *neyārtha*; тиб. *drang don*) и могут быть объектом полемики²⁴. Таким образом, согласно ваджнянавадинам, «цель этого [Учения] заключалась в том, чтобы устранить два крайних вменения: реализма или этернализма (тиб. *chag mth'*)»²⁵. Далее Будон отмечает, что мадхьямики не согласны с точкой зрения, выраженной в «Самдхинирмочана-сутре». «Согласно мадхьямикам, и самое раннее, и самое позднее писание являются условными (тиб. *dgos pa can*) и только промежуточное содержит прямой смысл»²⁶.

Все канонические сутры классифицируются буддийской традицией как принадлежащие к тому или иному «повороту колеса Учения», хотя и нужно отметить, что по этому вопросу нет единой точки зрения. Основной сутрой «первого поворота» считается «Дхарма-чакра-сутра». К этому же «повороту» относят «Винаявасту», «Саддхармасмритьюпаствану», «Лалитавистару», «Кармашатаку», «Авадана-шатаку» и некоторые другие сутры, поскольку их основная тема совпадает с темой «Дхарма-чакра-сутры»²⁷.

Основными текстами «второго поворота» ранняя тибетская традиция (до Цонкапы) считает следующие: «Шатасахасрика-праджняпарамиту», самую обширную из всех праджняпарамитских сутр (точнее говоря, «самую краткую из обширных сутр», две другие, «обширная из обширных» и «средняя из обширных», согласно традиции, не были принесены Нагарджуной), самую обширную из средних «Панчавимшатисахасрику», среднюю из средних «Дашасахасрику», самую обширную из кратких «Аштасахасрику» и самую краткую и из кратких «Рагнагунасамчаягату». Эти 6 сутр помимо учения о шунье содержат учение о пути просветления и ранняя тибетская традиция называет их «матерями» в отличие от 11 сутр меньшего размера, содержащих только учение о шунье: «Сапшатики», «Панчашатики», «Тришатики», «Наяшатапанчаша-тики», «Ардхашатики», «Панчавимшатипраджняпарамитамукхи», «Сувикранта-викрампариприччи», «Каушика-праджняпарамиты», «Экакшары», «Свалпакшары» и «Праджняпарамита-хридаи». Согласно традиции, первые пять из них являются изложением одной и той же проповеди и различаются между собой только степенью развернутости изложения²⁸.

К сутрам «третьего поворота» ранняя тибетская традиция относит в первую очередь «Сандхинирмочана-сутру», а также такие сутры, как «Самадхираджа-сутру», «Буддхаватамсака-сутру», «Ланкаватару» и другие, не вошедшие в число сутр первых двух «поворотов колеса».

Цонкапа и его последователи считают классификацию сутр второго и третьего «поворотов» ранним тибетскими авторами неверной, так как кроме отмеченных выше 17 праджняпарамитских сутр («матерей» и «дочерей») существует большое количество сутр, тематически совпадающих с сутрами праджняпарамиты и которые соответственно должны быть отнесены ко «второму повороту», например,

«Самадхираджа-сутра», «Ваджраччхедика», «Буддха-аватамсака», «Ланкаватара», «Махаратнакута».

Хайдуб также полемизирует со школой Джонанпа, по учению которой «Сандхинишварараджапарипричча-сутрой», «Арьяангулималия-сутрой», «Джняналокаламкара-сутрой», «Шрималадевинсинханеда-сутрой», «Анунатвапурнатвенинирдеша паривартой», «Махабхерихарака-сутрой» и «Авикельпаправешадхарани-сутрой» представляют собой 10 так называемых «Татхагатагарбха-сутр», имеющих конечное значение, а сутры первого и среднего «поворотов колеса» условные. Хайдуб указывает, что содержание перечисленных сутр в принципиальных пунктах отлично от концепций, излагаемых в «Сандхинирмочана-сутре» и «абсолютного» аспектов дхарм, ни теории о трех колесницах спасения, ни концепции алаявиджняны²⁹, развиваемых в «Сандхинирмочане». Они учат, что «все дхармы не имеют реальности» и что колесница спасения одна. Хайдуб для решения вопроса о принадлежности какой-либо из сутр ко второму или третьему «повороту колеса» предлагает следующий критерий: «Когда сутра махаяны учит, что все сущности есть шунья с точки зрения реальности и возникновения, она принадлежит к средней проповеди. Кроме того, когда сутра учит конечной единственности колесниц, она также относится к ней. С другой стороны, когда сутра учит, что из трех аспектов (1) приписанный реально не существует, в (2) зависимый и (3) конечный существует, то она принадлежит к сутрам последней проповеди. Кроме того, когда сутра махаяны учит, что колесниц, в конечном счете, три, она тоже относится к ней»³⁰.

Таким образом, проблема «Я», являющаяся ядром теории личности индийского буддизма и послужившая отправной точкой для развития представлений о личности в буддизме махаяны, начала концептуализироваться уже в литературе сутр. Она излагается обычно в связи с различением трех этапов развития Учения, или, в терминологии буддизма, «трех поворотов колеса Учения». Развернутую классификацию интерпретаций этой категории мы обнаруживаем в махаянских сутрах третьего этапа.

Классификационным признаком сутр явилась герменевтическая концепция буддизма, согласно которой тексты делятся на те, которые выражают «условный», «требующий установления» смысл учения, обращены к неподготовленным слушателям и «адаптированы» к их

(недостаточному) уровню понимания и соответственно могут быть интерпретированы иначе с точки зрения более высокого уровня, и те, которые выражают «конечный», «прямой» смысл и соответственно не могут быть интерпретированы как-то иначе.

Понимание того, что именно является конечным смыслом учения Будды и какие именно тексты его выражают, было различно у разных школ буддизма и зависело от их доктринальных особенностей.

Важность этой полемики для различных школ буддизма и для нашего понимания взглядов этих школ на проблему личности в том, что сутры составляют канонически бесспорную основу их философского учения. От того, какие разделы канона будут признаны имеющими «прямой смысл», а какие – смысл, «требующий установления», зависит и оценка опирающихся на них философских воззрений, так что каждое их направлений буддизма стремилось включить наиболее содержательные тексты в число доктринальных источников своего учения.

Исследуемые далее воззрения школы Гелук тибетского буддизма опирались в основном сутры «второго поворота», рассматривая именно их как имеющих «установленный смысл», в то время как школа Чань опиралась, кроме того, на тексты «третьего поворота», что в большой степени обусловило различие их персонологического учения.

1.2. Учение о личности в тибетской схоластической литературе

Философское учение буддизма изложено в систематических трактатах – шастрах, определяющих себя как комментарии на те или иные сутры. Это формировалось поэтапно, исторически первыми оформились учения школ, опирающихся на сутры «первого поворота колеса Учения», в махаянской доксографии они получили наименование школ хинаяны, сутры двух последующих «поворотов» послужили основой махаяны, второй – мадхьямаки, а третий – читтаматры, или виджнянавады.

Само существование буддийской философии долгое время ставилось под сомнение. Среди значительной части исследователей буддизм имел репутацию учения, не интересовавшегося метафизическими проблемами. Многие исследователи считали, что это, скорее, этическое учение, философская же проблематика в ее полном объеме не имеет прямого отношения к проблеме спасения из круговорота перерождений, и поэтому игнорировалась его основателем. Излюбленной цитатой в этой связи была притча, в которой Будда разъяснял своему последователю, что так же, как человек, пронзенный отравленной стрелой, стремиться, чтобы врач ее скорее вынул, и не интересуется происхождением врача, обстоятельствами его жизни и т.п., также и ищущего спасения не должны беспокоить абстрактные вопросы об устройстве мира и т.п. Однако подобный подход навряд ли является характерным для буддизма в целом. Уже в буддизме хинаяны вопросам мироустройства в литературе абхидхармы уделялось значительное место, а вопрос о характере существования личности вообще был одним из кардинальных. Это вытекало из формулировки основных положений вероучения, изложенного Буддой в его первой проповеди в Оленьем парке в Сарнатхе, в которой были сформулированы «четыре истины святого»: о страдании, его причине, его прекращении и пути прекращения.

К «четырем истинам» приложима метафора излечения от болезни: первая истина – констатация болезни и постановка диагноза, вторая – указывает на причину болезни, третья – прогноз, указание о возможности исцеления, четвертая – курс лечения. Таким образом,

чтобы поставить правильный диагноз, необходимо прежде всего знать, кто болел, а также понимать природу болезни, т.е. что есть бытие, которое, по определению, является страданием.

Основной принцип, который должен был выдерживаться при объяснении бытия, – принцип срединности. Собственно «срединное учение» – один из синонимов буддийского учения. Хотя наименование «срединной» исторически закрепилось за одной из философских школ буддизма – мадхьямакой, однако все школы буддизма без исключения рассматривают себя как истинных выразителей этого принципа. Уже в своей первой проповеди «Сутр поворота колеса Учения» Будда вводит понятие срединности, как определяющее буддийский путь: «Есть, о монахи, две крайности, которым пусть не следует подвижник. Какие две? Одна – это склонность ко всяким похотям, как гупно пошлая, низкая, мужицкая, простонародная, неарийская, бессмысленная. Другая – это склонность себя изнурять, тяжкая, неарийская, бессмысленная. Но ни к той, ни к другой крайности не клонится верная срединная дорога и до конца постигнута Татхагатой; видение дарующая, знание дарующая, к умиротворению, к постижению, к пробуждению, к упокоению ведет»³¹. То, в какой степени любое учение ему соответствует, является критерием определения его как буддийского.

В отношении проблемы бытия принцип срединности выражается в правильном определении позиции между «небытием» и «бытием», «постоянством» и «прерывностью» и т.д. в первую очередь – по отношению к основному объекту философского анализа буддийской философии, самостности (atman) и ее отсутствию (anatman) в двух ее видах – самостности личности и самостности феноменов.

Персонологическая проблематика в сравнительном плане хорошо представлена в тибетской литературе по истории философских систем (grub mtha'). Честь открытия для мировой буддологии этого жанра тибетской литературы принадлежит замечательному российскому буддологу В.П. Васильеву, который в своем фундаментальном труде «Буддизм, его догматы, история и литература» не только обратил внимание исследователей на важность буддийской историко-философской традиции, но и дал перевод индийского текста Васумитры. В этой связи он писал: «В этих философских воззрениях, как мы увидим, буддисты уже оставляют в стороне сутры, которые по-

служили основанием их религии; они обращаются к общей оценке мышления, к логическим и метафизическим законам и посредством их уже хотят представить конспект всего учения, дать ему общее безусловное толкование»³². Наиболее ранними индийскими трактатами, в которых анализируется в сравнительном плане персоналогические воззрения различных школ и направлений буддизма, являются «Самаявадхопарачаначакра» Васумитры³³ и «Таркаджвала» Бхавьи³⁴. В работе Васумитры дано изложение различий во взглядах 18 школ Вайбхашики, Васильев считал эту работу источником «для более подробных и ученых исследований постепенного развития буддизма»³⁵.

Обосновывая необходимость анализа философских систем тибетский философ Жамьян Шепа Агван Дзондуй писал: «Термин "философская система" (тиб. grub mtha') не является новомодным изобретением, поскольку встречается еще в наставлениях Будды. Так, в "Ланкаватара-сутре" сказано:

*Мое Учение – двух видов:
Вероучение и философия.
Простакам объясняю вероучение,
Йогинам – философию»*³⁶.

И далее он разъясняет свое понимание термина *grub mtha'*, «сфера доказанного», основываясь на классическом тексте Чандракирти: «В своем комментарии "Разъяснение слов" (Прасаннапада) [Чандракирти] говорит: «[Поскольку устанавливают] признаваемое самими на основе приведения доказательств и свидетельств авторитетных текстов, то [называется] "доказанным". Поскольку не отходят от того, то [называется] "сферой". Называется философией – "сферой доказанного" – потому, что принимают решение на основе доказательств и свидетельств авторитетных текстов и не отворачиваются от того доказанного тезиса»³⁷. Таким образом, последователь какой-либо философской системы не просто человек, симпатизирующий неким взглядом, он *знает*, что они верны и не намеревается их оставлять.

Одним из предметов, систематически исследуемых в литературе сиддхантх, является персоналогия, изложенная в основном в разделе о «субъекте» (тиб. yul can), как он понимается в четырех философских

системах индийского буддизма, обычно выделяемых гелукпинской традицией как аутентичное учение Будды. Эти системы суть следующие, если располагать их по порядку от низших (наименее глубоких, полных) к высшим (более глубоким и полным): 1) Вайбхашика, 2) Саутрантика, 3) Читтаматра, 4) Мадхьямака. Первые две относятся к учению хинаяны, вторые – махаяны³⁸. Представление о том, что существует только 4 философских школы базируется на комментариях Ваджрагарбхи (Vajragarbha) к Хеваджратантре «Неvajra-pindarthatika», в котором утверждается, что «Существование четвертой колесницы или пятой философской системы не было мыслью Победителя»³⁹.

Это не значит, что каждый буддист принадлежит какой-либо философской системе, многие, принявшие «прибежище в трех драгоценностях» (т. е. ставшие буддистами), не придерживаются никаких философских взглядов и не являются последователями какой-либо философской системы. Для того чтобы считаться последователем какой-либо философской системы, необходимо действительно реализовать бессамость в соответствии с философскими принципами этой системы.

Однако необходимо отметить: то, что рассматривается в одной системе как установленное и истинное знание, в другой может рассматриваться как знание неполное или даже как ошибочное суждение. В целом все 4 сиддханти могут рассматриваться как ступени лестницы, каждая из которых дает более совершенное описание реальности, и только на последней ступени, которая в традиции, например, Гелук представлена мадхьямакой-прасангиной, индивид получает окончательное понимание того, каким образом вещи существуют на самом деле. В то же время каждая из ступенек, даже низшая, дает более удовлетворительное описание реальности, чем то, которое предлагается «мирскими» системами, и является основой для продвижения на более высокие ступеньки. Все эти системы были проповеданы Буддой и поэтому имеют положительное значение.

Кроме того, философские системы выстроены от более простых к более сложным таким образом, что предшествующая система подготавливает к последующей. Не все готовы к восприятию взглядов высшей философской системы, таким людям лучше освоить воззрения более низкой системы с тем, чтобы подготовить себя к воспри-

ятию более высокой. В то же время каждый должен стремиться подняться на верхнюю ступеньку, дающую воззрение, позволяющее наиболее эффективно продвигаться к спасению, и никто не должен удовлетворяться взглядами низших философских систем, извиняя себя скромностью притязаний. Такова позиция Гелук.

Изложение учения о личности в литературе сиддхантх не следует хронологии развития философских систем в Индии безотносительно к тому, ориентируемся ли мы на традиционную тибетскую хронологию⁴⁰ или западную академическую⁴¹. Изложение философских систем в этих работах дается, скорее, в последовательности развития основных философских идей и предметов философского исследования. Естественно, что при этом авторы, жившие в разные эпохи, но развивавшие сходные взгляды в этом анализе объединялись, а их идеи вырывались из того исторического и культурного контекста, в котором они развивались. Кроме того, структурирование материала и оценки, даваемые авторами сиддхантх своим предшественникам, в большой степени определялись философскими предпочтениями авторов, и философские системы, к которым они сами принадлежали, естественно, оказывались в их изложении вершиной философской мысли, по отношению к которой все другие философские системы давали лишь частичное воплощение истины. На этом основании некоторые исследователи подвергают критике использование сиддхантх как методологической основы для изложения буддийской философии. По их мнению, сведение в одну классификационную схему философов, живших порою в очень разные исторические периоды, не позволяет вскрыть их подлинные взгляды, давая лишь общую приблизительную схему, некоторый эскиз их воззрений. Кроме того, высказывается и такое мнение, что различия во взглядах индийских философов, описываемые в сиддхантхах, нередко существуют только в воображении тибетцев, и не отражают реального положения дел. Однако такие обвинения в адрес историко-философских работ не новы и для западной историко-философской науки. Указанные недостатки, видимо, просто неизбежны для работ этого жанра и составляют его специфику. Невозможно дать общую характеристику развития идей в любой области знания без некоторой схематизации и это не составляет проблемы, если, конечно, не ограничивать исследование чтением учебной литературы, никак не заменяющей необходимость изучать источники.

Тенденциозность же кажется грехом только на первый взгляд. Любое исследование некоторым образом тенденциозно, и наше понимание исследуемого предмета тем яснее, чем четче мы осознаем характер этой тенденции. Поэтому сиддхантха, скажем, гелукинской тенденциозности, дает значительно больше для понимания предмета, чем некое «объективное» авторское исследование, поскольку в первом случае мы знаем о теоретических предпочтениях автора, а во втором – тенденциозность автора (несомненно, существующая в каждом исследовании) должна быть еще установлена, чтобы мы могли внести соответствующую корректировку в его оценки. И мы совершенно согласны с Г. Ньюландом в том, что тибетская историко-философская литература дает хорошую рабочую схему для изучения буддийской философии и что «недооценив исследования таких тибетцев, как Чжамьян Шепа (‘Jam dbyangs bzhad pa), и погружаясь в собственный анализ индийской буддийской философии, некоторые ученые тратят годы на получение выводов, которые они могли бы получить за недели, дни или часы»⁴².

Наиболее представительными для описания персонологических воззрений буддизма нам представляются следующие источники, соответствующие разделы которых использованы в нашей работе: фундаментальный труд Жамьян Шепы «Большой трактат по истории философских систем»⁴³, комментарий на нее монгольского автора Наванг Пелдена⁴⁴, крупная работа пекинского хутухты Чанкья Рольби Дорже⁴⁵, а также небольшие, но весьма информативные работы VII Далай-ламы⁴⁶ и Жигме Ванпо (II Жамьян Шепы)⁴⁷.

Персонологическая доктрина буддизма возникла как результат полемики с субстанционалистскими взглядами на личность, развивавшимися в ортодоксальных религиозно-философских школах индуизма. Критический анализ этих взглядов мы встречаем уже в сутрах, где нередко можно встретить полное или частичное перечисление 12, а иногда и более терминов, маркирующих личность как субъект деятельности (аятана деятеля, тиб. byed pa ro’i skye mched) в работах ортодоксальных и неортодоксальных индийских философских систем⁴⁸: 1) Я – атман (тиб. bdag po), 2) индивид – пудгала (тиб. gang zag), 3) живой – джива (тиб. srog), 4) дух – пуруша (тиб. skyes bu), 5) обладатель сознания – саттва (тиб. sems can), 6) движущийся (тиб. gso ba), 7) вкормленный (тиб. gso ba), 8) обладающий силой (тиб. shed can),

9) хозяин силы (тиб. shed bdag), 10) действующий (тиб. byed pa po), 11) осязающий (тиб. tshor ba po), 12) познающий (тиб. shes pa po), видящий (тиб. mthong pa po), вкушающий (тиб. za ba po) и пр. Так, вайшешики и ведантисты говорят о «Я» (атмане), последователи санкхьи – о духе (пуруше), джайнисты – о живом (дживе). Концепции субъекта, разработанные в этих школах, рассматриваются центральноазиатскими учеными-монахами в «сиддхантах» (тиб. grub mtha') – работах по истории философии⁴⁹.

Последователи санкхьи наделяют пурушу пятью гунами (тиб. yon tan) – свойствами, вайшешики говорят о девяти гунах атмана и пр. То, что в этих школах иноверцев-тиртиков (тиб. tu stegs can) рассматривается в качестве субъекта под разными именами, буддисты обычно называют словом «Я» и полагают, что все его описанные особенности можно свести к трем главным. «Я» суть: (1) постоянное (вечное), (2) одно, (3) самостоятельное (тиб. bdag ni rtag gcig rang dbang can gsum). Так, Гедун Тендар говорит: «Иноверцы (тиртики) сходятся в признании того, что «Я» обладает тремя специфическими особенностями (тиб. khyad chos): [оно является] постоянной-вечной вещью (тиб. rtag pa'i dugos po) (т. е. чем-то реальным, противопоставляемым нереальному, иллюзорному), не имеющим частей единым-единичным (тиб. cha med ky'i gcig pu) и наделено самостоятельностью-независимостью властвующего над скандхами (тиб. phung po la bdag sgyur ba po'i rang can)»⁵⁰.

Буддисты полагают, что это воззрение может быть опровергнуто. Ведь постоянное не может быть деятелем, носителем кармы, осязающим и «вкушающим» плоды своих поступков, ибо подобное предполагает изменчивость субъекта. А не обладающее постоянством, очевидно, не может быть признано и вечным. Трудно согласиться и с единичностью, отсутствием частей субъекта. Так, мы говорим: «Я думаю. Я хожу...» Но ведь думает ум, а ходит тело. И поскольку «Я» есть ум и «Я» есть тело, а ум и тело – не одно и то же, поскольку имеются как минимум два «Я», или же это «Я» состоит, по крайней мере, из двух частей. А также, хотя «Я» вроде бы и властвует над телом и умом, но когда, например, болеет тело, говорят: «Я болею». Ум с его разнообразными желаниями тоже сплошь да рядом увлекает «Я» даже против его воли. Поэтому нельзя признать «Я» совершенно самостоятельным и независимым от тела и ума. Кроме того, констати-

ругую Чандракирти и Гедун Тендар, принимаемое тиртиками «Я» не может быть объектом феномена «восприятия Я» (тиб. *ngar 'dzin*), ибо оно фактически не воспринимается отдельно от скандх в качестве чего-то особого и отличного от них⁵¹. То, что опровергается праманой – верным (не обманывающимся в своем объекте) познанием, не может быть признано достоверным (тиб. *tshad grub*)⁵² и соответственно принято в качестве истинного. Поэтому идею постоянного, единичного и самостоятельного «Я» следует охарактеризовать как ложную и отвергнуть.

Признание данного «Я» ориентирует ум таким образом, что служит условием возникновения комплекса клеш, обуславливающих совершение определенных деяний (соблюдение соответствующих норм поведения, занятия аскезой и медитацией, жертвоприношения и пр.), которые направлены на достижение рождения божеством или слияние с абсолютом – Брахманом и др., но, по мнению буддистов, фактически только накапливают карму, приводящую, в лучшем случае, к инкарнации на небесах, и не дают освобождения от сансары.

Кроме этой концепции «Я», есть и другие, уяснить которые сложнее. В соответствии с принятой в схоластической литературе классификацией ложные взгляды на «Я» подразделяются на «грубые» (санскр. *sthūla*; тиб. *gags pa*) – устанавливаемые легко, и «тонкие» (санскр. *suksama*; тиб. *phra ba*) – обнаруживаемые с большим трудом, а также на врожденные (санскр. *sahaja*; тиб. *lhan skyes*) – «имеющиеся в потоке сознания индивида с безначальности», и приобретенные при жизни (санскр. *parikalpita*; тиб. *kun btags*) в результате изучения «плохой» философской системы и пр.⁵³

По мнению буддийских философов, в большинстве буддийских философских школ считают признание описанного выше «Я» «грубым» ложным взглядом, так как есть и другие, которое уяснить значительно труднее. Также его полагают приобретенным при жизни, поскольку новорожденные младенцы и животные вряд ли рефлексируют свое «Я» как постоянное и т. д.⁵⁴ Кроме того, сами философы, признающие концепцию подобного «Я», вряд ли думают о себе в обыденной жизни таким образом – как о постоянном, единичном и независимом⁵⁵.

Пять относящихся к вайбхашике школ (тиб. *sde*), носящих общее название «самматия» (тиб. *mang pos bkur pa*), – ватсипутрии и др.,

отрицают только такое «Я»⁵⁶. Поскольку же без устранения врожденного признания «Я» буддисты полагают невозможным обретение освобождения, то, очевидно, сторонники этих школ считают признание подобного «Я» врожденным и не характеризуют его как «грубое». С другой стороны, прасангики мыслят его как приобретенное при жизни, но называют «очень грубым», ибо обнаруживают и просто «грубое»⁵⁷.

«Тонким» и «врожденным» большинство буддийских философов (кроме самматиев и прасангиков), по мнению указанных монахов, полагают признание «Я», которое определяется ими следующим образом: «Я – индивид, независимый (и) существующий субстанционально» (санскр. pudgalasvatantradavyasatātman; тиб. gang zag rang rkya thub pa'i rdzes yod kyī bdag). Субстанцией (санскр. dravya; тиб. rdzes) в буддийской философии обычно называется то, что обладает действием (тиб. bya ba), само имеет место независимо (тиб. gang rkya baḡ grub) и служит «опорой» для других дхарм (образованных путем соединения субстанций)⁵⁸.

Введение в определение «Я» категории существующего субстанционально ограничивает новое понятие субъекта от прежнего в том отношении, что подобный индивид уже не будет постоянным, ибо существующим субстанционально, как явствует из вышеизложенного, может быть только непостоянное.

Категория единичности не применяется к такому «Я», ибо единичность устанавливается путем рассуждения, а восприятие «Я» имеет место также у новорожденных младенцев и животных. Не фигурирует здесь и отсутствие частей, так как, например, обладающие ясно-видением (абхиджня) люди могут видеть свои прежние рождения, воспринимая эти инкарнации и себя в данном воплощении как части целого – своего «Я»: «Все они – это я»⁵⁹.

Подобное «Я», отмечает Кедруб Чже, воспринимает себя как подобного хозяину и господину (тиб. jo bo) своих тела и ума, а их – как рабов и слуг (тиб. khol bo), подчиняющихся ему. Поэтому подобно хозяину «Я» является в восприятии как независимое (тиб. gang rkya ba) от своих тела и ума, как отличное от них по своим признакам, а значит, и не требующее для его сознания познания чего-то другого – тела и ума. Признаваемое таковым «Я» и будет «индивидом, неза-

висимым (и) существующим субстанционально». Именно оно является объектом феномена «восприятия Я»⁶⁰.

Понимаемое таким образом «Я» может независимо от другого выполнять свои функции – совершать деяния, быть носителем кармы, «вкушать» ее плоды, перевоплощаться и обретать слияние с Богом, Брахманом. Изложенное приводит к заключению, что выявить ложность идеи данного «Я» значительно труднее, чем неприемлемость описанного первым взглядом. Поэтому его признание называют «тонким» и – поскольку восприятие подобного «Я» не требует установления его особенностей путем рассуждений и пр. – врожденным (кроме прасангиков, полагающих его «грубым» и приобретенным при жизни).

Прасангики констатируют, что люди, которые никогда не занимались философией и не размышляли о своем «Я», его признаках и прочем, думают и говорят: «Я болен. Я умный ... Моя рука. Мой ум...» Здесь «Я» выступает, с одной стороны, как соответствующее (тиб. *mthun*), сходное по признакам со скандхами («Я старый. Я красивый»), а с другой – оно воспринимается как их хозяин («Мое тело. Мой ум»). На основании этого делается вывод, что именно здесь мы имеем дело с врожденным признанием «Я» независимым и существующим субстанционально индивидом – врожденной формой «взгляда на совокупность разрушимого, признающего я» («Я иду. Я думаю») и «признающего мое» («Мое тело. Мой ум»)⁶¹.

С точки зрения того, к кому именно относят признание «Я» индивида, его подразделяют на признание «Я» у себя самого и у другого существа. Соответственно эти виды признания «Я» индивида делят на приобретенные при жизни (Я как постоянное, одно, самостоятельное) и врожденные (Я как субстанционально существующий индивид). Признание «Я» у самого себя называют «взглядом на совокупность разрушимого» (санскр. *satkvyadrsti*; тиб. 'jig [tshogs la] lta [ba]). Гедун Тендар так поясняет это название данного взгляда: «Поскольку [фактически] имеет своим объектом разрушимые и [представляющие собой] соединение скандхи, то [называется] «взглядом на совокупность разрушимого». Имеющее своим объектом «Я» потока другого [существа] восприятие [индивида] как независимого [и] существующего субстанционально не будет «взглядом [на совокупность] разрушимого», поскольку в его отношении не возникает сама собой мысль: Я»⁶².

Выделяют 2 вида «взгляда на совокупность разрушимого»: «признающий Я» (тиб. ngar 'dzin) и «признающий мое» (тиб. nga'ir 'dzin). При их определении употребляется термин «клешная праджня» (тиб. shes rab nyon mongs can), обозначающий понимание (праджню), которое из-за действия помрачения неадекватно отражает действительность и является клешей. Врожденный «взгляд на совокупность разрушимого, признающий Я», – это клешная праджня, признающая индивида независимым (и) существующим субстанционально властителем скандх. А клешная праджня, признающая «моим» то, подвластное независимому «Я», называется врожденным «взглядом на совокупность разрушимого, признающим мое». В соответствии с этим «взгляд на совокупность разрушимого» можно определить как представление (тиб. rtog pa), которое имеет своим объектом «Я» (тиб. bga) и Мое (тиб. nga'i ba) в собственном потоке существования данного индивида и вызывает восприятие им самого себя в качестве независимого и существующего субстанционально властителя скандх, а скандх – как подвластных ему.

Врожденный «взгляд на совокупность разрушимого» считается последователями большинства буддийских философских школ неведением как первым из двенадцати членов зависимого возникновения, являющимся главным «винтом» в механизме функционирования сансары.

Чтобы избавиться от врожденного признания «Я», необходимо на основе строгого доказательства убедиться в ложности его объекта – «Я» как независимого индивида, существующего субстанционально властителя тела и ума. Если такое «Я» существует, то оно, отмечает Чандракирти, должно отличаться по признакам от скандх. Но говорят: «Я родился тогда-то. Сейчас я постарел. Я иду. Я сильный. Я думаю. Я умный ...» Здесь «Я» фигурирует как не отличимое от скандх. «Следовательно, нет «Я» иного, нежели скандхи»⁶³. Кроме того, подобное «Я» не может быть объектом врожденного «взгляда на совокупность разрушимого, признающего Я», ибо есть люди (и животные), которые не имеют представления о таком «Я», но признают «Я» и «Мое»⁶⁴. Из этого следует, что указанное признание «Я» будет, по оценке прасангиков, приобретенным при жизни, а не врожденным.

Однако это не означает, что нет похожего на него врожденного взгляда. Как мы уже говорили выше, прасангики полагают, что даже

те, кто не занимался философией и не размышлял о своем «Я», воспринимают «Я» как, с одной стороны, сходное со скандхами, а с другой – как хозяина скандх. Именно это, с их точки зрения, является врожденной формой «взгляда на совокупность разрушимого, признающего «Я» и «Мое»⁶⁵.

Однако этот взгляд, по мнению прасангиков, является «грубым», ибо обнаруживается и более «тонкий». Это «тонкое» признание «Я» устанавливается ими в рамках общей теории анатмы (отсутствия «Я») в связи с анализом проблемы «Я» дхармы. Не входя здесь в рассмотрение этой теории, что заняло бы слишком много места, отметим, что «тонкой» анатмой дхарм и «тонкой» анатмой индивида прасангики считают отсутствие истинности наличия (тиб. *bden grub med pa*), которое одинаково обнаруживается и у дхармы, и у индивида. Вещи являются как имеющие место истинно (тиб. *bden snang*), но лишены истинности наличия (тиб. *bden stong*). Именно это прасангики и полагают «тонкой» анатмой дхарм. Ничем принципиальным от нее не отличается и «тонкая» анатма индивида. Ведь более первичным и «тонким», указывает Кедруб Чже, является восприятие индивидом самого себя как имеющего место «со своей стороны», безотносительно к явлению⁶⁶. Так, Лобсан Чойкьи Гьялцэн констатирует: «Врожденным признанием Я» является восприятие умом как бы некой вибрации (тиб. *dam sbring sbring*) в центре сердца с мыслью "Я"⁶⁷.

В соответствии с этим «тонкий» врожденный «взгляд на совокупность разрушимого» характеризуется прасангиками как клешная праджня, вызывающая восприятия «Я» и «Моего» в собственном потоке самого индивида как имеющих место со своей стороны. При этом «взгляд на совокупность разрушимого, признающий "Я"», обусловливает восприятие «Я», как имеющего место «со своей стороны», а «признающий Мое» порождает восприятие у себя «Я», как имеющего место истинно («со своей стороны») обладателя Моего – глаз, ушей и пр. У обоих этих взглядов, по мнению прасангиков, один главный объект – «Я», как имеющее место «со своей стороны» истинно. Различие же обусловлено способом признания: первый признает «Я», имеющим место истинно, а второй признает «Я» истинным обладателем глаз и пр. Голова, руки, ноги и пр. тоже считаются объектами этого взгляда, но не главными⁶⁸.

Отрицая перечисленные взгляды на «Я», буддийские философы предлагают собственное понимание того, что можно принять за условно существующую личность (санскр. *dharmin*; тиб. *chos can*), поскольку если «Я» совершенно бы отсутствовало, то отсутствовал бы и субъект спасения.

Изложение собственных взглядов на личность как субъекта освобождения (тиб. *yu! can*, досл. «обладатель объекта») предваряется экспозицией того, что является «объектом» (тиб. *yu!*), т. е. базовыми взглядами личности на окружающий ее мир, и это изложение начинается с учения Вайбхашики как некой базовой модели, в отношении которой другие школы рассматриваются в доксографии как более развитые.

Тексты этой школы изучаются на философских факультетах буддийских монастырских университетов на курсах *абхидхармы* и *винаи*, однако в системном виде в различных ее аспектах Вайбхашика рассматривается в литературе по *сиддхантхе* (истории философских систем), обычно изучаемой на курсе *мадхьямаки*. По нашему мнению, именно эти работы дают наиболее полное представление о том, как именно тибетские буддисты представляли себе философские воззрения Вайбхашики, поскольку тексты по монастырской дисциплине (*виная*) дают довольно специфический срез этого учения, к тому же представленный в тибетском буддизме учением лишь одной из подшкол Вайбхашики, а учение *абхидхармы* представлено работой Васубандху «Абхидхармакоша», также отражающей воззрения только одной из подшкол (кашмирских Вайбхашиков) в позднем периоде ее развития, да и то с некоторыми оговорками.

Выделяют 18 основных подшкол Вайбхашики. Существуют различные воззрения относительно того, как именно они исторически сложились. Разные авторы называют различное число исходных школ (от одной до четырех), которые после смерти Будды разделились на 18. Некоторые из этих подшкол образовались просто благодаря тому, что учителя были различны или монастыри располагались в разных местах. Различия в языке тоже внесли свой вклад, но, видимо, основной причиной было представление хиняаны, что все сутры следует понимать буквально (без интерпретации). В более общем виде вайбхашиков обычно подразделяют по территориальному принципу на

кашмирских (тиб. *kha che bye brag smra ba*), апарантийских (тиб. *nyi og pa*) и магадхийских (тиб. *yul dbus kyi bye brag smra ba*)⁶⁹.

Исторически эти школы не представляли какого-то единого течения и не мыслили себя принадлежащими к какой-либо «школе» и т.п. Их объединение в философскую школу «Вайбхашика» было проведено уже махаянскими историками философии, попытавшимися выделить в них некоторые общие черты. Создание этого конструкта имело в первую очередь апологетические и дидактические цели. Оно было предпринято с целью показать внутреннюю логику развития буддийской философии, развивавшуюся от более простых (грубых, неполных) философских представлений к сложным и тонким, способным отразить реальность с необходимой полнотой. Такой последовательный характер изложения позволял авторам историко-философских трактатов обосновывать истинность собственных философских систем, а также подготавливать читателя к их восприятию, развертывая изложение от простого к сложному. В *сиддхантхах* всех школ тибетского буддизма описание взглядов Вайбхашики дается в начале рассмотрения буддийских философских систем, и последующее изложение философии Саутрантики дается как попытка разрешить противоречия, имеющиеся у Вайбхашики. Каждая из последующих систем (Саутрантики, Читтаматры, Мадхьямаки) разрешают противоречия предыдущих, критикуя и отбрасывая их заблуждения, развивая содержащиеся в них положительные моменты. Так что можно сказать, что взгляды Вайбхашики, стоящей в начале списка, представляют собой в некотором роде базисную модель буддийского философствования, своего рода точку отсчета, по отношению к которой фиксируются изменения. Однако это базис скорее в логическом смысле, чем в историческом, поскольку все школы махаяны ведут свое начало от проповеди исторического Будды Шакьямуни, так же, как и школы хинаяны. Хронология «трех поворотов колеса Учения» в определенной степени повторяет хронологию появления философских школ (Вайбхашика – махаяна Нагарджуны – Виджнянавада Асанги). Однако, по мнению буддийских философов, если и можно здесь говорить об историческом предшествовании, то только в смысле хронологии оформления философских идей в философские школы, оформленные организационно и даже институционально, но не в смысле появления ключевых идей, характеризующих эти школы. Все эти идеи, по убеж-

дению авторов тибетских *сиддханттх*, были высказаны Буддой Шакьямуни. Конечно, тибетские философы не отрицают того, что Мадхьямака и Виджнянавада как школы появились благодаря деятельности Нагарджуны и Асанги соответственно, однако они считают их не авторами соответствующих учений, а восстановителями. Об этом говорит и устойчивый эпитет, который к ним прилагается. Они именуются в текстах – «колесничие» (тиб. *shing rta*, например, в устойчивом словосочетании «двое колесничих и восемь украшений Джамбудвипы»).

Суть этого эпитета в том, что, подобно тому, как некая колесница, проезжая по старой дороге, когда-то проложенной, но ныне почти забытой, заросшей травой, оттого что по ней долго никто не ездил и уже почти не видной, проезжая по ней вновь, делает колею, ясно различимую и пригодную для использования другими, так и Нагарджуна с Асангой вновь проторили дорогу махаянским традициям Мадхьямаки и Читтаматры, почти забытым после проповеди Будды.

Важнейшей категорией в философской системе Вайбхашики является *vastu*, тиб. *dnegos po*, что с некоторой долей условности мы переводим как «вещь», употребляя этот термин в самом широком смысле. «Вещь» определяется как то, что «способно выполнять функцию» (тиб. *don byed nus pa*, букв. «способность делать дело»).

Существующее (тиб. *yod pa*), предмет познания (тиб. *shes bya*) и «вещь» (тиб. *dnegos po*) являются равнозначными категориями (тиб. *don gcig*)⁷⁰. Это означает, что все, что мы определяем как существующее, с необходимостью является объектом познания и способно функционировать и т.д.

В системе Вайбхашики все «предметы познания» (тиб. *shes bya*) объединяются в 5 «основ» (тиб. *gzhi*):

а) «основу» являющегося – чувственного (тиб. *snang ba gzugs kyi gzhi*);

б) «основу» «господина» – сознания (тиб. *gtso bo sems kyi gzhi*);

в) «основу» «спутников (сознания)» – психических элементов (тиб. *'khor sems byung gi gzhi*);

г) «основу» не связанных с сознанием элементов соединителей (випраюкта санскара) (тиб. *ldan pa ma yin pa'i'du byed kyi gzhi*);

д) «основу» не обусловленного причинами (асанскрита) (тиб. *'dus ma byas kyi gzhi*)⁷¹.

Что касается взглядов на личность, то 5 подшкол Самматиев считают, что если отвергается личность, отличная и не зависящая от скандх, психофизических совокупностей, то личностью следует признать пятерицу скандх.

Тибетские прасангики опровергают эту трактовку, опираясь в основном на идеи Чандракирти. Так, если личность – это скандхи, то поскольку в прошлых рожденьях были другие скандхи, то придется признать, что в них были другие индивиды, а не я сам. Но это противоречит нередко встречающимся в сутрах словам Будды: «Тогда, в те времена, я был тем-то». Также придется отвергнуть закон кармы, так как плоды деяний, совершенных одной личностью, будут «переживаться» другой.

Кроме того, скандхи возникают и уничтожаются каждое мгновение, все время изменяясь. Значит, и личность будет в каждое мгновение иной, лишенной инвариантного ядра, что также приводит к отрицанию закона кармы⁷². Изложенное приводит прасангики к заключению: личность не является пятью скандхами.

Некоторые вайбхашики считают личностью «только совокупность» (тиб. *tshogs tsam*) скандх. Подобно тому как лесом является не отдельное дерево, а их совокупность, так и личностью будут не 5 отдельных скандх, а их совокупность, соединение. Однако совокупность не имеет места как нечто отличное от своих частей. Это возвращает к уже отвергнутой идее личности как пятерицы скандх.

Ватсипутрии полагают личностью «одно только сознание» (тиб. *sems gcig bu*), однако эта идея тоже отвергается на основании того, что сознание характеризуется мгновенностью и изменчивостью, а это, как уже было сказано ранее, приводит к отрицанию закона кармы.

Итак, поскольку отрицаются идеи личности как отличной от скандх и тождественной скандхам или одной из них («только сознанию»), то такую личность следует признать либо отсутствующей, либо существующей условно. Если верно первое, то придется отвергнуть идею личности вообще, а также закон кармы, путь освобождения и пр. Более того, необходимо будет признать, что не надо есть, пить, заниматься различными делами, ибо нет того, кто это делает и кому это все нужно. В таком случае, делают вывод буддийские философы, поскольку отрицается индивид, существующий субстанционально, то его следует считать существующим условно. Так, например, никто не

станет отрицать, что тело человека существует. Однако оно существует только в связи и по отношению к своим частям и не обнаруживается вне и помимо них.

Кашмирские (тиб. kha che ba) вайбхашики признают личностью поток (тиб. gnyud) скандх. Здесь имеется в виду то, что поток (сантана) моментов существования скандх служит «основой признания» существующего условно индивида, «основой называния» именем «индивид». Хотя скандхи непрерывно изменяются и при перевоплощении одни скандхи сменяют другие, однако поток моментов их существования не прерывается, остается тем же. Прасангики отрицают приемлемость дхармы «рождения» не только в абсолютном смысле, но и в плане относительной истины. Поскольку же потоком называют форму существования дхарм характеризующихся тем, что предшествующие моменты дхармы порождают последующие, будучи взаимно отличными, то прасангики отрицают возможность потока даже в относительном плане. Если же идея потока неприемлема, то тем более следует отвергнуть признаваемое существующим в связи и по отношению к нему.

Итак, все подшколы Вайбхашики утверждают несуществование постоянной, целостной (неделимой) и независимой личности. Признание бессамостности не означает, что совершенно нет «Я» или личности, но опровергает существование определенного рода самостности.

Посредством познания тонкой бессамостности личности и выработки привычки к этому взгляду разрезается узел циклического существования, достигается состояние Архата (Победителя врага). Побеждается «враг», который есть концепция личности как субстанциональной или самодостаточной реальности.

Одновременно со становлением Архатом достигается «нирвана с остатком». Это состояние ушедшего от недугов (кlesh), главный из которых – концепция самодостаточной личности. Эта клеша, пока тело не разрушено, еще обладает физической опорой, которая была получена как импульс от предшествующих кармы и кlesh. Затем со смертью поток ума и тела отсекается в «нирване без остатка». Субъект достижения нирваны без остатка, таким образом, – Архат, который близок к смерти, так как если кто-то уже умер, его континуум

ума и тела окончательно прекращен и нет никого, кто мог бы быть наделен нирваной без остатка.

Согласно Вайбхашикам, пять из шести видов Архатов могут упасть со своего положения вплоть до «пути видения». Согласно другим школам, признание возможности подобного падения является поношением концепции полного оставления клеш, которая называется «истинной прекращением» т. е. третьей из четырех «истин святого».

Вайбхашики, хотя и являются хинаянистами, в терминологии собственной философской системы признают наличие пути Бодхисаттвы, однако применяют этот термин в существенно ином смысле, нежели махаянисты. Согласно им, по этому пути идут только очень редкие существа, обладающие огромным количеством «заслуг». Один из них – Будда Шакьямуни⁷³. Доктринальной основой признания пути Бодхисаттвы являются Джатаки, в которых описано зарождение стремления к просветлению Будду Шакьямуни и его практика шести парамит. Они также принимают дословное толкование Винаи, в которой излагается совершение 12 деяний «полностью совершенного существа».

Путь Бодхисаттвы, по вайбхашикам, нуждается в накоплении собрания заслуг и мудрость в течение трех периодов неисчислимых кальп, в то время как путь Пратьекабудды требует только 100 кальп. Будда полностью устраняет как клешные, так не-клешные препятствия, в то время как Шраваки и Пратьекабудды окончательно оставили только клешные препятствия. В системе Вайбхашиков клешные препятствия – это концепция самодостаточной личности, а также гнев, страсть и неведение как ее результат. Не-клешные препятствия – неведение отдаленного во времени, в пространстве, глубоких и тонких свойств Будды, и таких тонких объектов, как тонкие детали причинно-следственных отношений. Они искореняются посредством бодхисаттвского великого накопления заслуг.

Относительно того, как практикующие продвигаются по пути, Вайбхашики говорят, что Пратьекабудды, подобные носорогам и Бодхисаттвы проходят за один медитативный присест период от начала «пути приготовления» через пути видения и медитации до «путь без учебы». Тело Будды – обычное человеческое тело, материальное и действительно страдает, даже если страдание для него может не возникать длительное время. Это истинное страдание, поскольку его те-

ло получило импульс от ранее загрязнивших кармы и клеш. Драгоценность Будды как объект прибежища относится не к телесному Будде в целом, а только к феномену «не-обучения-более» в его континууме.

Учение Вайбхашики заложило основы буддийского мировоззрения и, в частности, буддийской феноменологии. Однако в ряде пунктов последующие философские школы критиковали их взгляды за противоречивость. В особенности эта критика касалась онтологических воззрений и учения о субстанциональности, из творческой критики которых развилось учение Саутрантики и в дальнейшем махаяны.

Что касается Саутрантиков, «следующих авторитетным текстам», то они, как и кашмирские Вайбхашики, признают личностью поток (тиб. *rgyud*) скандх.

Саутрантики и виджнянавадины, «следующие доказательствам», а также йогачарья-мадхьямака-сватантрики и большинство сторонников идей Бхававивеки (основателя сватантрики) считают индивидом «сознание умственного», или «сознание (мыслимого) умом», – мановиджняну (тиб. *yid ku'i nam shes*), поскольку, по их мнению, рождение в новое существование получает именно виджняна.

Прасангики также расценивают эту идею как неприемлемую. Ведь при вхождении в трансовое состояние самахиты или его особый вид – самапатти прекращенности (тиб. *'gog snyoms*) – полностью отсутствуют психические элементы и сознание. Следовательно, во время пребывания в подобных состояниях будет отсутствовать и мановиджняна и соответственно клеши и карма.

Виджнянавадины, «следующие авторитетным текстам», и некоторые мадхьямики-сватантрики считают индивидом алая-виджняну (базовое сознание). Прасангики отрицают возможность существования алая-виджняны даже в относительном плане, полагая, что этим термином в сутрах условно называется шуньята – лишенность собственной сущности и пр.⁷⁴ Кроме того, поскольку алая-виджняна относится к категории сознания, а сознание вместе с психическими элементами отсутствует в трансовом состоянии самахита, то снова возникает проблема: где в это время находятся клеши, карма и пр.? Сторонники мановиджняны и алая-виджняны утверждают, что в этот пе-

риод отсутствует только «грубое» сознание, но зато имеется «тонкое» в виде мудрости, непосредственно ведающей абсолютное⁷⁵.

Эта мудрость характеризуется как непорочная (тиб. *zag med*). Поэтому в ней должно отсутствовать порочное – клеши и возникающая из-за них карма. Если считать, как это, например, делают сватантрики, что во время самахиты клеши и прочее отсутствуют в сознании вследствие неполноты совокупности причин и условий, необходимых для их появления, а по выходе из транса они снова возникают, то и эта идея представляется неприемлемой, ибо при отсутствии клеш и прочего этот индивид ничем не будет отличаться от Будды⁷⁶.

В своем подходе к оценке индивида прасангики исходят из следующего: если личность, с одной стороны, не является скандхами или отличной от них, а с другой – не может быть признано отсутствующей, то личность – это «только имя», и условное существование ее признается в связи и по отношению к скандхам (тиб. *phung po la brten nas gdags pa*).

Туган отмечает, что все буддийские школы признают индивида условно существующим в связи и по отношению к скандхам – пятерике скандх, «только сознанию», потоку скандх, мановиджняне или алая-виджняне. Однако при этом у полагающих подобное философам обнаруживается тенденция идентифицировать индивида с тем, по отношению к чему он признается. Поэтому прасангики делают вывод, что идея условного существования личности не уяснена последователями тех школ с приемлемой полнотой и четкостью⁷⁷. Вследствие этого прасангики уточняют: скандхи – это «основа признавания» личности, то, в связи с чем и по отношению к чему она признается, а личность – дхарма, признаваемая в связи и по отношению к нему. Такую дхарму они обозначают термином «именно (только) Я» (тиб. *nga tsam*), где слово «именно» (тиб. *tsam*) добавляется для того, чтобы отличить его от «Я» (тиб. *bdag*), которое полагается совершенно отсутствующим, как рога у зайца. Хотя подобный индивид и существует, но не благодаря собственным сущности, признаку и бытию. Сторонники же других школ считают понимаемого таким образом индивида просто отсутствующим, а самих прасангиков – «впавшими в крайность прерывности»⁷⁸.

Таким образом, можно утверждать, что развитие взглядов на личность обуславливалось эволюцией онтологических воззрений

буддизма. Персонологическая доктрина буддизма возникла как результат полемики с субстанционалистскими взглядами на личность, развивавшимися в ортодоксальных религиозно-философских школах индуизма. Первоначально буддизм, отрицая наличие личности как единой, вечной и независимой субстанции (что нашло выражение в концепции *анатма* – тиб. *bdag med*), рассматривал ее как поток множества психофизических факторов (тиб. *chos*), конституируемый инерцией предшествующих ее деяний (тиб. *las*), причем сами эти факторы принимались как субстанции. Эта позиция была доминирующей в первоначальном буддизме школы Вайбхашика. В процессе эволюции буддийской доктрины были отвергнуты не только представления о личности как имеющей самостоятельную субстанцию, но и представления о наличии всяких субстанциональных носителей, конституирующих объективный мир.

Зрелый этап развития философской мысли буддизма характеризуется отрицанием наличия самосущего бытия и переходом к номинализму, что нашло свое наиболее последовательное выражение в учении мадхьямака-прасангика традиции Гелук. Личность здесь интерпретируется уже как конструкт, формируемый в процессе жизненного пути, а «путь освобождения» (т.е. вторичная социализация в буддийской субкультуре) – как последовательная рефлексия, позволяющая преодолеть сформировавшиеся на базе ложной личностной идентичности когнитивные, эмотивные и поведенческие установки и избавиться от фрустрации.

Интерпретация личности как конструкта, а деконструкции как просветления, имеющего внезапный характер, является теоретической основой ее открытости. Такой подход к личности в буддизме имеет длительную историю практического применения в различных исторических условиях. Он позволял последователям буддизма эффективно адаптироваться к меняющимся социокультурным условиям на всех этапах его исторического развития.

Персонологическое учение в историко-философской традиции буддизма выполняет две основные функции – пропедевтическую и герменевтическую. Первая подчинена главной цели: посредством изложения более простых философских систем подготовить ученика к восприятию философии собственной школы. Вторая позволяла интерпретировать философские учения буддизма в соответствии с тем,

насколько полно они отражают «замысел проповеди Будды», классифицировать их и обосновывать превосходство собственной системы над прочими.

Теоретическое пространство персонологических доктрин организуется по принципу инклюзивизма, когда теоретические построения школ, рассматриваемых как «низшие», определяются не как ошибочные и подлежащие отвержению, но как неполные, и включаются в общую теоретическую схему школы, осуществляющей классификацию, как учения, подготавливающие адептов к восприятию их собственной (полной) доктрины. Теоретические воззрения разных школ, в том числе полемически заостренные, рассматриваются адептами буддизма как элементы единого пространства буддийской философской мысли.

1.3. Учение о «сущности Будды» в персонологии махаяны

Концепция сущности Татхагаты (санскр. *tathāgatagarbha*, тиб. *de bzhin gshegs pa'i snying po*) во многих отношениях является ключевой для понимания взглядов буддизма на человека (и шире – всех живых существ) как субъектов освобождения.

Термин «татхагатагарбха» образован из двух: «татхагата» и «гарбха». Здесь «татхагата» – это синоним «Будды». Что касается термина «гарбха», то он имеет несколько значений. Во-первых, «гарбха» понимается как «зародыш» или «эмбрион». Во-вторых, имеет значение «матка», «хорион», «лоно». Тибетцы переводили «гарбха» как «*snying po*», досл. «сердце», «сущность».

Индийских источников, посвященных изложению этого учения, относительно немного. Из литературы сутр это, в первую очередь, так называемые татхагатагарбха-сутры. Целиком посвящена изложению этого учения небольшая по объему «Татхагатагарбха-сутра», оно также излагается в «Шрималадэви-сутре», махаянской «Махапаринирвана-сутре», а также в некоторых частях «Ланкаватара-сутры» и «Гханавьюхи». Среди литературы шастр доктрине татхагатагарбхи посвящена «Рагнаготравибханга», или «Уттаратантра», – одна из пяти работ (так называемых «5 книг»), приписываемых Будде Майтрее. Она появилась в Индии в IV в. Согласно традиции, этот текст был проповедан Майтреей Асанге в Тушите и затем записан последним. Асанге принадлежит и первый комментарий на «Уттаратантру».

Имеется также несколько тантрийских текстов на эту тему (наиболее тесно связана с этим учением тантра Калачакры). Значительную ценность имеют обширные комментарии на эти источники, в которых цитируются сутры, имеющие дело с этим предметом, ныне не доступные в индийских оригиналах. В большинстве других сутр и индийских шастр махаяны это учение если и упоминается, то лишь мельком, иногда даже с критической целью, а в литературе шравакаяны не упоминается вовсе. Иначе дело обстоит в Китае и Тибете. В первом учение татхагатагарбхи является ключевым в религиозно-философской системе поздней махаяны, оно лежит в основе философского учения многих школ китайского буддизма, например таких, как

чань, хуаянь и других. В Тибете оно до сих пор является предметом дискуссий, интерпретация его различна не только в разных школах буддизма, но и у различных представителей одной школы. Причем эти дискуссии нередко носили отнюдь не академический характер: по крайней мере, дважды по их результатам делались «оргвыводы», имевшие далеко идущие последствия для общественной, религиозной и даже государственной жизни страны: после победы в Самье Камалашилы над махаянадэвой, когда китайский буддизм в лице школы чань был изгнан из Тибета, и в правление V Далай-ламы, когда школа Джонан была подвергнута административному запрету.

Сутры, излагающие учение татхагатагарбхи и связанные с ней концепции, такие как «естественное свечение (санскр. *prakṭiprabhāsvaratā*) ума (санскр. *citta*)» и «естественно существующий духовный зародыш» (санскр. *prakṭipragotra*) – одни из наиболее авторитетных в буддизме махаяны. «Ратнаготравибханга», обширная первая глава которой также посвящена этой концепции, несомненно, одна из основополагающих махаянских шастр, что подчеркивает ее подзаголовок – «махаянауттаратантрашастра», говорящий о том, что она суммирует высшее и завершающее учение махаяны. Об этом говорит и несомненный авторитет ее автора. В «Махапаринирванасутре» также ясно выражена мысль, что учение татхагатагарбхи – одно из высших учений махаяны. Значение его определяется тем, что татхагатагарбха как зародыш Будды или лоно [порождающее] Будд рассматривается как буддоподобная основа, или опора, для практики на пути просветления, как мотивационная причина (санскр. *hetu, dhātu*) для достижения плода (санскр. *phala*), т. е. состояния Будды. В этом учении также раскрывается природа этого состояния. В сотериологическом контексте используются близкие понятия: (*tathāgata*)*dhātu*, *prakṭistha-gotra* и *prakṭi-prabhāsvaratā-citta*, связанные с сотериологической проблематикой, семантические поля которых пересекаются с понятием татхагатагарбхи, однако не полностью с ним совпадают. Интерпретация этих понятий, определение их содержания и объема, соотношения между ними и являются основным предметом полемики между различными школами тибетского буддизма. Важнейшим пунктом расхождения является вопрос: является ли татхагатагарбха, присутствующая в потоке каждого живого существа, изначально актуализированной и идентичной татхагатагарбхе Будды, или же ее необхо-

димо рассматривать как маркер потенциальной возможности каждого достичь просветления. От того или иного решения этого вопроса зависит возможность для индивида внезапного, в один момент, достижения просветления, т. е. просто осознания просветления, уже актуально присутствующего в каждом, или же ему необходимо последовательно реализовывать присущую ему потенциальную возможность. Также встает вопрос, какова природа актуальной просветленности, является ли она чем-то позитивным (хотя и запредельным описанию) или же татхагатагарбха – просто метафора «неутвердительно отрицания» сансары, а само просветление носит исключительно негативный характер. Или иначе: правомерно ли употреблять понятие «Абсолют», когда мы говорим о реальности, как она понимается в буддизме.

Обсуждение метафизического и сотериологического статуса татхагатагарбхи, татхагатадхату и готры мы обнаруживаем уже в литературе сутр. Прежде всего при всей близости этих понятий между ними есть существенное различие. Готра (санскр. *prakṛtistha-gotra*) как поддержка (санскр. *ādhāra*) для практики пути присутствует на уровне «причины», т. е. сансарных существ. О татхагатагарбхе говорится, что она существует во всех живых существах без исключения, но татхагатадхату представлена не только на этом уровне обычных живых существ, но и на уровне Будды. Эта делает невозможным рассматривать татхагатагарбху и татхагатадхату как идентичные во всех доктринальных контекстах.

Татхагатагарбха характеризуется как постоянная (санскр. *nitya*), неизменная (санскр. *dhruva*), блаженная (санскр. *sukha*) и вечная (санскр. *ōādvata*), а иногда мы можем прочесть, что это – атман. Это эпитеты, которых можно было бы ожидать по отношению к Абсолюту и, главным образом, к субстанциональному Абсолюту.

Параллелизм между татхагатагарбхой (или ее эквивалентами) и атманом веданты разителен и, на первый взгляд, можно подумать, что в этой концепции на поверхность буддизма всплыла скрытая ведантическая тенденция. Видимо, именно для того, чтобы избежать такого понимания, «Ланкаватара-сутра» обращает внимание на опасность уравнивания учения о татхагатагарбхе и атманавате иноверцев и ясно проводит различие между буддийской доктриной сущности татхагаты

и «еретической» доктриной постоянного и субстанционально всеобщего «Я».

Решающим фактором в оценке соотношения теории татхагатагарбхи и атманавады является определение того, что буддийские и брахманские философы понимают под словом «атман». Несомненно, что буддисты и брахманисты далеко не всегда имеют в виду одно и то же, когда они используют это слово. Более того, даже когда это слово употребляют буддисты, существует различие в употреблении слова атман в позитивном (санскр. svamata) контексте, в качестве эпитета такого фактора, как татхагатагарбха, и в негативном, или полемическом (санскр. paramata), контексте для обозначения вечной реальности, отрицаемой буддийской мыслью. Кроме того, буддийская критика атмана, видимо, в целом была направлена против представления о неизменной субстанциональной реальности; и ранние буддисты, кажется, не говорили об атмане/брахмане Упанишад, а большинство позднейших буддистов также практически игнорировали адвайта-веданту Шанкарачарьи. Впервые в буддийской литературе упоминание об этой традиции мы находим, видимо, только у Камалашилы в его комментарии на «Таттвасамграху» Шантаракшиты. Вопрос, который вследствие этого возникает: в какой степени критика буддистами концепции атмавады относится к философской интерпретации концепции атмана/брахмана, как мы ее видим в литературе брахманизма и, в частности, веданты.

Буддийские тексты сами интересуются параллелями между буддийской и брахманистской мыслью. Такая основополагающая сутра, как махаянская «Махапаринирвана», упоминает проблему соотношения буддийской и брахманистской концепций атмана и абсолютной реальности в следующем пассаже:

«Шесть [иноверческих] учителей спросили: "Гаутама, если "Я" (санскр. atman) не существует, кто совершает благое и неблагое?" Бхагават ответил: "Если то, что зовется "Я", совершает [это], можно ли сказать [об этом "Я", как это делают иноверцы], что оно "постоянно" (санскр. nitya)? И если оно постоянно, совершает ли оно иногда благое, а иногда неблагое? Если есть момент, когда оно совершает и благое, и неблагое, можно ли сказать, что "Я" "неопределенно"? Если это "Я", которое действует, почему оно совершает нечто неблагое? Если это "Я", которое действует, и если [это "Я"] есть знание, как это

выходит, что у существа появляются сомнения относительно несуществования "Я"? Следовательно, что касается учения иноверцев, "Я", несомненно, не существует»⁷⁹.

Сутра затем разъясняет: «"То, что зовется "Я" – это Татхагата. Почему так? Тело [Будды] (тиб. sku) безгранично и свободно от дефекта сомнения, оно не осуществляет ни деяний, ни познаний, поэтому говорится, что оно "постоянное". В силу "не-возникновения" и "не-прекращения" (санскр. anutpāda, anirodha) – говорится, что "блаженно" (санскр. sukha). В силу отсутствия загрязнений от клеш, говорится, что "очень чистое" (санскр. parīśuddha, viśuddha). В силу отсутствия десяти признаков, говорится, что "пусто" (санскр. śūnya). Следовательно, татхагата постоянна, блаженна, самостна, очень чиста, пустотна и лишена признаков". Иноверцы затем сказали: "Если Татхагата пустотен, поскольку он постоянен, блажен, самостен, очень чист и без признаков, это истинно так. И зная, что дхарма, проповеданная Гаутамой, к тому же не пуста (тиб. stong pa ma yin pa), мы принимаем и поддерживаем ее". Много иноверцев затем приняло Учение Будды с умами, полным веры»⁸⁰.

В другом месте «Махапаринирвана» описывает двух иноверцев, которые заметили сияние Будды, и подумали следующее: «"Если бы только Гаутама не учил нигилистическим взглядам (санскр. ucheda-dṛṣṭi), мы бы приняли наставления и дисциплину (санскр. śīla) от него". [Будда это узрел:] "Я знаю помыслы этих скитальцев-аскетов... Я сказал им: "Почему вы думаете, что я учу нигилистическим взглядам?" Бродячие аскеты ответили: "Гаутама, во всех сутрах ты говоришь, что нет "Я" во всех живых существах. Если ты говоришь, что "Я" не существует, как же может не быть нигилистических взглядов? Если никакого "Я" не существует, кто связывает себя дисциплиной и кто нарушает ее?" Бхагаван ответил: "Я не говорил, что никакого "Я" не существует во всех живых существах. Если я всегда говорил, что природа Будды (тиб. sangs rgyas kyī rang bzhin) существует во всех живых существах, разве эта же природа Будды после этого не существует? Таким образом, я не учил нигилистическому учению. Если по причине не видения природы Будды всех живых существ утверждают, что нет постоянного, нет "Я", нет блаженства, нет очень чистого, говорится, что учат нигилизму". Затем после того, как аскеты услышали разъяснение, что эта природа Будды есть "Я", все они породили

мысль (санскр. citta), направленную к высшему и совершенному просветлению (санскр. anuttara-samyaksambodhi). И, обратившись, они встали на путь просветления (санскр. bodhimarga)»⁸¹.

Но сутра, однако, продолжает: «Эта природа Будды не есть в действительности атман, но для блага живых существ говорится, что "Я" есть. Несмотря на то что в силу существования причин и условий Татхагата говорил о "не-Я" (тиб. bdag med pa) как о "Я", в действительности нет "Я". Хотя он и говорит так, это не является неправдой. Это по причине существования причин и условий говорится, что "Я" есть "не-Я». Несмотря на то что "Я" существует в реальности, с точки зрения мира (санскр. loka) говорится, что нет "Я". Но это не является неправдой. Природа Будды есть "не-Я" (тиб. bdag med); и если Татхагата говорит о "Я", то потому, что [это слово] было использовано как обозначение (тиб. btags pa yin pa'i phuyir)»⁸².

В другом месте та же сутра разъясняет: «Если то, что зовется "Я", есть вечная постоянная дхарма, то не может быть освобождения от страдания. А если то, что зовется "Я" не существует, чистый религиозный образ действий (санскр. brahmacarya) бесполезен... Должно знать, что природа Будды – это срединный путь (санскр. madhyamā pratīpat), свободный от обеих крайностей (санскр. antadvaya) ... Недвойственность есть реальность (тиб. yang dag pa nyid), поскольку "Я-по-природе" и "не-Я" лишены двойственности (тиб. gnyis su med pa). Бхагаван Будда, таким образом, утверждал, что значение татхагатагарбхи неизмеримо... В "Праджняпарамита-сутре" также проповедано, что "Я" и "не-Я" не двойственны по свойствам»⁸³.

Далее это положение разъясняется: «Когда видят, что все есть пустотность, неспособность видеть не-пустотность не может быть названа срединным путем. Когда видят все как "не-Я", неспособность видеть "Я" не может быть названа срединным путем. То, что зовется "срединным путем", есть природа Будды»⁸⁴.

В этих отрывках «Махапаринирванасутра», несомненно, использует парадоксальные выражения, чтобы подчеркнуть трудность понимания абсолютной реальности, а также, возможно, то, что смысл определенного утверждения зависит от прагматики ситуации, в которой оно произносится, и оттого что точно подразумевается под терминами в нем используемыми. Кроме того, необходимо помнить, что всякое утверждение в дискурсе вызывает контрутверждение. Таким

образом, несмотря на то что сутра, несомненно, не стремится защищать какую-либо иноверческую теорию атмана, она тем не менее не отбрасывает вовсе Абсолют, который может быть, по крайней мере, временно и условно, означен термином «атман» и другими.

Комментарий на «Ратнаготравибхангу» резюмирует проблему, говоря: «Должно быть понято, что достижение совершенства высшего "Я" (санскр. paramatma-paramita) является плодом культивирования совершенства мудрости (санскр. prajśaragamiṭa) как противовеса привязанности к постулированию несуществующего "Я" иноверцев, которые видят "Я" в пяти группах как объектах присвоения. Хотя иноверцы рассматривают как [обладающими] "Я" вещи, состоящие из материи и других [скандх], которые [на самом деле] по своей природе не обладают этим [Я] – эти вещи, так познаваемые ими, всегда не имеют "Я", по причине того, что они не соответствуют характеристике "Я" (санскр. atmalaksana). Но Татхагата достиг высших пределов несубстанциональности всех вещей (санскр. sarvadharmānairātmya) посредством верного познания; и эта несубстанциональность, как она им видится, всегда рассматривается как "Я", поскольку это согласуется с истинными характеристиками несуществования "Я" (санскр. anatmalaksana). Эта несубстанциональность (санскр. nairātmya) может приниматься как "Я" по методу: "то, что устанавливается посредством неустановления"»⁸⁵.

Таким образом, с буддийской точки зрения, тиртикиковская концепция атмана неприемлема, поскольку внутренне противоречива: атман, как его определяют тиртики, не может существовать в реальности. Следовательно, в отрывках, процитированных выше, прежде всего сказано, что «Я», как оно понимается в спекулятивной атмаваде, не существует (а только ему и может быть сопоставлен атман «Махапаринирваны» и других аналогичных сутр). Но из этого не следует, что реальность, к которой отсылают в сутре, именуя ее атман, не существует: в этом случае термин «Я» используется для обозначения абсолютной реальности таким образом, что его содержание соотносится с теоретическим контекстом его использования непротиворечивым образом.

Концепция татхагатагарбхи получила дальнейшее развитие в шастрах махаяны и важнейшее место среди них принадлежит «Уттара-тантре» и ее многочисленным субкомментариям.

«Утгаратантра», имеющая очень большое значение для тибетской и особенно китайской традиции, в самой Индии не породила значительной комментаторской литературы, поскольку ее текст был утрачен и длительное время недоступен. Его обнаружили лишь в начале XI в., незадолго до исчезновения буддизма в Индии. Его нашел в старой ступе Майтрипада (Maitripada)⁸⁶. Чанкья (Lcan skya Rol pa'i rdo rje) считает его последователем мадхьямаки и в особенности Чандракирти⁸⁷. Тибетский перевод этой работы, а также комментария к ней Асанги был выполнен Ног Лоден Шейрабом (Rngog Blo ldan shes rab) в сотрудничестве с кашмирским наставником Саджаной (Sajjana). Были и другие переводы. По-видимому, наиболее ранний был сделан Дипанкарашриджняной (Dīpankarasrijñāna), более известном под именем Атиша, и Нагцо Цультим Гялвой (Nag tsho Tshul khriims rgyal ba), кроме того, существовали переводы, приписываемые Пацаб Ни-мадагу (Pa tshab Nyi ma grags), Ярлунлоцзаве (Yar klung lo tsa ba), Джонанлоцзаве (Jo nang lo tsa ba) и Марпа Допе (Mar pa Do pa); последним двум – только коренного текста⁸⁸.

Довольно рано эта шастра начала комментироваться тибетцами. По-видимому, первый комментарий на нее составил Ног Лоден Шераб (Rngog blo ldan shes rab)⁸⁹. Его философская позиция базировалась на работах Асанги и Васубандху. Он утверждал, что, по его мнению, только «Ратнаготравибханга» из всех пяти трактатов Майтреи относится к трактатам «окончательно установленного» смысла (nītārtha). Его учеником и преемником на посту настоятеля Санпу Неутог (Gsang phu sne'u thog) был Шан Цепон Чоки лама (Zhang Tshes spong ba Chos kyi bla ma), также оставивший комментарий на «Ратнаготравибхангу»⁹⁰. Следует упомянуть еще одного настоятеля этого монастыря, комментировавшего наш текст, известного Чапа Чоки Сенге (Phya ba Chos kyi sen ge, 1109–1169)⁹¹.

Комментарий на шастру оставил также ученик Чапа – Цари Нагпа Цзондуй Сенге (Gtsa ri nag pa brtson 'grus sen ge)⁹². Он полагал, что Абсолютная истина (санскр. paramarthasatya) невербализуема и неконцептуализируема, и идентифицировал ее с Сущностью Татхагаты (санскр. tathagatagarbha), в чем следовал Ногу, но расходился с Чапой⁹³.

Позднее концепцию татхагатагарбхи, центральную в «Ратнаготравибханге», подробно исследовал Будон. В гелукпинской традиции

обстоятельный комментарий на этот текст, направленный на утверждение прасангикивской точки зрения на концепцию татхагатагарбхи, оставил Гялцаб Дармаринчен.

По поводу того, как интерпретировать философское содержание шастры и, в частности, принимать ли его как имеющее «окончательно установленный» или же «подлежащий установлению» смысл, в разных религиозно-философских традициях тибетского буддизма придерживались различных точек зрения. В своем комментарии на «Муламадхьямакакарика» Нагарджуны Мачжа Чжанчуб Цзондуй (Rma bya Byang chub brtson 'grus) относил «Уттаратантру» вместе с «Мадхьямака-аватарой» Чандракирти к работам, излагающим содержание последнего «поворота колеса Учения» с точки зрения мадхьямаки⁹⁴. По его мнению, «Уттаратантра» стоит особняком от таких текстов, приписываемых Майтрее, как «Мадхьянтавибханга», «Махаянасутраламкара» и «Дхармадхарматавибханга», интерпретирующих ту же учительскую традицию с точки зрения читтаматры⁹⁵. Позиция «Уттаратантры» рассматривалась многими тибетскими учителями как очень тесно связанная с Мадхьямакой. Будон тем не менее поместил этот текст вместе с другими работами Майтреи (кроме «Абхисамаяламкары») в разделе Читтаматра Данчжура⁹⁶. Учитель Цзонхавы Рендава (Red mda' ba) также связывал этот текст с Читтаматрой, или Виджнянавадой, по крайней мере, одно время (некоторые считают, что он позднее изменил свою точку зрения)⁹⁷.

В гелукпинской традиции учение «Уттаратантры» о татхагатагарбхе рассматривалось в соответствии со взглядами Чандракирти. Сам Цзонхава, правда, уделяет в своих работах довольно мало места этому вопросу. Так, он не включил учение татхагатагарбхи в свой фундаментальный труд «Ступени пути к просветлению» («Лам Рим чен мо») – экспозицию философии и практики буддизма. Возможно, это обусловлено тем, что в работах Чандракирти, послуживших одним из основных источников Цзонхавы, концепция татхагатагарбхи также не инкорпорирована в развиваемую им модель Мадхьямаки. Он касается в этой работе этой доктрины лишь в связи со ссылкой на «Мадхьямакааватару», где она упоминается в версии «Ланкаватара-сутры», в которой татхагатагарбха рассматривается как обладающая 32 признаками Будды (санскр. dvātrimśallakṣaṇadhara) и содержится в телах всех живых существ (санскр. sarvasattvadehāntargata). Далее в

сутре говорится, что это учение было проповедано Буддой для «детей» (санскр. *bāla*) среди его слушателей с тем, чтобы помочь им преодолеть страх перед несубстанциональностью (санскр. *pairātmyasamtrāsapadavarjitārtham*). Говорится также, что это учение не эквивалентно атмаваде (санскр. *ātmavāda*) тиртиков-иноверцев, но является иносказанием шуньяты, нирваны и т.д. Чандракирти завершает рассмотрение этого отрывка сутры выводом, что подобные тексты, рассматриваемые виджнянавадинами как имеющие условный смысл (санскр. *neyārtha*), в действительности имеют смысл прямой (санскр. *pītārtha*).

В своем комментарии на «Мадхямакааватару» «Гонпа рабсел» Цзонхава касается доктрины татхагатагарбхи в связи с этим пассажем Чандракирти, имея в виду разъяснить, что эта доктрина, как она изложена в Ланкаватарасутре, не может пониматься буквально (санскр. *yathārutam*; тиб. *sgra ji bzhin pa*). По его мнению, это учение *ābhiprāyika* и *neyārtha*, его подразумеваемое основание (тиб. *dgongs gzhi*) – это шуньята и т.д. Мотивом (санскр. *prayojana*; тиб. *dgos pa*) для его проповеди Буддой было желание устранить «детский» страх перед учением о несубстанциональности (санскр. *pairātmya*) и привлечь посредством последовательного учения (санскр. *kramaṇa*; тиб. *rim gyis*) тех, кого привлекает учение о существовании «Я» (санскр. *ātmavāda*) тиртиков-иноверцев. Необходимость дезавуировать буквальное выражение или поверхностный смысл (санскр. *mukhyārthabādha*; тиб. *sgra ji bzhin pa/dngos la gnod byed*) этой доктрины определяется тем, что будучи понята как имеющая окончательный смысл (санскр. *pītārtha*), она ничем не будет отличаться от учения тиртиков о наличии «Я» (санскр. *ātmavāda*)⁹⁸. Присутствие [1] иносказательно выраженного основания (тиб. *dgongs gzhi*), [2] мотива (*dgos pa*) и [3] необходимость дезавуировать буквальное прочтение (тиб. *sgra ji bzhin pa / dngos la gnod byed*) и составляют три условия для того, чтобы рассматривать какое-либо учение как имеющее смысл, требующий дополнительного толкования (санскр. *neyārtha*).

Значительно большее внимание к рассмотрению этого учения мы встречаем у учеников Цзонхавы. Гялцаб Дармаринчен (*rGyal tshab Dar ma rin chen*, 1364–1432) составил обширный комментарий на «Уттаратантру», в котором он интерпретировал ее учение с позиции строгой прасангики в соответствии с работами Нагарджуны и Чандракир-

ти. Кедруб Гелег Балсанбо (mKhas grub dGe legs dpal bzang po, 1385–1438), хотя и не оставил специальной работы, посвященной этому вопросу, но довольно подробно рассмотрел учение татхагатагарбхи, критически сопоставив его интерпретацию в Гелук и Джонан в своей работе по Мадхьямаке «Тон тун чен мо»⁹⁹. Короткая, но содержательная дискуссия по поводу правильной интерпретации «Уттаратантры» содержится также в его «Общем обзоре четырех разделов тантр»¹⁰⁰. В этой же работе он рассмотрел проблематику, связанную с классификацией «Уттаратантры», до сих пор остающейся спорным вопросом в тибетской религиозно-философской традиции¹⁰¹. Теоретические усилия гелукинцев в этом направлении в большой степени определялись существовавшей, по их мнению, необходимостью теоретически противостоять учению Шентон школы Джонан, базировавшемуся на так называемых татхагатагарбха-сутрах, «Ратнагравибханге» как основной шастре, их комментирующей, и «Калачакратантре». Усилия Кедруба были в значительной степени связаны с другой задачей, вытекавшей из понимания этой необходимости, а именно интерпретации Калачакратантры с точки зрения учения традиции Гелук, чему был посвящен объемный цикл работ, составивший несколько томов его собрания сочинений.

Из других ранних комментаторов «Уттаратантры» этой традиции следует назвать работу Панчэн Сонам-Дакпы (1478–1554)¹⁰².

Автор более позднего периода Гунтан Кончок Танби Донме (Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me, 1762–1823) приводил аргументы герменевтического плана в доказательство позиции, что учение татхагатагарбхи в том виде, в каком мы находим его в сутрах и в «Утаратантре», содержит окончательный, не требующий дальнейшей интерпретации смысл, поскольку его основным содержанием является изложение учения о шуньяте. Гунтан следовал определению того, что надо рассматривать как текст окончательного смысла, «Акшьяматинирдеша-сутре», на которую опираются в вопросах герменевтики мадхьямака-прасангики. Согласно ей, учение может быть классифицировано как имеющее установленный смысл только в том случае, если на сущностном уровне его предметом является шуньята, безотносительно к тому, будет ли он ясно эксплицирован в словах. Это понимание существенно отлично от того, которое выражено в «Сандхинирмочана-сутре», которой следуют виджнянавадины. По ней, если

сутра не может быть принята дословно, в буквальном выражении (санскр. *yathārutam*) она должна быть классифицирована как требующая интерпретации, безотносительно того, каков в конечном счете ее подразумеваемый смысл.

Однако несмотря на то что в традиции Гелук появилось немало работ авторитетных авторов, посвященных рассмотрению доктрины татхагатагарбхи, тем не менее остается фактом, что основатель этой традиции не инкорпорировал эту доктрину в изложенное им философское учение (как это было сделано им в отношении других философских течений). Это привело некоторых ученых (вкуче с другими соображениями) к точке зрения, что доктрина татхагатагарбхи в целом (а не только та или иная ее интерпретация в русле какой-либо буддийской традиции) в некотором роде выламывается из всего стройного здания буддийской мысли и по этой причине была отвергнута Цзонхавой¹⁰³. Однако этот взгляд все-таки трудно признать справедливым. Цзонхава не избегал обсуждения этого вопроса в содержательном плане. Например, в «*Legs bshad gser phreng*», своем известном комментарии на «*Абхисамаяламкару*», он рассматривает очень близко связанное с учением татхагатагарбхи понятие *bzhin gnas rigs* = *praktisthagotra*, играющее важную роль в сотериологии «*Абхисамаяламкары*». Однако, несомненно, что он отвергал любые интерпретации татхагатагарбхи как окончательной реальности, имеющей позитивное содержание, рассматривая их как имеющих только условное значение. Реальность, по Цзонхаве, может быть постигнута только через «неутвердительное отрицание» и именно с этой позиции строится подход школы Гелук к интерпретации концепции татхагатагарбхи.

Анализ источников позволяет различить две интерпретации понятия сущности Будды. Согласно первой, она в полноте и законченности (тиб. *rdzogs*) изначально пребывает в каждом живом существе, но не осознается последними в силу их омраченности. По этой причине для индивида имеется принципиальная возможность обнаружения сущности Будды в собственном потоке бытия без процесса ее культивирования и мгновенного становления Буддой. Сущность Будды здесь рассматривается как нечто сущее (тиб. *yod pa*), себестождественное, проявляющееся по мере того, как искореняются омрачающие факторы. Такое понимание сущности Будды принято в некоторых

школах дальневосточного буддизма, в частности, в Чань, а также в таких школах тибетского буддизма, как Джонан, Нингма, и отчасти Кагью, и служит доктринальным основанием практики «внезапного просветления». В этих школах применялись разнообразные методы, позволявшие в процессе медитативной практики актуализировать эту изначально присущую каждому «сущность Будды» и привести таким образом индивида к пробуждению. Отличительной особенностью интерпретации этого учения в Джонан является понимание сущности Будды как позитивной сущности. Она рассматривается как постоянный (тиб. rtag pa), неизменный (тиб. brtan pa) и вечный (тиб. theg zug) абсолют, абсолютное божество (тиб. don dam pa'i lha). Этот взгляд подвергался критике со стороны представителей школ Кагью, Нингма, Сакья и в особенности Гелук, поскольку, по мнению философов этих традиций, он опасно сближался с абсолютистскими учениями некоторых индуистских школ, что могло привести к неправильной интерпретации доктринального ядра учения буддизма.

Согласно второй интерпретации, понятие «сущность Будды» отражает лишь потенцию каждого живого существа достичь состояния Будды. Эта потенция не является чем-то себестождественным, но есть лишь неутвердительное отрицание (тиб. med dgag) омрачающих факторов. Этот подход служит обоснованием практики поэтапно достигаемого просветления, наиболее ярко выраженной в традиции Гелук. Эта практика базируется на «основополагающем элементе» (санскр. gīgṣ; тиб. gotra) личности, который является определяющей сотериологической характеристикой. Именно актуализация этого элемента в потоке бытия индивида позволяет ему осознать необходимость и возможность духовного совершенствования.

Трудности концептуализации этого элемента глубоко осознавались мыслителями, принадлежащими к традиции Гелук, что и нашло отражение в доксографической литературе, где подробно анализировались версии учения об основополагающем элементе, представленные в основных религиозно-философских течениях буддизма, с позиции этой школы.

Рассмотрим как именно интерпретировалось это фундаментальное понятие буддийской философии, опираясь, в основном, на такие авторитетные в тибетской традиции работы, как «Золотые четки» Цзонхавы¹⁰⁴ и «Восемь разделов Парамиты» Чжамьяна Шепы¹⁰⁵, в

которых дается анализ учения о дхату или готре с точки зрения четырех основных буддийских школ.

В Винае и Абхидхарме, основных доктринальных источниках Вайбхашики, основополагающий элемент рассматривается в перспективе достижения главной для этих школ сотериологической цели – состояния архата. В классификации дхарм, принятой в Вайбхашике, выделяют три дхармы, играющие особую роль в процессе освобождения: отсутствие желаний (тиб. *chags med pa*), отсутствие ненависти (тиб. *zhe sdang med pa*) и отсутствие неведения (тиб. *gti mug med pa*). Их называют «тремя корнями благого» (тиб. *dge rtsa gsum*) и относят к разряду сопровождающих сознание факторов (тиб. *sems byung*). Из этих трех отсутствие желаний рассматривается как «противоядие» для любого вида привязанности к «Я» и «Моё» и как фактор, опираясь на который, личность в системе Вайбхашики проходит путь становления архатом. Поэтому именно отсутствие желаний в этой системе рассматривают как основополагающий элемент личности на пути освобождения.

Позиция Саутрантики в этом вопросе отлична от взглядов Вайбхашики. Саутрантики полагают, что существует некая особая сила, определяющая характер активности сознания индивида. В классификации дхарм она относится к «силам, не связанным с сознанием» (тиб. *ldan min 'du byed*), и является причиной возникновения чистой мудрости (тиб. *zag med ye shes*) святого при его окончательном пробуждении. Ее и принимают как основополагающий элемент личности в этой системе. Согласно Саутрантикам, этот элемент пребывает в каждом живом существе с безначальных времен, однако он может истощиться. В этом случае у личности происходит «полное разрушение корней благого» (тиб. *dge ba'i rtsa ba kun tu chad pa*), вследствие чего становится невозможным достижение просветления. Таким образом, по Саутрантикам, не все индивиды обладают равной потенцией к просветлению.

Читтаматрины определяют основополагающий элемент личности как силу, которая является причиной возникновения чистой мудрости, устранения загрязняющих факторов и трансформации (тиб. *yongs su gyug pa*) всех дхарм. Этот элемент проявляет себя в двух аспектах – как пребывающий в каждом живом существе изначально и как развивающийся, активный. Трансформируясь сам, он подталкивает к

трансформации весь поток дхарм, становясь, таким образом, причиной его преобразования в 3 тела Будды. Отличительной чертой учения Читтаматры является подразделение основополагающего элемента на виды, соответствующие трем типам личности, – шравака, Пратьекабудды и Бодхисаттвы. Личности, обладающие основополагающими элементами разных видов, идут разными путями и приходят к различным результатам. По читтаматринам, основополагающий элемент проявлен в них в разной степени и они допускают, что у личности, идущей по пути шравака и достигшей хинаянской нирваны, этот элемент может истощиться, что приведет к тому, что она никогда не достигнет полного окончательного просветления Будды. Таким образом, допущение наличия разнокачественных основополагающих элементов исключало для живых существ наличие равных возможностей достичь просветления (тиб. *byang chub*).

В Мадхьямаке за основополагающий элемент принимается «дхармовое пространство» (тиб. *chos kyi dbyings*) – абсолют, истинная сущность каждого живого существа, которая во время окончательного пробуждения становится телом абсолютного существования (тиб. *ngo bo nyid sku*) Будды. Это «таковость» (санскр. *tathata*; тиб. *de bzhin nyid*) всех дхарм, единая (санскр. *eka rasa*; тиб. *ro gcig pa*) и вечная (санскр. *nitya*; тиб. *rtag pa*). Этот элемент личности существует в каждом индивидууме, за исключением Будд, у которых он уже трансформирован в «тело Будды». Он скрыт под завесами случайных загрязнений, но никогда не повреждается ими. Как и в Читтаматре, этот элемент помимо постоянного аспекта имеет и развивающийся. Весь процесс его развития, вплоть до обретения «тела Будды» (тиб. *sku*), – это путь освобождения, который может быть рассмотрен как непрерывная практика концентрации ума на пустотности (тиб. *stong pa*) дхарм. Посредством этого сосредоточения исчезает желание объектов, и карма, вызванная этими желаниями, не может более проявлять свою активность.

Мадхьямики полагают, что в «Татхагатагарбха-сутрах» и «Уттаратантре» выражена точка зрения, согласно которой основополагающий элемент личности никогда не может быть уничтожен в потоке бытия живого существа, а потому каждое существо может достичь освобождения. Так как основополагающий элемент себестождественен у всех и является сущностью Будды, то конечный результат очищения

от загрязнений будет у всех один – достижение состояния Будды. Что же касается нирваны хинаянских святых – шраваков и пратьекабудд, она считается состоянием временного успокоения после устранения моральных загрязнений (тиб. *nyon mongs kyü sgrib pa*). Окончательно они пробуждаются только благодаря состраданию Будды, вступая на махаянский путь. Личностные различия, на которых акцентируют внимание читтаматрины, рассматриваются мадхьямиками как проходящие формы себетождественного элемента, а различные результаты, достигаемые индивидами на пути освобождения, – как этапы пути «единой колесницы».

Таким образом, учение об основополагающем элементе претерпело значительную эволюцию в буддийской мысли в направлении его универсализации. Первоначально в учении Вайбхашиков этот элемент идентифицировался с одной из дхарм имманентного потока бытия личности, затем, у Саутрантиков, он стал осмысляться как особая сила, направляющая поток бытия личности к пробуждению. В махаяне эта сила стала рассматриваться как трансцендентальная, в одном из ее аспектов, потоку бытия. И если в Читтаматре она является побудительной силой для трансформации потока бытия в «три тела Будды», то в Мадхьямаке основополагающий элемент сам трансформируется в «тело Будды». В Мадхьямаке он стал рассматриваться как теоретическое обоснование последовательного пути развития личности в рамках «единой колесницы» с потенциально равными для всех индивидов возможностями достижения просветления.

Учение о «сущности Будды» является базовым в махаянской сотериологии. Это понятие в его индийском варианте содержит возможность двоякого толкования – как сущности, актуально присутствующей в потоке бытия всякого существа, и как присущую ему потенцию становления Буддой. Специфика процесса социализации, теоретически описываемая и практически предписываемая в той или иной школе, в значительной степени определяется тем, какая из этих интерпретаций принимается.

Воззрения на онтологический статус сущностного ядра личности являются основным дифференцирующим признаком, разделяющим в философско-психологическом плане школы буддизма и определяющим их сотериологические особенности и социальные практики.

Онтологическое измерение личности осмысляется в буддийской религиозной традиции двояко. Согласно одной интерпретации ядро личности определяется как имеющее себестождественное содержание, согласно же второй – оно может быть определено только отрицательным образом. Различие этих интерпретаций порождает различные версии «сотириологического проекта», предложенные школами буддизма махаяны. В частности, первой интерпретации придерживается школа Чань, второй Гелук.

Глава 2. Эволюционный подход к социализации в традиции тибетского буддизма

2.1. Формирование личности в образовательной системе тибетских монастырей

Реализация теоретических положений буддизма о личности, пути ее социализации и конечном результате этого пути осуществлялись в буддийской культуре в разных формах. Они определялись прежде всего спецификой персонологических и сотерологических воззрений того или иного направления буддизма, а также того социокультурного окружения, в котором эти формы вырабатывались. В процессе социализации личность должна была усвоить то инвариантное ядро культуры, которое рассматривалось как необходимое для того, чтобы стала возможной ее трансляция в последующих поколениях.

В своем подходе к пониманию, что составляет главное в религиозной традиции, без чего она теряет свою идентичность, буддизм привнес существенные инновации по сравнению с предшествующими ему индийскими традициями. Говоря, в частности, о ведийской традиции, В.С. Семенцов отмечал, что главной ее целью было «воспроизводство не текста, а личности учителя – новое, духовное рождение от него ученика». «Именно это, – отмечал он, – живая личность учителя как духовного существа – и было тем содержанием, которое при помощи священного текста передавалось от поколения к поколению в процессе трансляции ведийской культуры»¹⁰⁶. В буддизме основным объектом трансляции стала Дхарма. Она должна была быть не только воспринята, но и реализована человеком в собственном потоке бытия, только тогда процесс социализации мог считаться завершенным.

Трансляция традиции шла от Учителя, воплощавшего собой идеальный тип личности к ученику/ученикам как ее реципиентам посредством усвоения текстов как формы выражения дхармы и последующей их интериоризации, что в результате должно было привести к порождению личностью принципиально нового состояния сознания, определяемого как «просветление». Понимание того, каким образом должны расставляться приоритеты в этом процессе, выражено в стро-

ках «четырех полаганий»), которые мы можем встретить в ряде сутр. В «Вималакиртинирдеша-сутре» они формулируются следующим образом: «Полагаться на смысл, но не полагаться на слово. Полагаться на мудрость, но не полагаться на эмпирическое познание. Полагаться на разделы сутр «установленного» смысла, но не полагаться на разделы сутр «подлежащего установлению» смысла. Полагаться на Учение, но не полагаться на индивида»¹⁰⁷. Однако в работах тибетских философов они чаще приводятся в обратном порядке:

Не полагайся на личность (gang zag), полагайся на Дхарму (chos).

Не полагайся на слово (tshig), полагайся на смысл (don).

Не полагайся на «подлежащий установлению» смысл (drang ba'i don), полагайся на «установленный» смысл (nges pa'i don).

*Не полагайся на эмпирическое познание (nam shes), полагайся на мудрость (ye shes)*¹⁰⁸.

Этот порядок соответствует последовательным этапам освоения Дхармы в процессе социализации: слушанию, обдумыванию и созерцанию, принятым в некоторых школах буддизма, в частности в Гелук. Первые два положения должны соблюдаться в период «слушания», т. е. усвоения текста учения, третье – во время обдумывания его смысла, четвертое – во время созерцания понятого смысла.

Необходимость опираться на Учение (Дхарму), а не личность объясняется в комментариях тем, что характерные особенности личности могут быть различны, не всегда привлекательны, и их ценность в шкале оценки, принятой в обществе, может быть ниже по сравнению с ценностью проповедуемого. Опора на смысл предписывается, поскольку слова, его выражающие, могут быть не всегда благозвучны, стилистически безупречны и т. д. Опора на установленный смысл важна в силу того, что не все тексты излагают истину прямо и требуют дополнительного истолкования (этот вопрос уже рассматривался нами в главе 1). Наконец – и это, пожалуй, самый сложный пункт – необходимо опираться на недвойственную мудрость, поскольку именно она, а не дихотомирующее мышление способно привести к просветлению¹⁰⁹. То, каким образом возможно осуществить переход от двойственной мысли к целостному осознанию, от слова – к непосредственному видению истины, являлось предметом острой полеми-

ки между различными направлениями буддизма. То или иное понимание этого вопроса служило основанием для создания различных сотерологических и персонологических учений и разных систем обучения.

Традиции, следующие этой схеме рассуждения, уделяли огромное внимание аутентичной передаче текста. Верификация учения в них осуществлялась сравнением с «коренными текстами» – учением сутр «установленного смысла» и теми шастрами, которые признавались содержащими подлинную интерпретацию Учения.

Однако существовали традиции, в которых приоритет отдавался полаганию на Учителя более, чем на текст Учения. В них для установления подлинности передачи важно было проследить поименно линию передачи Учения до его изначального общепризнанного источника (например, до Будды Шакьямуни). В этом случае Учитель рассматривался не как эмпирическая личность, характеризующаяся совокупностью ее черт, но как Будда, воплотивший в своем Теле Дхармы недвойственную высшую мудрость, ставший тождественным с ней. Видимые же формы его бытования манифестируются им в зависимости от того, что необходимо реципиентам его проповеди. В этом случае соответственно текстовая форма передачи Учения является лишь одной из возможных (в предельном случае Учение может быть передано *без слов*), причем учение презентует текст, порожденный всякой просветленной личностью (не только Буддой Шакьямуни). Для ученика текст, автором которого является его непосредственный Учитель (принимаемый как существо просветленное), при таком подходе становится даже наиболее значимым, так как в этом случае текст в наибольшей степени отражает специфику его экзистенциальной ситуации и, следовательно, в наибольшей степени контекстуально понятен и применим¹¹⁰.

Однако между этими подходами нет пропасти – процитированная выше максима говорит о необходимости интерпретации текста – определения смысла слов и далее – их конечного смысла, причем опираясь на мудрость, мудрость же воплощается в людях, и если ее в себе воплощает Учитель – круг замыкается.

Таким образом, мудрость (тиб. *ye shes*) может возникать в одном случае с опорой на тексты установленного смысла, а в другом – на Учителя.

При всей грубости схемы и значительной условности такого разделения можно констатировать, что в различные исторические периоды и в разных традициях один из этих подходов мог особо акцентироваться. Так, скажем, в учении тантр традиции Нингма доминировал первый подход, что в период упадка буддизма в Тибете после гонений Ландармы нередко приводило (по мнению Учителей школы Кадам, а позднее и Гелук) к искажениям в передаче Учения. Атиша, основатель Кадам, застав картину, когда некоторые учителя Нингма выдавали за истинное учение собственные произвольные толкования, призвал опираться на аутентичные тексты Писания, предлагая признавать в качестве непререкаемого авторитета только то, что было проповедано Буддой Шакьямуни. Этот подход был поддержан школой Гелук, при всем огромном значении, которое придают в этой традиции личному ведению ученика Учителем.

Чань-буддизм – весьма определенный пример традиции, где главный акцент делался на прямой передаче «от сердца к сердцу», от Учителя к ученику, притом, что возможность прямого изложения истины в тексте отрицалась. Это недвусмысленно постулировалось в качестве основного принципа традиции: «Особая передача вне учения не опираясь на слова и писания».

На наш взгляд, эти две традиции – Гелук и Чань – занимают крайние позиции в вопросе о том, какую роль играет текст в передаче традиции и социализации личности, и далее мы попробуем сопоставить эти подходы.

Передача традиции в Гелук связана в первую очередь с монастырской системой, в которой нормативно проходила социализация носителей традиции, и огромную роль здесь играли монастырские университеты. Поскольку традиция монастырского образования начала складываться в Индии, и тибетская образовательная система в большой степени явилась ее наследником, то обратимся к истокам.

Духовное образование в буддийских монастырях Индии. Буддизм выработал собственную систему образования, основной задачей которой была помощь обучающемуся в решении его сотериологических задач, однако буддийская образовательная система выполняла и общекультурные функции. Форма буддийского образования в разных странах и регионах варьировала в зависимости от социокультурного

контекста, в котором оно функционировало, той ниши, которую оно заняло в обществе.

В Индии было значительное количество религиозных направлений (школ, учительских традиций), развивавших свои собственные системы образования, из которых брахманская была древнейшей. Характерной ее чертой в ведийский период, в значительной степени сохранившийся до наших дней, было то, что она в основном базировалась на обучении небольшой группы учеников их учителем, такая система получила название «учительского дома». Базой этого образования была индийская деревня, и оно тесным образом вплеталось в жизнь деревенской общины, в систему родовых отношений. Буддизм, бывший в социальном плане в значительной степени оппонентом существовавшей социальной системы, развивал, как базисный, монастырский тип образования (хотя в нем сохранились и небольшие учебные конгрегации, практиковавшие ведение учителем небольшой группы учеников), который вырывал учеников из их привычной социальной среды, родовых, варновых связей и позволял универсализировать образование, сделать его пригодным для распространения в различных регионах и этносах Индии (а позднее и других стран). «Неизбежность домашнего окружения в брахманских системах не благоприятствовала широкому распространению этих маленьких школ под индивидуальным руководством учителя, по сравнению с большим образовательным объединением, контролируемым коллективным корпусом учителей, что было характерно для буддийской системы»¹¹¹.

Развитие буддийской монастырской образовательной системы на своем заключительном этапе, в последние столетия широкого распространения буддизма в Индии, нашло свое завершение в таких знаменитых в ту пору на всю Азию монастырских университетских комплексах, как Наланда, Валабхи, Викрамашила, Джагадала и Одантапури. Эти монастыри, насчитывавшие десятки тысяч учащихся и преподавателей, привлекали к себе желающих получить образование со всего континента. Однако история формирования буддийского образования в Индии изучена довольно слабо. Основными источниками, позволяющими, хотя бы пунктирно, ее проследить, являются ранние произведения буддийского канона (в основном раздела Винаи), записки путешественников, посещавших буддийские монастыри с па-

ломническими и/или образовательными целями¹¹², исторические хроники тибетских и китайских буддийских авторов (таких, например, как Таранатха), хотя и составленные в позднейшее время, но при составлении которых использовались утраченные в настоящее время тексты исторического характера на языках Индии, и отчасти колофонны текстов (большой частью тибетских и китайских).

История буддийского образования в значительной степени представляет собой историю монастырской системы, отражает внутреннюю духовную и интеллектуальную жизнь монастырей. Они, зародившись как институт, предназначенный для конфессиональных нужд монахов, их тренинга, довольно скоро расширили сферу своих интересов, став культурными и образовательными центрами, некоторые из которых развились в университеты. Этот период расцвета монастырских университетов в Индии закончился в XII в. с нашествием мусульман.

Когда появились первые буддийские монастыри (вероятно, в IV в. до н. э.), основной образовательной задачей была подготовка вновь принятых членов общины. Эта система называлась *ниссая*, что означает «полагание на учителя». В этот период те, кто обучался и проходил послушание, предшествующее обретению статуса полного монаха, назывались *брахмачарья*; этот же термин использовался в брахманских книгах для обозначения ученического периода человеческой жизни. Эта образовательная система воспроизводила в рамках общинной монашеской жизни добуддийскую модель «учительского дома». Для людей с достаточно высоким уровнем образования срок обучения в этой системе (*ниссая*) был установлен в 5 лет, другие могли находиться в ней дольше, даже всю жизнь. Посвящение в духовный сан проходило под руководством наставника, называемого *упаджхая* (upajjhāya), неофит имел также постоянного наставника *ачарья* (ācārya), которым был монах со стажем не менее 10 лет.

В этот период не существовало письменной фиксации изучаемых текстов. Так, например, мы не находим в *виная-питаке* упоминаний о каких-либо книгах среди перечисления личных вещей, которые может иметь монах. Впервые канон был записан, видимо, не ранее I в. до н. э., так что до этого времени все тексты воспринимались с голоса и заучивались наизусть. Изучение текстов сопровождалось диспутами по изучаемому материалу. О том, с какой увлеченностью монахи от-

носились к изучению и полемике, можно судить по случаю, описанному в *виная-питаке*: конец периода затворничества во время сезона дождей отмечался в монастырях торжественной церемонией *паварана* (*paṅṅaṇā*), но однажды церемония была сокращена, поскольку большая часть предыдущей ночи была проведена монахами без сна в изучении и диспутах¹¹³.

Образование буддийских монастырей отличалось критическим духом и отсутствием догматизма. Это имело своим следствием и то, что инакомыслие приводило к возникновению новых течений и школ. Хотя существовали процедурные нормы для формального разрешения возникающих противоречий посредством обсуждения вопроса всей монашеской общиной (*санххой*), однако даже ее вердикт, основанный на ее уставе и мнении полномочного большинства, выраженном голосованием, не давал возможности пресечь инакомыслие, которое находило свое организационное выражение в виде школ, каждая из которых в своем истоке имела свежий ход мысли. Примечательно, что разногласия между многочисленными школами раннего буддизма носили исключительно доктринальный характер и касались различного понимания тех или иных положений Писания, но никогда не возникали из-за несогласия в вопросах ритуала, как это нередко имело место в христианстве или исламе. Этот же дух свободомыслия не позволял разногласиям превратиться в препятствие к внутриконфессиональному общению, что делает весьма неудобным применение по отношению к буддийским школам термина «секта», по крайней мере, в том смысле, который вкладывает в него современное религиоведение.

Со временем часть буддийских монастырей из мест уединенной духовной практики и интеллектуального тренинга всё более стали превращаться в крупные образовательные центры со значительными библиотеками, где велась не только преподавательская, но и исследовательская работа. Такие китайские путешественники, как Фасян и Сюаньцзан, в своих описаниях упоминали имена некоторых известных буддийских авторов, написавших свои работы в период пребывания в подобных монастырях. Этот процесс формирования в Индии монастырей образовательного типа, видимо, следует отнести к I в. н. э. или несколько ранее. Принципиально важной чертой образовательной системы этих монастырей было то, что буддийский канон перестал быть в них единственным предметом изучения, т. е. студенты

этих монастырских школ получили возможность получать не только религиозное образование. Монастыри превратились в культурные центры, в которых изучались все культурно значимые предметы – вероучения других религий, небуддийские философские системы (хотя, разумеется, с буддийских позиций), а в некоторых из них прикладные науки, такие как агрокультура и архитектура. Когда (после I в. до н. э.) изготовление рукописных книг стало получать все более широкое распространение, они стали концентрироваться в монастырях, что со временем привело к формированию в таких монастырях, как, например, Наланда и Викрамашила, огромных библиотек, поражавших современников обилием хранящийся в них литературы. Двери этих монастырей, как это можно увидеть из заметок китайских путешественников, были открыты не только для буддистов различных школ и направлений, но и для небуддистов (населенники этих монастырей-университетов делились на *обитывающих* и *учащихся*).

В монастырях широко развивалась практика публичного диспута, являющаяся одним из наиболее своеобразных институтов традиционной индийской культуры, берущая свое начало с отдаленных ведийских времен и широко практиковавшаяся в буддизме, начиная с раннего периода его существования. Диспуты, на которые приглашались и правители, и простые жители окрестных селений, велись как между представителями различных буддийских школ, так и с небуддистами. Ставка в диспуте была очень высока – побежденный должен был принять веру или философское учение победителя, поражение же имело тяжелые последствия не только непосредственно для диспутанта, но и для его последователей и монастыря в целом: от общественного признания учения, зафиксированного в присуждении победы в публичном диспуте, зависел и размер материальной поддержки монастыря со стороны мирян. Видимо, по этой причине развитию навыков диспута в системе буддийского образования уделялось чрезвычайно большое внимание. Вклад буддистов в развитие логики чрезвычайно велик. В истории индийской логики так называемая «средневековая школа» почти полностью представлена буддийскими монахами¹¹⁴. Вершиной индийской логической мысли справедливо считается творчество Дхармакирти и Дигнаги, оказавшее глубокое влияние на философию стран буддийской ойкумены¹¹⁵.

Приобретение монастырями функций культурных центров было вызвано, с одной стороны, цивилизаторской направленностью буддизма, а с другой – существовавшим социальным запросом. Между монахами и мирянами установились тесные отношения. Буддийские монастыри в своем функционировании пользовались покровительством правителей и поддержкой народа, выполняя по отношению к ним, в свою очередь, наставническую и образовательную функции.

Образование в монастырях велось на бесплатной основе, источником его финансирования были пожертвования. Пожертвования монастырям всегда рассматривались в Индии как акт накопления благих заслуг. Покровительствовавший буддизму правитель мог приписать годовой доход от деревни или группы деревень в постоянное пользование монастырю, дарилась земля под монастырь и сами постройки, крупные жертвования производились также купечеством и богатыми мирянами. Со временем многие монастыри стали обладателями значительного недвижимого имущества – монастырских строений, залов для собраний, зернохранилищ и т. д. Близко примыкающие друг к другу монастыри иногда обносились общей стеной, составляя единое строение. Фасян описывает как цари и «главы *вайшьев*», под которыми он понимал наиболее богатых торговцев, строили монастыри и наделяли их полями, домами, парками, фруктовыми садами и крупным рогатым скотом, причем в дарениях участвовало и местное население. Сообщения о дарениях, сделанных монастырям правителями, «выгравировывались на металлических пластинах и передавались от правителя к правителю, и никто не осмеливался уничтожать их. ... Когда правитель делал свои подношения монашеской общине, он отставлял свою царскую чашу и вместе со своими приближенными и министрами подавал им пищу своими собственными руками. ... Семьи (мирян) подавали сообществам этих монахов в изобильном достатке все, в чем они нуждались, так что они не испытывали ни в чем ущерба или недостатка»¹¹⁶. Многие монастыри стали настолько богаты, что китайский паломник Ицзин, посетивший их в последние десятилетия VII в., оставил несколько критические заметки: «Не подобает, – писал он, – монастырям иметь столь большое богатство, житницы, полные гнилой пшеницы, множество слуг – мужчин и женщин, денег и драгоценностей, которые хранятся, не используя, в сокровищнице»¹¹⁷.

Фасян оставил нам описание двух относительно небольших монастырей (в обоих насчитывалось 600–700 монахов), махаянского и хинаянского, в Паталипутре, которые он посетил в первой половине V в. «Правила поведения и организация школьного обучения в них стоят рассмотрения. Монахи высшей добродетели со всех концов страны и учащиеся, стремящиеся познать истину, нашли приют в этих монастырях»¹¹⁸. Характерно, что даже Фасян, путешествующий не столько с образовательными целями, сколько как простой паломник, не смог не обратить внимания на постановку образования в этих монастырях. Сопоставление этих заметок с отчетом Сюаньцзана, посетившим Индию двумя веками позднее, позволяет говорить о развитии и укреплении монастырей как образовательных центров. Они не только привлекали буддистов со всех концов Индии, которые приходили в них учиться и учить других, заниматься в их замечательных библиотеках и писать свои собственные трактаты, но и стали источником распространения буддийской культуры и образованности для многочисленных паломников из других стран, в особенности из Китая¹¹⁹.

О состоянии монастырей средневековой Индии мы можем судить по такому, например, свидетельству, как заметки Сюаньцзана, оставленные им о двух монастырях – Наланде и Валабхи, расположенных в восточной и западной Индии соответственно. В Индию он прибыл с образовательной целью, там он изучал не только буддийскую, но и брахманскую философию, а также санскрит. О Наланде и Валабхи он упоминает особо. Последний был центром буддизма хинаяны и, по видимому, особенно не привлек махаяниста Сюаньцзана, но о Наланде он оставил подробное описание, которое было дополнено его учеником и биографом Хуэйли¹²⁰. В Наланде Сюаньцзан изучал философию йогачаров под руководством главы этого университета Шилабхадры в течение 5 лет или более. Наланда имела все необходимое для организации учебного процесса – помещения для занятий, библиотеки, условия для поступающих, правила посещения лекций и поведения, систему наказаний (в которой, например, были предусмотрены штрафы за пропуски занятий) и совершенную административную систему для управления учебным процессом – это был монастырский университет огромного размера. О его размерах можно судить по сообщению Сюаньцзана – в нем было 1500 преподавателей и 10000

учащихся (хотя позднее, во времена Ицзина, называлась более скромная цифра – около 3000).

Он утверждал, что ежедневно обустроивалось более сотни помостов для проведения лекций и дискуссий. Преподавался очень широкий диапазон дисциплин – как буддийских, так и небуддийских, как религиозных, так и мирских, и ученики могли выбирать изучаемые предметы.

В жизнеописании Сюаньцзана Хуэйли дает нам представление о предметах, изучаемых в Наланде. Он пишет: «Насельников монастыря (Наланды) и паломников (живущих там) постоянно было 10000 и все они изучали махаяну, так же, как и работы, принадлежащие к восемнадцати школам (буддизма хинаяны. – *Авт.*), и не только, но даже и обычные работы вроде Вед, и другие книги – Хетувидью, Шабдавидью, Чикитсавидью, работы по магии (Атхорваведу) и Санкхью; кроме того, они полностью исследуют «смешанные» работы. Там была тысяча человек, которые могли объяснить двадцать собраний сутр и шастр, пятьсот, которые могли объяснить тридцать собраний и, возможно, десять человек, включая Учителя Закона, которые могли бы объяснить пятьдесят собраний. Один Шилабхадра изучил и понял все полностью»¹²¹.

В XXXIV главе своих «Записей о буддизме» Ицзин также сообщает о методах обучения, принятых в индийской образовательной системе. Так, санскритская грамматика всегда была одним из основных предметов, на которых базировалось все дальнейшее обучение. Он пишет: «Старые переводчики (с санскрита на китайский) редко сообщали нам правила санскрита. Я верю, что теперь посредством изучения санскритской грамматики можно будет прояснить много затруднений, с которыми мы сталкиваемся, занимаясь переводом»¹²². Он дает описание системы изучения грамматики. Как видно из комментариев (такого, например, ученого, как Яшомитра), паниниевская грамматика являлась одним из основных предметов, закладывавших образовательный базис. Ицзин упоминает о работах по грамматике, которые требовалось изучить. Это Сутры Панини, Дхатупатха, Аштадхату, Унади-сутры, Кашикавритти, Курни, шастра Бхартрихари, Вакьяпадия и Бедавритти. Далее он отмечает, что начинающие обучение изучают «логику и абхидхарму. В изучении Ньяя-двара-таркашастры они обращают внимание на *вывод*, а посредством изучения

Джатакамалы увеличивается сила их понимания»¹²³. Продолжая: «Монахи, кроме того, изучают работы по Винае, а также сутры и шастры»¹²⁴. Он также добавляет: «В Индии существуют два традиционных пути, посредством которых можно достичь большой интеллектуальной силы. Во-первых, это развитие интеллекта посредством постоянного заучивания; во вторых – это фиксация алфавита в сознании. После того, как подобным образом ученик практикует в течение десяти дней, он чувствует, что его мысли бьют как фонтан и он становится в состоянии запомнить все, что он хотя бы раз слышал (ему не требуется говорить дважды). Это совсем не миф, я сам встречал таких людей»¹²⁵.

По завершении образования учащимся присуждались академические степени в соответствии с полученной ими квалификацией. Ежедневное расписание занятий регулировалось посредством водяных часов. Продолжительность рабочего дня для учителей и студентов была 8 часов.

Наланда стала знаменита своими «школами диспутов». Эти школы базировались на древних традициях института диспута, они привлекли учеников не только со всей Индии, но также и с Дальнего Востока, а позже и из Тибета. «Изучая и дискутируя, – пишет Сюаньцзан, – они находят, что день слишком короток»¹²⁶. Свободный дух обсуждений в Наланде, как и в других монастырских университетах, стал существенным фактором в том огромном влиянии, которое оказал буддизм на дальнейшее развитие брахманских систем, на завершение их философского оформления.

Об изобилии рукописей, хранящихся в библиотеках Наланды, говорят и тибетские источники (например, Таранатха и другие историки, работавшие в основном в XVII–XVIII вв., но имевшие в своем распоряжении утраченные ныне индийские источники). Они сообщают, что целая область университетского городка была отведена под библиотеки и заполнена огромными многоэтажными библиотечными корпусами. Три здания имели причудливые названия: Ратнодадхи (Море Драгоценностей), Ратнасагара (Океан Драгоценностей) и Ратнаранджака (Украшенный Драгоценностью), первое из которых имело девять этажей. Легенда, приведенная Таранатхой в его «Истории буддизма в Индии», рассказывает, что библиотеки были умышленно сожжены из мести Турушкой¹²⁷.

Пик славы университета Наланды пришелся, вероятно, на VI в., где-то в промежутке между посещениями Фасяна и Сюаньцзана (хотя он и был основан многими столетиями ранее), в дальнейшем его слава и значение стали, видимо, несколько блекнуть – возможно, из-за популярности, которую приобрел (тремя столетиями позднее) другой знаменитый монастырь – Викрамашила, расположенный недалеко от Наланды. Что же касается архитектуры, то Наланда был, видимо, самым значительным монастырем в VII в. Об этом свидетельствуют не только восторженное описание Сюаньцзана, но и его упоминания в надписи царя Яшовармана, где говорится о «рядах монастырей с множеством башен, уходящих в облака»¹²⁸.

Другим известнейшим монастырем, о котором писали Сюаньцзан и Ицзин, был Валабхи в западной Индии. Ицзин отмечает, что для учащихся, желающих пополнить свое образование, в обычае было учиться в Наланде и Валабхи по 2–3 года. В этот период Валабхи был, видимо, крупнейшим хинаянским монастырем.

Помимо упомянутых выше в Индии были и другие монастыри, чьи образовательные центры оказали огромное влияние на развитие буддийской культуры Индии и других стран. Их расцвет пришелся на более позднее время, о них нам известно в основном из тибетских источников – историографических работ и упоминаний в колофонах тибетских переводов. Наиболее известным из них был Викрамашила.

Он был расположен на правом берегу Ганга, однако более точное его местоположение неизвестно. Его расцвет пришелся на период правления царей династии Пала, покровительствовавших буддизму. В этом монастыре работали многие выдающиеся ученые и переводчики. Так, например, его настоятелем в 1034–1038 гг. был знаменитый Дипамкара Шриджняна, известный как Атиша, который пришел туда после завершения своего образования в Одантапури. Позднее по приглашению царя Тибета он прибыл в эту страну и сделал очень много для восстановления в ней буддизма¹²⁹.

Цари династии Пала покровительствовали буддизму и буддийскому образованию. Рамапала (годы правления 1084–1130) построил новую столицу в месте слияния Ганга и одного из притоков в ее дельте и назвал ее Рамавати. Там он основал буддийский университет, названный Джагаддала. Он работал всего около полутора столетий, однако за это сравнительно непродолжительное время из его стен

вышло много замечательных ученых. Другой известный университет, Одантапури, существовал и ранее, однако именно под покровительством Пала пришел к пику своей известности. В нем насчитывалось тысячи монахов. Именно Одантапури послужил образцом при строительстве первого тибетского монастыря Самье.

Социализация личности в монастырях проходила в социальной общности совершенно нового типа, которая впервые была создана именно буддизмом, буддийской Сангхе (Общине). Особенностью этой общности являлось то, что она вырывала человека из его родовой общности. Этот разрыв означался соответствующей символикой. Так, вновь вступившие обривали голову в знак того, что они отказываются от мирской силы и власти, которые они могли бы обрести в социуме. Человек расставался с традиционной одеждой и одевал одежду монаха – униформу, выводящую монахов за пределы любых социальных статусов родовой общины, с одной стороны, и заявлявшем о принципиальном, сущностном равенстве всех членов сангхи – с другой, даже тот способ, которым обреталось первоначально это одеяние, символизировал оторванность общинников от социума и независимость от имевшихся ранее связей монаха: эта одежда делалась из выброшенных и никому уже ненужных кусков материи (правило использовать то, что не нужно другим, вошло в винаю – монашеский устав). Этим объясняется как цвет одежды – светло-желтый – такой цвет приобретает тряпка любого цвета, пролежавшая под солнцем и дождем некоторое время, так и ее покрой – монашеская накидка пошита из множества лоскутов. Эти элементы одежды до сих пор присутствуют в одеянии современных буддийских монахов, хотя со временем в некоторых традициях и приобрели вторичную символичность. Отсутствие обязательств перед социумом, личная независимость было одним из основных условий приема. В общину не допускались несвободные люди (рабы, например) и должники. Община была странствующей, она перемещалась из местности в местность, от селения к селению. Это объяснялось необходимостью излишне не обременять местных жителей тратами на ее содержание, что произошло бы, если бы все эти тяготы легли на плечи жителей какого-то одного села, возле которого поселилась бы сангха, однако такой образ жизни разрывал связи неопитов со своей семьей и родом. Монастыри как место стационарного обитания появились не сразу, первоначально

– как способ переждать сезон дождей, однако даже когда сангха стала жить в них постоянно, большая часть его насельников была вдали от родных мест.

Монах включался в новое сообщество, где его статус определялся его *личными* успехами в освоении дхармы, а не положением в система *варновых, кастовых* и родовых отношений.

Образовательная традиция индийских монастырей продолжалась до периода мусульманского нашествия, когда буддийские университеты варварски разрушались, а книги уничтожались. Многие индийские пандиты перенесли свою деятельность в Тибет, где внесли свой вклад в становление тибетского монастырского образования.

Философское образование в тибетских монастырских университетах. В Тибете проблема, о которой мы говорили выше, – как строить процесс социализации, какое место в нем должно отводиться текстам и связанной с ними практической деятельности, была остро, я бы даже сказал драматично, концептуализирована в известном диспуте китайского наставника хэшана Махаянадэвы с индийским пандитой Камалашилой, учеником Шантаракшиты.

Диспут большей частью проходил в Самье, первом буддийском монастыре Тибета, неподалеку от Лхасы, и состоялся в период между 792 и 797 гг. (по данным различных источников). Необходимость его проведения была вызвана обострившимся соперничеством между приверженцами школы китайского буддизма Чань и последователями ветви индийского буддизма, принесенной в Тибет Шантаракшитой. Он проходил под патронажем тибетского царя Тисондецена (Khrigrong lde btsan, годы правления 755–797). Заявленной целью диспута было определить, какое из представленных учений истинно, с тем, чтобы принять его как обязательное для следования подданными.

Центральной темой диспута стал путь достижения освобождения, то, каким образом личность на этом пути достигает своей конечной цели становления Буддой. Согласно Махаянадэве, просветление достигается внезапно (*sig car*), а по Камалашиле – оно есть результат практики последовательного (*rim gyis*) развития мудрости (*shes rab*), необходимой основой которой является «собрание добродетелей».

Эта последовательная практика предполагает последовательное овладение текстом, что объясняется их непосредственной связью: «в буддийских традициях знаковость текста (письменного или устного)

и знаковость поведенческих актов переходят одна в другую и продолжают одна другую. Наличие общепризнанных «личностных» образцов, поведенческих паттернов в классически значимых ситуациях позволило использовать конкретные поведенческие акты и психические состояния как знаки и знаковые структуры, не только соотносимые со знаковой структурой классического буддийского текста, но и как непосредственное продолжение самого текста Чтение буддийского текста предполагает не просто создание некоей *концептуальной модели*, которая существует в дальнейшем как некая объективная данность (например, как философская система, зафиксированная в некотором тексте), а непосредственное «встраивание» в идеальную психологическую структуру, репрезентируемую текстом и предусматривающую синхронное с усвоением текста изменение собственных психических состояний»¹³⁰.

Согласно «Истории буддизма» Будона Ринчендуба (Bu ston rin chen grub, 1290–1364), аргументация Махаянадэвы состояла в следующем: «Если совершают добродетельные или греховные деяния, то приходят или к блаженным, или к плохим рождениям (соответственно). Таким образом, освобождение от сансары невозможно и всегда будут препятствия к достижению буддства. Добродетельные и греховные деяния подобны белым и черным облакам, которые одинаково закрывают небо. Но тот, кто совсем не имеет мыслей и привязанностей, может полностью освободиться от феноменальной жизни. Отсутствие любой мысли, поиска или исследования вызывает невосприимчивость (*анупаламбха*) реальности отдельных сущностей. Таким образом, можно достичь (буддства) сразу, как (бодхисаттва), который достиг десятой стадии»¹³¹.

Камалашила в ответ утверждал, что отказ от мышления равносителен отрицанию аналитического проникновения (*lhag mthong*) в реальность, а без него невозможно зародить неконцептуальную мудрость (*shes rab*) и освободиться от сансары. Просветление не может быть достигнуто только прекращением всякой умственной активности, это не приводит к освобождению в один момент: «Вы таким образом говорите, что не нужно размышлять о чем бы то ни было. Но это означает также отрицание (или отвержение) высшей аналитической мудрости. Так как последняя представляет основание божественной мудрости Святого, то отрицание ее необходимо ведет к отрицанию этой

возвышенной трансцендентальной мудрости. Если аналитическая мудрость отсутствует, то какой созерцатель может прийти к пребыванию в состоянии, где нет конструктивной мысли? Если не имеют мысли, касающиеся каких-либо элементов существования и не направляют свой ум на них, то это не значит, что могут прекратить вспоминать все, что перенесли, и думать об этом. Если я думаю, что не должен вспоминать в своем уме какой-либо элемент существования, то такая мысль сама будет интенсивным воспоминанием и деятельностью ума. Если к простому отсутствию (сознания и) воспоминания относиться как к достаточному, то из этого следует, что при обмороке или во время опьянения приходят в состояние, где нет конструктивной мысли. (В действительности) без правильного анализа нет способа достижения освобождения от конструктивной мысли. Если мы просто прекратим обдумывать и не будем иметь различения, то как же мы придем к познанию несубстанциональности всех элементов? И без познания несубстанциональности невозможно устранить помрачений. Поэтому неправильное представление может быть отброшено только посредством правильной аналитической мудрости. По этой причине будет неправильным говорить, что не обдумывают, ибо в действительности имеется обратное. Без воспоминания и правильной деятельности ума как можно прийти к воспоминанию места прежнего рождения и достичь Всеведения? И как можно искоренить страсти? Но йогин, который размышляет над объектом посредством правильной аналитической мудрости, познает все внешние и внутренние элементы в настоящем, прошлом и будущем как несубстанциональные, в нем успокаивается все мыслетворчество, и (он) отвергает все плохие Учения. На этом основании он становится искусным в средствах и в проявлении Высшей Мудрости. И, очистив через это все помрачения, он может достичь состояния Будды»¹³². Выступившие далее сторонники Камалашилы развили его аргументацию: «Шригоша сказал следующее:

— Китайцы того мнения, что нужно войти (в стадию Будды) сразу, а не через постепенную практику. Согласно им, шесть трансцендентальных добродетелей нужно обретать как простое отрицание их противоположностей. Высшее подаяние, таким образом, рассматривается только как отсутствие жадности. Факт воздержания от какого-либо вида присвоения, таким образом, представляет высшее транс-

цендентальное подаяние. Так они рассуждают о (каждой из шести добродетелей), вплоть до добродетели Высшей Мудрости. Долгое время, после того как Учитель скончался, не было несогласных пунктов в Учении. Теперь же, в противоположность трем видам мадхьямиков, *тонмунпа* (т. е. последователи мгновенного пути. – *Авт.*), хотят достичь буддства сразу и (собираются) сделать это без исследования и познания. Конечно, имеется много методов действия, но сам процесс достижения Просветления, так же, как и результат его, – только один (поэтому невозможно достичь его посредством пути, который совершенно не годится для этого).

Затем сказал Джнянеन्द्रа:

– Нужно исследовать достижение (буддства) и мгновенным, и постепенным действием. Если постепенное действие правильно, тогда (не делая ничего) вы не можете обладать факторами достижения, и будете очень непохожими на нас. И если вы достигаете (буддства) сразу, то что вы делаете в настоящем? Вы должны быть Буддами с самого начала и (согласно вашей точке зрения) нет ошибки в допущении этого. Теперь, когда вы еще не поднялись на гору, вы должны делать это шаг за шагом, но вы не способны сделать это сразу. Сходным образом, если трудно достичь первой стадии (даже постепенно), то что же следует сказать о достижении Всеведения? Согласно нашей точке зрения, *ценминпа* (т. е. последователи последовательного пути. – *Авт.*) необходимо стать тренированным в трех видах аналитической мудрости, затем, на основе всех различных предметов Писания, постичь правильно смысл последнего, получить тренировку в практике десяти добродетелей, достичь устойчивости посредством глубокого созерцания, вступить на первую стадию и прийти к безгрешному состоянию (бодхисаттвы). Затем, пройдя через постепенную тренировку в десяти стадиях, достичь буддства посредством десяти добродетелей. Если мы допускаем вашу точку зрения, то из этого следует, что не является необходимым накопление заслуг, не требуется умственная тренировка и не является необходимым знание мирских предметов. Но в таком случае, как можно достичь знания всего познаваемого? Если вы не делаете ничего и только спите, вы не будете даже принимать пищу и таким образом умрете от голода! И, таким образом, где и когда вы достигнете буддства? Если вы идете без поиска и исследования, то вы должны упасть; где и когда можете вы познать истину?»¹³³

Согласно источнику, хэшан Махаянадэва и его последователи не смогли опровергнуть аргументы «индийской партии» и Камалашила был признан победителем. После этого царем был издан указ, согласно которому подданные должны были в области теории принять учение Нагарджуны, а в сфере практики практиковать десять видов добродетельного поведения и десть парамит¹³⁴. Махаянадэва с учениками был изгнан из страны и индийский буддизм был объявлен государственной религией.

Китайские источники дают иную версию диспута. В работе ученика Махаянадэвы Ван Си «Свидетельство великой колесницы внезапного просветления» (кит. Dunwu dasheng zhengli jue), обнаруженной в Дунхуане, авторство которой Ван Си приписывает своему учителю, дается описание хода дебатов, причем победа в них приписывается Махаянадэве. Хотя работы Камалашиллы и Ван Си затрагивают много общих тем, однако принципиальные позиции оппонентов них обходятся стороной. Так, у Ван Си подробно описывается концепция татхагатаарабхи – важнейшая системе аргументов Махаянадэвы, однако Камалашила, на «Бхаванакраму» которого опирался Будон в изложении позиции сторонников «последовательного» пути, даже не упоминает о ней. С другой стороны, китайский источник обходит молчанием некоторые пункты, важные для Камалашиллы, например, необходимость развития сострадания и стадийность практики созерцания.

Последующая тибетская историческая традиция в основном соглашается с Будоном, однако некоторые источники школы Ньингма поддеживают китайскую версию.

Разумеется, помимо доктринального аспекта диспут имел и внешне-, и внутривполитическую составляющую, однако, на наш взгляд, главной причиной, по которой было отдано предпочтение учению, предложенному Камалашилой, было то, что он предлагал путь социализации, позволяющий включить в этот процесс широкие слои тибетского общества, а не только духовную элиту, и на этом пути формировалась личность, качества которой позволяли ей позитивно интегрироваться в социум. В частности, как можно судить по Башед (тиб. sba bzhed), авторитетному источнику рассматриваемого периода, воззрения индийского буддизма о непреложном действии закона кармы представлялись приемлемыми как идея, способная обес-

печить социальный порядок, в то время как воззрение о внезапном просветлении, не зависящем от следования добродетели, могло оказаться социально деструктивными. Для власти важна была социальная позиция не только мирян, но и монашества. Как справедливо отметила И.Р. Гарри, «для правителя Тибета интерес должна была представлять позиция участников диспута в вопросе о стиле поведения членов Сангхи. В данном аспекте позиция Камалашилы, отстаивавшего постепенный путь накопления религиозных заслуг, является более приемлемой на уровне государственных интересов, в то время как позиция хэшана Махаяны, пропагандирующего метод «бездействия», могла способствовать центробежным тенденциям в буддизме»¹³⁵. Диспут, таким образом, определил, какой из двух предложенных диспутирующими сторонами типов личности и стилей социализации был более приемлем для общества и государства в качестве универсальной модели, позволяющей консолидировать общество.

Позднее идея создать систему, в которой люди разного уровня духовной подготовки, от обычных людей до бодхисаттв, могли бы быть включены в единое сотерологическое пространство, которое обеспечило бы им вертикальную мобильность (в духовном смысле), была развита Цзонхавой в его «Ламриме».

Так или иначе, но по результатам этого диспута Тибет окончательно встал на путь индийского, а не китайского буддизма, определив доминирующий в дальнейшем стиль социализации и соответственно образовательной традиции как его важнейшей составляющей.

Важность образования в сотерологической системе буддизма философы Гелук обосновывают, развивая следующую схему рассуждения. Для освобождения от сансары, причиной которой являются карма (субстанциональная причина) и клеши (совместно действующее условие), проще всего избавиться от проявления клеш (по сравнению с избавлением от кармы). Основа всех клеш – неведение (тиб. *ma rig pa*), с его устранением прекращается проявление других клеш. Неведение же уничтожается мудростью (тиб. *ye shes*), непосредственно ведающей абсолютную истину. Это происходит в особом медитативном состоянии (самадхи), а для обретения последнего необходимо соблюдение нравственности. Самадхи, в свою очередь, является результатом слияния воедино состояния успокоенности (тиб. *zhi gans*) и высшего видения (тиб. *lhag mthong*). Хотя постижение истины в са-

мадхи носит непосредственный характер и выше концептуального ее познания, однако без концептуального исследования достичь самадхи, согласно взглядам Гелук, невозможно, поскольку практика высшего видения (тиб. *lhag mthong*) заключается главным образом в том, что во время так называемого исследующего созерцания (тиб. *dryod sdom*) «прокручивают» вкратце на более тонком уровне сознания те доказательства истинности идей, которые были осмыслены и приняты ранее на стадии обдумывания, и периодически фиксирующе сосредотачиваются на этих идеях. Для этого необходимо достижение убежденности в истинности тех или иных положений учения на основе логических доказательств¹³⁶.

Именно эту двуединую задачу – воспитание нравственности и достижение доказательной убежденности в Учении и решала система монастырского образования. Ее становление прошло много этапов и было тесно связано с той социальной ролью, которую играл буддизм в Тибете в разные периоды своего существования.

Особенностью развития буддизма в Тибете (в сравнении, например, с Китаем) было то, что уже на самом раннем этапе своего проникновения он институализировался как государственная религия. В буддийской историографии в основном введение буддизма рассматривалось как акт царской власти, как решение, принятое правителем Тибета Сонценгампо (годы правления 629–649) исключительно на основании его собственных религиозных предпочтений. Им в Индию была послана делегация во главе с министром Тонми Самбхотой, где последним был составлен тибетский алфавит, тибетская грамматика, изучены и привезены в Тибет важнейшие буддийские тексты и вскоре переведены на тибетский язык (согласно источникам из Дуньхуана, текст Дхармы был записан в 665 г.).

Такая интерпретация событий вызывает справедливые сомнения некоторых исследователей. Так, Г. Гюнтер замечает: «Весьма удивительно, что только двадцать лет потребовалось тибетцам, чтобы освоить письменный язык и осуществить тяжелейшую работу по переводу текстов, труднодоступных по своему характеру. Так как способность к переводу тонкой и сложной системы идей предполагает равновеликий уровень состояния письменности и культурного сознания, то совершенно ясно, что официальная история, скорее всего, вводит всех в заблуждение. Можно с определенностью утверждать, что до своего

официального признания буддизм уже имел долгую историю и буддийские идеи присутствовали в обычном культурном укладе»¹³⁷. Что касается письменности, то, как замечает современный буддийский историк Тибета В.Д. Шакабпа, «видимо, существовал какой-то вид письменности – возможно, относящийся к религии бон – до этого (посольства Тонми Самбхоты. – *Авт.*), поскольку Сонценгампо, как утверждают, обращался с письмом к царю Непала с просьбой руки его дочери ранее, чем ученики и министр были посланы в Индию изучать письменность»¹³⁸. Нам представляется, что задачей Сонценгампо было не «введение» буддизма как религии, последователем которой был царь, в частную жизнь своих подданных – видимо, проникновение буддизма в Тибет произошло ранее, – но придание ей статуса религии государственной. Необходимость в этом шаге диктовалась не только (и не столько) личными симпатиями правителя – хотя сам он был глубоко верующим и практикующим человеком, – но настоятельной социальной необходимостью. Тибет времени правления Сонценгампо начал претендовать на достойное место в международном сообществе, которое соответствовало бы его успехам в государственном строительстве и военном деле, на равноправное партнерство, однако он находился в окружении буддийских стран, которые обуславливали это партнерство отходом от «варварства», принятием буддизма.

Кроме внешнеполитической, существовала и внутрисполитическая необходимость в принятии буддизма как идеологии, на основе которой была бы возможна дальнейшая централизация государственной власти в противовес бонпо, на которую опиралась родовая знать и которая по своей структуре как религия, в которой огромную роль играл культ предков и локальных божеств, не могла быть консолидирующим фактором. Без этого «социального заказа» никакие усилия по «введению» буддизма, разумеется, не имели бы шансов на успех, как бы ни симпатизировали буддизму правители как частные лица. Впрочем, и при наличии общественной необходимости в принятии буддизма как религии государственной путь развития буддизма в Тибете был тернист. Поэтому трудно согласиться с В. А. Богословским в его оценке деятельности Сонценгампо: «При Сонцэн-гампо, – пишет он, – буддизм не играл никакой роли в жизни Тибета. Видимо, и «заслуги» Сонцэнгампо, если и не ограничивались терпимостью к проповеди буддизма, то едва ли были большими, чем простое сочувствие»¹³⁹.

Хотя в правление Сонцэнгампо успехи в распространении буддизма и были относительно невелики, однако именно он положил начало политике протекционизма в отношении буддизма, которой в дальнейшем придерживались правители Тибета и которая обеспечивала систематическую государственную поддержку системе буддийского образования.

Первый буддийский монастырь Самье был построен в середине VIII столетия, в царствование Тисон Детсена (годы правления 755–797), по образцу знаменитого индийского монастыря-университета Отангапури, варварски разрушенного мусульманами. Тогда же в монастыре была основана не только монашеская община (7 человек тибетцев были посвящены в монахи с целью посмотреть, смогут ли тибетцы соблюдать религиозные обеты)¹⁴⁰, но и открыто отделение переводов с санскрита, ставшее первым переводческим центром в Тибете, финансируемым государством. Деятельность этого центра была столь успешной, что Атиша, посетивший Самье в XI в., писал, что он никогда ранее не видел такой всеобъемлющей и совершенной системы перевода буддийских текстов даже в Индии¹⁴¹. При монастыре была также открыта школа по изучению буддийского учения, в которой насчитывалось 13 наставников и всего 25 учеников. Эта школа – первое монастырское образовательное учреждение в Тибете, и оно полностью финансировалось государством.

В этот же период Ютог Йонтен Гонпо (Yu thog yon tan mgon po, род. 790) основал первую в Тибете медицинскую школу. Она финансировалась на его личные средства, так что явилась и первым частным учебным заведением. В отличие от отдела переводов и религиозной школы, постоянно находившихся на одном месте, она постоянно перемещалась. Одной из причин этих перемещений были острые конфликты между буддистами и приверженцами бонпо, но эти перемещения имели и свою положительную сторону: это благоприятствовало исследованию широкого спектра заболеваний, имевших место в различных регионах Тибета, и сбору необходимого лекарственного сырья, что позволяло успешно сочетать изучение теории и медицинскую практику. Школа интенсивно развивалась: в начале, когда Ютогба ее открыл, ему было 35 лет и у него было около 30 учеников, когда же он достиг 55, число учеников было уже около 300. В его биографии утверждается, что к концу жизни, когда ему было 110 лет,

у него было более 1000 учеников. Таким образом, быстро выросло целое поколение успешно изучающих медицину.

Затем, в начале XI в., знаменитый переводчик Ринченсанпо (Rin chen bzang po, 958–1055) открыл школу у себя на родине, в Нгари (mNga' gis), в монастыре Тодинг (mTho lding), в которой было много высокообразованных держателей медицинской традиции, таких как «девять компетентных врачей» и много учеников¹⁴².

Развивалось также и изучение философских дисциплин. В 1074 г. Ноглегпа Шейраб (rNgog legs pa'i shes rab) основал монастырь Санпунеутог (gSang phu ne'u thog) в Санпу (gSang phu), а его племянник Ног Лодан Шейраб (rNgog blo ldan shes rab, 1059–1190) положил начало изучению праманавартики, праджняпарамиты и мадхьямики. Говорят, он был замечательным оратором, его слушатели никогда не уставали, даже если его речь продолжалась часами. Семнадцать лет, с 17 до 34, он учился в Индии, в Кашмире, затем вернулся в Тибет, где умер в 52 года. В его короткой жизни было более 1800 учеников, которые получили достаточную квалификацию для того, чтобы руководить другими на поприще образования.

В то время в Тибете обучали философским дисциплинам многие замечательные учителя. В период, когда Занце Пончой (Zhang rtse sprong chos) руководил центром в Санпу, известный переводчик Чапа Чоки Сенге (Phyva pa chos kyi sen-ge, 1099–1169) обучал прамане, Гачин Рупа (rGa niching ga ba) – праджняпарамите, Ринчен Цультим (Rin chen tsul khrims) учил «Абхидхармакоше» Васубандху и «Абхидхармасамучае» Асанги, Ёnten Шерап (Yon tan shes rab) – винае. Видимо, именно тогда образовательная система тибетских монастырей начала приобретать свой оригинальный вид, вырабатывая собственные подходы к преподаванию. Так, Чапа Чойки Сенге разработал новую детально формализованную методику проведения диспутов, которая легла в основу тибетской дидактической системы. Более того, эта детально разработанная и тщательно формализованная логическая система стала языком описания философского учения буддизма во всей тибетской школьной литературе¹⁴³. Хотя некоторые позднейшие авторы и упрекали ее создателя в излишней формализации, заслоняющей дух учения, но, видимо, ее создание было необходимостью. Тибетцы в отличие от индусов не имели высокой философской культу-

ры, и усвоение индобуддийской философской традиции потребовало особого внимания к формально-логическому тренингу.

В «доцзонхавинский» период было открыто значительное число монастырей, где преподавались философские дисциплины и где метод философского диспута, разработанный Чапа Чойки Сенге, нашел широкое применение, таких, например, как Цалгунтан (Tshal gung thang, основан в 1205), Нартан (sNar thang, основан Тумтоном в 1153), Сакья (Sa skya, основан Кон Кончок Гялпо в 1073), Намринг (Ngam ring, основан Шакия Сенге приблизительно в 1290), Залу (Zha lu). Тропу (Khro phu), Неринг (gKas raying), Кормолунг (sKyor mo lung, основан Балтидачомбой в 1169), Бодон (Bo dong, основан Геше Мутрапой в 1049), Панамгадон (Pa nam dga' gdong), Толунцоме (sTod lung mtsho smad), Зулбу (Zu bu), Занри (bZang ri), Цетан (rTse thang, основан Тай Ситу Жанчуб Гялсаном в 1351), всего более двадцати.

Первые тибетские монастыри были «отшельнического» типа (тиб. sgrub grva), нацеленные на то, чтобы в первую очередь дать монахам возможность уединенного созерцания. Позднее школой Сакья (sa skya pa), а затем Джонан (jo nang pa) и Гелук (dge lugs pa) были организованы монастыри «школьного» типа (тиб. bshad grva) по образцу индийских монастырей-университетов¹⁴⁴.

На наш взгляд, рост монастырей, где велось систематическое образование, был вызван тем, что Тибет в тот период был страной со слабой общегосударственной идеологией и низким уровнем образования, в которой практически отсутствовали образовательные традиции, так что установить и поддержать определенный образовательный стандарт было первоочередной задачей любой родовой, политической или религиозной структуры (либо любой комбинации этих структур), которая претендовала бы на влияние, а тем более власть в общетибетском масштабе. Так, например, в тот период, когда школа Сакья претендовала на лидирующую роль в государстве (одно время она стала владетелем, хотя в значительной степени и формальным, 13 областей Тибета¹⁴⁵), она предпринимала большие усилия для установления системы монастырского образования и развития монастырей образовательного типа. Не случайно первые теоретические разработки в области монастырского образования мы находим у представителей именно этой школы. И только когда школа Сакья сдала свои позиции,

ее монастырские школы стали закрываться и роль организатора образовательной системы перешла к Гелук.

В этот период начинает формироваться теория образовательного процесса. По-видимому, первой работой, посвященной этому вопросу, была книга Сакья-пандиты (1182–1251) «Врата, ведущие к мудрым»¹⁴⁶, в которой в полной, хотя и краткой форме давалось определение того, что есть лекция, диспут и сочинение. В главе, посвященной описанию того, как надо читать лекции, он приводил методы обучения и правила того, как надо вести учащихся. Перед тем, как начать изложение содержания предмета, необходимо было дать постановку проблемы, осветить цели и задачи обучения с тем, чтобы вызвать у учащихся интерес. После этого в порядке общего введения начиналось обсуждение основных положений предмета, а дальше можно было приступать к его изложению по существу, стараясь избегать недостатков в изложении и применяя соответствующие средства для объяснения.

Кроме того, изложение предмета должно было быть логически аргументировано, поясняться примерами, иллюстрироваться притчами и историями. Вся система образования была направлена на то, чтобы научить учащихся самостоятельно мыслить и уметь отстаивать свои убеждения в свободной дискуссии.

Отдельные главы были посвящены правилам ведения диспута и тому, как составлять трактаты. В этой работе Сакья-пандитой был не только суммирован, но и развит предшествующий образовательный опыт, им, можно сказать, было положено начало собственно тибетской педагогике. В изложении предмета преподаватели следовали методическим принципам и педагогическим приемам, разрабатываемым в системе монастырского образования в течение столетий.

Комментарий к ней описал другой великий иерарх сакья – Сонам Лхундруб (bSod nams Lhung drub). Впоследствии появилось много других работ подобного рода, развивающих заложенные в трактате Сакья-пандиты педагогические идеи, например, сочинение «Полный охват познаваемого» Контрула Ёнтенгьяцо (Kong sprul yon tan rgya mtsho, 1813–1899)¹⁴⁷.

Позднее, когда Сакья перестала претендовать на конституирующую роль в государственном строительстве и на первый план вышла Гелук, число сакьяских монастырей школьного типа резко сократи-

лось. Зато в школе Гелук мы видим большой рост образовательных центров, вобравших в себя позитивный опыт своих предшественников – сакьяских и кадампинских школьных монастырей – и развивших свои собственные образовательные традиции.

В этой школе огромное значение придавалось изучению философии, что требовало многих лет упорной учебы. Монастыри «школьного» типа получили в ней большое развитие. Известный бурятский путешественник Г. Ц. Цыбиков, посетив Тибет, писал, что монастыри «служат ныне не столько убежищем отрекшихся от мира аскетов, сколько школами для духовенства, начиная от обучения азбуке до высших пределов богословских знаний»¹⁴⁸. С течением времени в Гелук сложилась разветвленная сеть образовательных учреждений.

Обучение обычно начиналось в 6–7 лет и предполагало систематическое изучение философии в течение 15–18 лет с возможностью дальнейшей специализации в тантре (6 лет), или прикладных дисциплинах (медицине, астрологии и т.п.). В некоторых монастырях допускалось параллельное изучение философских и прикладных дисциплин. Каждый этап образования заканчивался экзаменом, по результатам которого присваивались ученые степени.

Чтобы получить философское или тантрийское образование в монастырских университетах, необходимо было принять начальные монашеские обеты. Мирянам было доступно обучение в институализированной форме только по прикладным дисциплинам, хотя никаких запретов на домашнее обучение философии или тантре не существовало. Вступительных испытаний, сословных или имущественных цензов при поступлении не было. Обучение, как правило, было бесплатным и осуществлялось за счет средств монастыря. Оно носило эгалитарный характер, его условия были равными для всех учащихся (за исключением небольшого числа лиц, признанных *перерожденцами* почитаемых учителей). Существовавшая система замещения вакантных должностей в администрации монастырей, в которой результаты академических экзаменов играли важную роль, давала возможность вертикальной социальной мобильности в монашеском сообществе.

Помимо духовных, буддийских дисциплин в тибетских буддийских монастырях так же, как и в индийских, велись и светские, «внешние», науки. Медицина и грамматика преподавались в Тибете с самого начала формирования образовательной системы.

Изучение «малых» наук не поощрялось в монастырях. Обычно к ним приступали после того, как заканчивалось обучение на *геше*. После этого их изучали частным образом. В период правления V Далай-ламы образование в области «пяти малых наук» можно было получить в Миндоллинге (sMin grol gling, основан Тердаглинпой (gTer bdag gling pa) в 1676 г.). Студенты из аристократических семейств, окончив этот центр, могли поступить на правительственную службу. Во время правления VII Далай-ламы (1708–1757) имелаась правительственная школа, известная как «Церигней Лобда» (rTse rig gnas slob gtva), где монахи получали образование, необходимое для государственных служащих. В ней систематически изучались правописание, каллиграфия различных тибетских шрифтов, а также некоторые индийские алфавиты. Наиболее успешные студенты обучались лексикографии, грамматике, поэтике. В Лхасе была также частная школа «Нароншаг» (Na rong shag), где студенты были из аристократических богатых семейств, включая их слуг. Эта школа специализировалась на обучении тибетской каллиграфии. Когда учащиеся были способны хорошо писать курсивом, они обучались писать письма, правительственные декреты, ходатайства и показания. В этой школе давалось все, что было необходимо для того, чтобы стать правительственным чиновником.

Соотношение образования в области буддийской философии и прикладных наук можно классифицировать на три типа. В первом случае сначала изучалась философия. Язык или любые другие предметы не могли изучаться, пока не было завершено изучение цаннида. Этот тип был распространен в четырех больших религиозных центрах в Уе и Цане. Целью системы была специализация прежде всего в философии – главным для буддистов предмете, хотя изучением других наук также не пренебрегали. После того как учащийся сдавал экзамен на звание *геше*, ему не ставилось никаких ограничений на изучение любых других наук. При втором типе образования «внешние» науки изучались в период получения образования по философии, но во время каникул. Такой порядок давал возможность учащимся получать навык не только в чтении и диспуте, но и в самостоятельном написании текстов. В третьем случае в монастырях, дававших образование в области пяти главных наук, имелись отдельные здания для изучения медицины и астрологии. Возможность изучать медицину, астроло-

гию, языкознание и прочие без изучения философии давалась тем монахам, которые не имели склонности к философским текстам. Это изменение в системе образования было введено Жигме Ванбо ('Jigs med dbang po), вторым Чжамьян Шепой ('Jam dbyangs bzhad pa). Он открыл отдельную школу занятий в монастыре Дашитил (bKra shis khyil), известную как «Дуйнхор дацан Эвам Чойхорлинг» (Dus 'khor grva tshang ae vam chos 'khor gling), для которой собрал студентов из Цаннид дацана и Гьюпа дацана и назначил (в 1763 г.) *гьюто-огрампу* Лобсан Дорчже (bLo bzang rdo rje) и *геше* Рабтен Гьяцо (Rab brten rgya mtsho) из Дашитила в качестве наставников. Цель создания школы состояла в том, чтобы сохранить непрерывность традиции тибетской астрологии в Амдо. В дополнение к астрологии велись тибетская и санскритская грамматики, просодия, поэзия, а также ритуальные монастырские практики. Открытие этой школы создало прочную основу для изучения «ординарных» наук.

Таким образом, сложившаяся в Тибете образовательная система позволяла эффективно воспроизводить буддийскую культуру не только в ее религиозном аспекте, но и во всей полноте ее прикладных проявлений. С некоторыми изменениями, обусловленными региональными особенностями, она позднее была воспроизведена в других регионах распространения центральноазиатской формы буддизма.

Образовательная система стремилась вобрать в себя учение буддизма в полном объеме его идейного содержания, начиная с ранних этапов его становления.

Уже в первые века существования буддизма получили распространение тексты, в которых дхармы и их комбинации анализировались и классифицировались с целью определения оптимального пути достижения просветления, описывались причины и условия их проявления-бывания, закон их взаимосвязи, миры, переживаемые живыми существами в зависимости от их деяний. Эти тексты относились к разряду «Абхидхармь» (Истинное знание дхарм, своего рода феноменология буддизма) и наиболее представительным текстом этого класса считается произведение крупнейшего буддийского философа IV в. Васубандху «Абхидхармакоша» (Сокровищница Абхидхармы). В нем Васубандху исходил из положения, что «Будда по своему состраданию к горестям человечества открыл средство спасения, которое не состояло из магических или религиозных просьб, но из знания

метода превращения всех «бытующих» дхарм в «небытующие», т. е. остановки навсегда волнения, созданного действиями сил, активных в процессе жизни»¹⁴⁹.

Вторая группа текстов, базирующаяся на сутрах «первого поворота колеса Учения», занималась исследованием норм деятельности, ведущей к просветлению. В них описывались обеты, принимаемые монахами и теми, кто собирается ими стать, разъяснялся их смысл, разбирались сложные для применения обетов ситуации, рассматривались положения, регулирующие внутреннюю жизнь монашеской общины. Она относится к классу «Виная» (что, по-видимому, можно определить как этику). Нормативным произведением из этого класса текстов считается «Виная-сутра» ученика Васубандху Гунапрабхи.

В проповеди «второго поворота колеса Учения» раскрываются понятия и темы «первого поворота», но с иной философской позиции. В них в основном развиваются темы пустоты (санскр. шунья) и медитативных состояний, связанных с ее постижением.

Термин «праджняпарамита» – ключевой в текстах этого периода – определяется Дигнагой в его «Праджняпарамита-пиндартхе» следующим образом:

«Праджняпарамита – это Монизм, знание [без разделения на субъект и объект], а также Будда [в его Космическом теле]. Слово «Праджняпарамита» означает, кроме того, текст [сутр праджняпарамиты] и путь спасения [которому они учат], поскольку цель [текста и пути] – породить это [монистическое сознание и состояние Будды в его нирване]»¹⁵⁰. Праджняпарамитой в прямом смысле слова является мудрость, персонифицируемая Буддой в его «космическом теле» (Дхармакае). Тексты праджняпарамиты и путь названы «Праджняпарамитой» условно, как факторы, ведущие к достижению собственно праджняпарамиты (в прямом смысле слова).

Праджняпарамитские сутры многократно комментировались. В традиции Гелук в качестве основных, независимых традиций комментирования выделяют две:

– первая традиция представлена шестью основными работами Нагарджуны по Мадхьямаке: 1) «Шуньята-саптати»; 2) «Праджнямула»; 3) «Юкти-шаштика»; 4) «Виграха-вьевартани»; 5) «Вайдалья-сутра»; 6) «Вьявахара-сиддхи».

В этих работах содержится изложение прямого смысла праджняпарамиты, т. е. трактовка этих сутр как учения о несубстанциональности, шунье (тиб. stong nyid) всех элементов существования (санскр. dharma, тиб. chos). Наиболее авторитетными последователями учения Нагарджуны, успешно развивавшими его философию, считают Буддхапалиту и Чандракирти, работа последнего «Мадьямакаватара» считается наиболее авторитетным ее изложением;

– вторая традиция представлена «Абхисамаямкаркой», раскрывающей непрямой (условный) смысл праджняпарамиты как пути спасения (тиб. lam sherg rhyin). Эта работа в чрезвычайно сжатой форме резюмирует содержание праджняпарамиты в смысле пути, следуя в изложении тексту сутр, и классифицирует его в различные категории (санскр. padartha). Она входит в число так называемых «пяти книг Майтреи», проповеданных им, согласно традиции, Асанге.

Эти две традиции – «глубокую философскую» Нагарджуны и «широкую действенную» Майтреи Цзонхава объединил в учении Ламрима.

«Третий поворот колеса Учения», или, как его еще называют, поворот «колеса абсолютной уверенности (санскр. парамартхавинишчая-чакра)», представлен такими сутрами, как «Татхагатагарбха», «Сандхинирмочана» и др. В сутрах этого периода акцент делается на изложение конкретных методов медитации, направленных на развитие мудрости для постижения пустоты. Ключевым понятием здесь является алая-виджняна – «сознание-сокровищница», проявлениями которой являются элементы-дхармы. Поэтому философские учения, базирующиеся на сутрах этого периода, называются «виджнянавадой», или «читтаматрой». Одно из них основано Асангой и занималось в основном трактовкой пути спасения, а второе – Дигнагой, разрабатывавшем проблемы логики и гносеологии. Его ученик Дхармакирти написал комментарии, ставшие основным пособием для изучения этих наук, основной из них «Праманавартика».

Тибетские буддисты стремились как можно более полно охватить философское наследие Индии в лучших его образцах, как в учении махаяны, так и хинаяны. В этом существенное отличие от постановки буддийского образования в Китае, где в основном каждая из школ (за исключением, может быть, Чань) сосредотачивалась на изучении базового для своей школы текста в контексте комментариев собствен-

ной традиции. Главные философские течения и составили основу программы философского образования в Тибете. Формирование набора дисциплин и корпуса текстов началось в I в., когда Нагарджуной было положено начало комментированию праджняпарамитских сутр, затем, в период наиболее интенсивного создания философской комментаторской литературы (IV–VII вв.), Буддхапалита и Чандракирти продолжили традицию Нагарджуны по разработке учения о срединности (*мадьямаки*) и дали наиболее ясную и полную в индийской философской литературе трактовку «конечного смысла» (нитартха) сутр праджняпарамиты, т. е. учения о несубстанциональности (шунья) всех элементов существования (дхарма); Асангой было эксплицировано содержащееся в этих сутрах учение о пути просветления (марга), т. е. «условный смысл» (нейартха) праджняпарамитских сутр; Дигнага и Дхармакирти создали принципиальные работы по *прамане* – буддийской логике и теории познания, а Васубандху в «Абхидхармакоше» и Гунапрабха в «Виная-сутре» «подытожили» усилия буддийских философов по исследованию таких разделов хинаянского канона, как абхидхарма и виная соответственно.

В основу образовательной системы была положена буддийская классификация наук, согласно которой науки делились на «пять больших» и «пять малых». К «большим наукам» относили:

1. Внутреннюю (*paṅ rig pa*), т. е. собственно буддизм. Она состояла из двух разделов – философии и тантры. Раздел философия включал в себя учение о пути просветления (парамита), срединное воззрение (*мадхьямака*), учение об элементах бытия (абхидхарма), духовную дисциплину (виная) и историю философии (*сиддханта*). Основным содержанием последней было сравнительное изучение методологической основы различных религиозно-философских школ (учения об отсутствии индивидуального «Я», теории «двух истин») и др.

Все остальные дисциплины, хотя и использовали буддийскую методологию и терминологию, считались светскими:

2. Языкознание (тиб. *sgra rig pa*).
3. Логика (тиб. *gtan tshigs rig pa*).
4. Технология (тиб. *bzo rig pa*).
5. Медицина (тиб. *gso rig pa*).

К «малым наукам» относятся:

1. Поэтика (тиб. *snyan ndag*).
2. Стилистика (тиб. *sdeb sbyor*).
3. Синонимика (тиб. *mngon brjod*).
4. Музыка с танцами (тиб. *slos gar*).
5. Астрология (тиб. *sgar rtsis*).

На философских факультетах тибетских монастырей главным предметом считалась наука «внутренняя», но ее изучение предвлялось курсом эристики, логики и теории познания, который базировался на «Праманавартике» Дхармакирти. Хотя логика и относилась к светским наукам, ее изучение считалось необходимым, поскольку в этом процессе формировался понятийный аппарат – определялся объем базовых понятий и связи между ними, а также изучалась система проведения диспутов и приобретались практические навыки, что закладывало методическую основу для всего последующего образования.

Одной из наиболее характерных особенностей преподавания в тибетских монастырях является детально формализованная методика проведения диспутов, лежащая в основе тибетской дидактической системы. Практика использования диспута в процессе образования пришла из Индии, однако, хотя теория логического выведения была разработана еще Дигнагой и Дхармакирти и рассуждения по схеме силлогизма широко использовались в индийской философской литературе, детальная разработка и тщательная формализация правил ведения диспута являются достижением тибетской логики. Чапа Чоки Сенге составил учебник, излагающий основы теории познания и логики (прамана) в форме диспута. Этот подход был настолько удачен, что эта тщательно формализованная логическая система стала языком описания философского учения буддизма вообще во всей тибетской школьной литературе¹⁵¹. Как отмечает Б. Баррадин, «с тех пор созданный Чаба Чойжи Сэнгеем метод почти без всякого изменения продолжает служить основным аппаратом преподавания во всех цаннитских (т. е. философских. – *Авт.*) факультетах Тибета, Монголии и Бурятии»¹⁵². Отсутствие автохтонной логической традиции в Тибете, Монголии и Бурятии требовало особого внимания к формально-логическому тренингу, без которого невозможно было освоение индобуддийской философской традиции.

Полный цикл образования на философском факультете (по программе университета Гоман) состоял из пяти курсов.

На первом курсе изучается логика (тиб. tshad ma). Курс состоит из пяти классов:

1. «Младший класс Дуйра»;
2. «Средний класс Дуйра»;
3. «Старший класс Дуйра».

В первых трех классах «дуйра» (тиб. bsduṣ grva, букв. собрание тем) изучают основные категории буддийской философии (их объем, границы), собранные в 3 сборника разной сложности для каждого из трех классов. На этом материале изучаются формы ведения диспута по разным темам посредством «выведения» (тиб. thal 'gyur, т. е. эристика).

4. Класс «теории аргументирования» (тиб. rtags rig), формальной логики.

5. Класс «теории познания» тиб. (blo rig), гносеологии.

Главной работой на этом курсе является «Полное объяснение правильного познания» («Праманавартика») Дхармакирти, однако для каждого из классов существуют свои учебники.

На втором курсе изучается учение о пути просветления (парами-та, pha rol tu phyin pa) по работе Майтреи-Асанги «Украшение полного постижения» (Абхисамаяланкара) в течение 4,5 лет. Курс состоит из пяти классов.

Первый – «8 предметов и 70 пунктов». Это вводный класс, в котором изучались 8 «предметов» (dngos po) праджняпарамиты, подразделяемые на 70 «пунктов» (don) по краткому руководству, составленному Жамьян-шепой, «Дондунжу», которое содержит определения «предметов» и «пунктов», их разновидности (тиб. dbye ba), синонимы (тиб. gnam grangs) и границы (тиб. sa mtshams).

В этом же классе изучались ступени и пути (sa lam) просветления по двум руководствам «Са-лам нам-шаг»: Хайдуба и Гончок Жигмедванбо. Эти работы кратко описывают пути (lam) (накопления и пр.) и ступени (sa), излагая их содержание в соответствии с разрядами практикующих (т. е. для шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв). В них же обсуждаются временные интервалы, необходимые для прохождения этих стадий.

Далее идут 4 основных класса, где изучается «Абхисамаяламкара».

Кроме того, в каждом классе дополнительно изучались вспомогательные предметы, а именно: в первом – учение о двадцати видах духовных общин (тиб. dge 'dun nyi shu); во втором – учение о «зависимом возникновении» (тиб. rten 'brel) и учение йогачаров о «уме и алае» (тиб. yid dang kun gzhi); в третьем – учение об условном (тиб. drang don) и прямом (тиб. nges don) смыслах буддийского Писания и различия в интерпретации праздняпарамиты в учениях мадхьямиков и йогачаров, т. е. герменевтику; в четвертом – учение о четырех ступенях дхьяны (тиб. bsam gtan) в сфере формы (тиб. gzugs kham) и четырех степенях мистического погружения (тиб. snyams par 'jug pa) в сфере без форм (тиб. gzugs med kham)¹⁵³.

На третьем курсе изучалось срединное воззрение (тиб. dbu ma) по работе Чандракирти «Введение в мадхьямаку» (Мадхьямакаватара) в течение двух лет.

В связи с мадхьямикой изучали «опровержение путем выведения» (тиб. thal bzlog) и «историю философских систем».

На четвертом курсе изучалось учение об элементах бытия (абхидхарма, тиб. chos mngon) по работе Васубандху «Сокровищница высшего учения» (Абхидхармакоша) в течение двух лет.

На пятом курсе – духовная дисциплина (виная, тиб. dul ba) по работе Гунапрабхи «Сутра нравственной дисциплины» (Виная сутра) в течение двух лет¹⁵⁴.

Набор изучаемых предметов соответствует списку философских дисциплин в приведенной выше классификации наук. В нем отсутствует только история философии (сиддхантха), для которой не предусмотрено отдельного курса, она изучается в качестве дополнения к курсу мадхьямаки. Это, однако, не говорит о невнимании к методологии, но, напротив, является следствием глубокого изменения в методологическом подходе к образованию, произошедшего в Тибете. Дело в том, что в Индии учение мадхьямаки хотя и пользовалось большим авторитетом, но развивалось на фоне широкого распространения виджнянавады. Развитие виджнянавады получило во второй половине I тыс. дополнительный импульс ввиду все более широкого распространения тантры, теоретическая основа которой тесно связана с этой философской системой. В Тибете в первые века распространения

буддизма виджнянавада занимала очень сильные позиции по той же причине, поскольку в авангарде этого распространения шла тантра. Ситуация изменилась в результате реформы, предпринятой Цзонхавой. Ее основной задачей было подведение философского основания мадхьямаки-прасангики под всю теорию и практику буддизма. Реформа философского образования выразилась в том, что изучаемые предметы, основные трактаты по которым были написаны в свое время в Индии с позиций разных философских школ, стали интерпретироваться под углом зрения прасангики. Мадхьямака (в своем гелукпинском варианте), таким образом, выдвинулась из ряда наук, заняв позицию общей методологии буддизма, и сравнительный анализ различных философских направлений буддизма, входивший в функции сиддхантхи, стал в значительной степени осуществляться в рамках преподавания других дисциплин.

Пять указанных базовых текстов (тиб. *rtsa tshig*) изучались в контексте оригинальной тибетоязычной литературы. К каждому из курсов имелись основные учебники (тиб. *yig cha*), написанные выдающимися тибетскими учеными. Для гоманского факультета, программу которого мы рассмотрели, комплект учебников был написан первым настоятелем Лаврана Гунчен Жамьян-шадбой. По форме учебники подразделяются на *описания* и *исследования*. *Описания* (тиб. *gnan gzbag*) подают материал в форме обычного систематического последовательного изложения и предназначены большей частью для общего знакомства с предметом. *Исследования* подразделяются на *общие* (тиб. *sru'i don*) и *подробные* (тиб. *mtha dpyod*). *Общие исследования* в значительной части излагают общие положения предмета, они полностью или частично написаны в форме диспута. *Подробные* полностью написаны в такой форме. *Исследования* обычно комментируют либо один из пяти основных текстов целиком, либо его часть. В последнем случае в них указывается «исходный пункт» (тиб. 'phros pa), т. е. тот раздел работы, в связи с которым будет проводиться исследование, а также содержат «введение» (тиб. *sbyug ba*), где говорится, какой предмет будет исследован. Изложение материала в них подразделяется на 3 части: 1) критику ошибочных идей других (тиб. *gzhan lugs ltar snang bkag pa*), 2) объяснение точки зрения своей традиции (тиб. *gang lugs bzbag pa*) и 3) опровержение возражений (тиб. *rtsod spong*), которые противники могут сделать в адрес позиции автора¹⁵⁵. Из исследо-

ваний учащиеся и черпали основные фигуры для ежедневной диспутальной практики.

Кроме этих видов учебников, существует много дополнительной литературы, которую привлекают для изучения материала. В ее число входят лучшие работы индийских, тибетских и монгольских авторов.

Многие особенности учебной литературы, по-видимому, определяются специфической позицией авторов, опирающихся на гносеологическую концепцию школы мадхьямиков-прасангикиков. Поскольку, согласно этой точке зрения, абсолютная истина в своей полноте не описуема, то посредством «выведения» опровергается всякий тезис. Но так как без относительной истины невозможно постичь абсолютную, то все-таки излагаются и отстаиваются те или иные концепции. Однако в целом акцент в изложении делается на опровержении, поскольку подлинной истиной является только истина абсолютная. Отсюда и исключительная роль диспута, который становится главным методом обучения, и преобладание в учебной литературе работ в «диалектической» форме¹⁵⁶.

Возможность вербальными средствами описать опыт переживания реальности и использовать это описание в качестве средства воспроизводства подобного опыта в личной практике базируется на специфическом понимании роли знаковых структур в процессе социализации, выработанном в Гелук. Согласно эпистемологическому учению этой школы, из двух познавательных процессов – непосредственного восприятия и мышления – только первый способен адекватно отражать реальность во всех ее уникальных чертах (*rang mtshan*). Мышление и выражающая его речь отражают только общие (*spyi*) свойства объектов, а потому мышление не может отразить, а речь – выразить реальность в ее конкретности. Принимая это общее для всех философских школ буддизма положение, школа Гелук, в отличие от Чань, рассматривающей на этом основании вербальные структуры как помеху в просветлении, которую необходимо преодолеть, полагает, что язык может играть позитивную роль в познании абсолютного. Важным различием непосредственного и концептуального опосредованного познания, с точки зрения Гелук, является то, что второе *входит* в свой объект, исключая (*sel 'jug*) все, что не является этим объектом, а первое познает объект в силу явления самого объекта (*sgrub 'jug*), для чего не требуется процесса *исключения*. При концептуаль-

ном восприятии объекта (например, горшка) в уме возникает общее представление (*don spyi*) о горшке. Оно проецируется умом на горшок и отождествляется с ним, формируя *признаваемый объект* (*shen yul*). Соотношение между горшком как «признаваемым объектом» и горшком как *реальным объектом* определяется категорией тождества по *обратно тождественному* (*ldog pa gcig*), так как оба эти объекта не являются ничем иным, чем горшок. Введение такого вида тождества (заимствованного из эпистемологии саутрантики) позволило философам Гелук обосновать возможность адекватного (в определенном смысле) концептуального познания и описания реальности и необходимость изучения такого описания для дальнейшего прямого ее постижения.

Состав изучаемых дисциплин и последовательность их изучения определяются описанными эпистемологическими установками. На начальном курсе «Собрание тем» изучается философский тезаурус и осваивается техническая терминология и структура практики философского диспута и диспутальной литературы, в форме которой написаны учебные философские тексты (*yig cha*). Далее следуют курсы логики и эпистемологии. В рамках последней изучаются вышеописанные эпистемологические положения. На следующем курсе «Парамиты» изучаются сотериологическая система буддизма и дается описание феноменологии пути освобождения. На курсе «Мадхьямаки» учащиеся постигают описание реальности как несубстанциональности (*stong pa*) всех дхарм. Благодаря этому у адепта вырабатывается воззрение (*lta ba*), служащее основой обретения непосредственного йогического восприятия реальности. Завершает образование изучение классических текстов хинаяны – «Абхидхармь», компендиума философии «малой колесницы», и «Винаи», в которой излагаются основы моральной дисциплины монашества.

По завершении курса проводился диспут, на котором демонстрировали свои успехи в овладении предметом. По результатам диспута им присваивались ученые степени. Правило по завершении образования присуждать степени в соответствии с полученной квалификацией берет начало еще из Индии. Экзамены в той форме, в которой они существовали в тибетских монастырях, впервые стали проводиться в провинции Цанг сакьяпинским ученым Джамчен Рабжамбой Санжайпэлом. Он построил монастырь и учредил там 6 цаннид-дацанов и

цикл обучения по философским текстам. Во время учебных путешествий и диспутов геше получали звание «рабжамбь». С тех пор пошел обычай именовать геше словом «рабжамба». Так геше называли в юго-западных монастырях провинции Ари Дагпо-Шад, Лхока Ариидацане, а также в Же-Гумбуме.

Позднее Жалцаб Дарма Ринчен (один из главных учеников Цзонхавы) учредил цикл обучение и диспуты по пяти комментариям и пяти великим коренным текстам и стал присваивать звание габжу (т. е. знатока в «10-ти трудных науках»). Это звание присваивалось закончившим обучение и получившим степень геше в Монголии.

Позднее в монастыре Сампур Линг были объединены 13 верхних и нижних дацанов и учреждены цикл обучения и диспуты по десяти вышеупомянутым текстам. Геше, закончившие этот цикл, получали звание линсе габжу (тиб. *glin bsre dka 'bcu* – «прошедший десять трудных этапов обучения в объединенных монастырях»).

После того как Цзонхава учредил в Лхасе праздник молитв в месяц чудес Будды Шакьямуни, геше, которые прошли цикл обучения в Лхасе и выдержали диспуты во время ритуала подношения учителю на празднике молитв, стали именоваться цограмба (тиб. *tsogs gams pa* – «выдержавший диспут на великом собрании ученых»). Лобсан Чойжижалсан (1570–1662), держатель трона Гелук, ввел систему награждения степенью геше-лхарамба самых лучших участников дебатов на Большом монламе в Лхасе. Эта степень считалась наиболее почетной, поскольку ее можно было получить только в диспуте с учеными трех крупнейших монастырей, собиравшихся на монлам. При всем многообразии наименований степеней их содержание идентично.

Те, которые держали диспуты перед Цогчен-дуганом монастыря Дрепунг, получали звание дорамба (тиб. *rdo gams pa* – «выдержавший диспут на мощном дворе Дрепунга»). В провинции Амдо в монастыре Лавран геше также именуют дорамба. В монастырях провинции Цан (южный Тибет) Таши Лхунбо, Лха-Дзе, Дамрин, Пунцог-Линг геше именуются качен (тиб. *dka' chen*)¹⁵⁷.

Несмотря на все разнообразие наименований для получивших ученую степень, суть их одна, а все различие сводилось лишь к тому, где именно была получена степень.

В процессе образования особое внимание уделялось заучиванию текстов наизусть. Здесь необходимо отметить, что процесс образования базировался на буддийской теории познания, выделявшей 3 основных познавательных процесса: 1) слушание (под которым понималось восприятие вербальной информации, не только через слух, но и, разумеется, зрительное, в процессе чтения), 2) обдумывание и 3) созерцание. Последнее подразумевает реальное осуществление в собственном потоке психики того, что обдумано и понято. Соответственно в процессе обучения учащиеся вначале заучивали изучаемые тексты, затем, слушая разъяснения учителя, читая комментарии и участвуя в диспутах, добивались полного понимания заученного и затем в процессе религиозной практики овладевали ранее теоретически изученным. Иногда между этими этапами могли проходить годы, так как считалось, что наиболее пригодный период жизни для заучивания большого объема материала – детство и отрочество, и ученики заучивали тексты вначале ритуальные, а потом и философские в таком объеме, что, став взрослыми, могли проводить многочасовые хуралы, не заглядывая в книги, и днями напролет диспутировать на философские темы, на память цитируя выдержки из объемистых философских трактатов.

Помимо описанного курса изучался «Ламрим» Цзонхавы – квинтэссенция философских воззрений Гелук, ставшая основой для созерцательной практики на уровне сутр в этой школе. Детальное изучение этого текста осуществлялось в течение многих лет, иногда на специальных факультетах. Срок обучения на них не был ограничен и не завершался экзаменом.

«Ламрим» является комментарием на работу основателя тибетской традиции Кадам (духовной преемницей которой считает себя Гелук) Атиши (Дипамкарашриджняны) «Светильник пути Просветления». В ней нашел выражение основной методологический подход Гелук к изложению и практике буддизма – совместная практика пути сутр и тантр, охватывающая в едином доктринальном континууме практику личностей различных уровней, имеющих разные установки. В этой традиции выделяют 3 типа личностей: так называемую «низшую личность» (тиб. *skyes bu chung ngu*), «среднюю» (тиб. *skyes bu 'bring pa*) и «высшую» (тиб. *skyes bu chen po*)¹⁵⁸. Принадлежность человека к тому или иному типу личности определяется присущей ему

доминирующей психологической установкой, определяющей его основные жизненные цели и задачи. «Низшая личность» – это человек, основной круг интересов и жизненные цели которого связаны с обычными мирскими заботами, с достижением благополучия в жизни, приобретением материального достатка, престижа, имени, семейного счастья. Однако если человек осознает приходящий характер благополучия, неизбежность смерти и неопределенность того, что ждет его в следующем рождении, то он обращается к «трем драгоценностям» (Будда, Дхарма и Сангха) с тем, чтобы получить хорошее перерождение. Улучшить свою карму с тем, чтобы достичь благополучия в следующей жизни – максимальная задача «низшей личности». Однако понимание кармической ответственности – уже значительный шаг на пути, и с этого момента человек может считаться буддистом. Водораздел, отделяющий буддиста от человека «внешнего», «тиртика» – принятие прибежища в «Трех драгоценностях». Основной практикой, которая предписывается этому типу людей, является совершение десяти «белых дел» и избегание десяти «черных»¹⁵⁹, т. е. совершение благих поступков и избегание дурных с тем, чтобы накопить заслуги, улучшить свою карму и получить за это вознаграждение в последующей, а возможно, уже и в этой жизни.

Дальнейшее духовное развитие личности связывается с пониманием того, что всякое бытие – это страдание, и как бы мы не стремились сделать свою жизнь более приятной, за приятным неизбежно следует неприятное, что эти 2 переживания, по сути, «две стороны одной медали». «Не привязывайтесь к приятному и никогда – к неприятному. Не видеть приятное и видеть неприятное – зло. Поэтому не делайте приятного, ибо расставание с приятным – болезненно. Нет уз для тех, у которых нет приятного или неприятного. Из приятного рождается печаль, из приятного рождается страх, нет печали, откуда страх?»¹⁶⁰. Кроме того, поскольку обычный человек не обладает всеведением, он не может знать своей кармы, и как бы он ни старался ее улучшить, у него нет никакой гарантии того, что в будущем его не постигнет воздаяние за прошлые неблагие поступки, и поэтому единственный способ избежать страдания – это уничтожить карму вообще, т. е. выйти навсегда из сансары. Стремление к достижению индивидуального спасения является основной установкой «средней» личности

и водоразделом, отделяющим ее от «обычного» человека, – признание и практика «четырёх благородных истин»¹⁶¹.

И, наконец, индивид может осознать невозможность для себя только индивидуального спасения. Понимание того, что все «живые существа» имеют единую «истинную природу», сострадание к ним заставляют его сформулировать свою индивидуальную задачу иначе, чем это делается на уровне «средней личности». Задачей «высшей личности» является спасение всех живых существ, а не индивидуальное спасение. Эта установка носит название «бодхисаттовской мысли» (тиб. *byang chub sems pa*), и ее зарождение является водоразделом, отделяющим «высшую» личность от «средней», или, пользуясь языком текстов, «вратами в махаяну». Основной практикой для «высшей личности» является культивирование десяти «запредельных качеств», «парамит» (тиб. *pha rol tu phyin pa*)¹⁶². Эти парамиты суть: 1) запредельное даяние (щедрость), 2) запредельная нравственность, 3) запредельное терпение, 4) запредельное усердие, 5) запредельное сосредоточие, 6) запредельная интуиция, 7) запредельный метод, 8) запредельная молитва, 9) запредельная сила духа и 10) запредельная мудрость.

Выделение трех типов личности основано на концепции буддизма махаяны, согласно которой в каждом живом существе заложено семя (тиб. *sa bon*) просветления. Именно наличие этого элемента в потоке омраченных дхарм индивида делает возможным его духовный рост. Этот элемент служит основанием (тиб. *sten*) для индивидуального пути, основополагающим элементом (тиб. *kham*) для достижения состояния Будды. Актуализируясь в потоке психической жизни индивида, этот элемент формирует индивидуальные установки на пути просветления, придавая качественную определенность тенденции к просветлению. В этом контексте об этом элементе говорят как об «элементе происхождения» (тиб. *rigs pa*), т. е. элементе, который определяет принадлежность индивида к «семье» определенного типа личностей.

Нравственные установки, присущие соответствующим типам личности, коррелируют с онтологическими установками, представленными в *трех поворотах колеса Учения*. Так, *средняя личность* не видит за иллюзорностью «Я» той абсолютной реальности, что присуща всем живым существам и является их общей истинной сущностью,

не видит равенства всего живого в аспекте абсолюта, соответственно мир для нее – совокупность относительно взаимосвязанных существ, а потому возможно лишь индивидуальное спасение. И наоборот, нежелание или боязнь взять на себя ответственность за спасение всех живых существ заслоняет от личности целостное, абсолютное видение, обязывающее к такому шагу. *Высшая личность*, представляющая собой идеальный тип личности в буддизме махаяны – *бодхисаттву* (просветленную личность) – в силу того, что она постигла единую природу всех живых существ, дает обет переродиться в сансаре ради их спасения.

Границы между этими психологическими типами личностей проницаемы: в течение жизни благодаря духовной практике индивид может перейти от «низшего» типа к «высшему». Однако было бы неверно отождествлять практику «средней» личности с хинаянистической, так как в практике «Ламрима» и «средняя», и «низшая» личности с самого начала рассматривают свой путь не как самодостаточный, а как подготовку к практике «высшей» личности, т. е. к махаяне.

Важнейшей практикой, изучавшейся и практиковавшейся в процессе образования, позволявшей развивать такую базовую черту махаянской личности, как устремленность к просветлению ради блага всех существ, является практика «Ложон» («преображение мышления», «воспитание ума»; blo sbyong). Она является одной из основных практик Кадам и соответственно Гелук.

Само понятие «преображение мышления» очень широко. На это направлены многие буддийские практики, описанию преобразования мышления посвящен и «Ламрим» Цзонхавы. Однако существует и особая духовная традиция с таким названием. Ее основной задачей является последовательное развитие бодхисаттовской мысли (бохичитты); достигаемое благодаря радикальному изменению обыденной установки сознания, направленной на заботу о себе (rang gces 'dzin).

Виды практики преобразования мышления различаются по типам личности (низшей, средней и высшей), для которых они предназначены. К практикам для высшей личности относятся так называемая *семичленная* и *замена себя на других (перемены места)*.

Семичленная практика основана на учении праджняпарамитских сутр. Она передавалась по линии преемственности от Нагарджуны, который передал ее своему ближайшему ученику Арьядеве, тот –

Чандракирти и так далее. Практика *замены себя на других* основана на Аватамсака-сутре, в истоке этой традиции стоял Шантидева. Атиша в XI в. объединил обе эти традиции.

Прежде чем начинать практику «Ложон», предписывалось вначале обдумывать некоторые предварительные темы, называемые «Введение согласно учению шастр». Они включает в себя следующие размышления:

- об уникальности человеческого рождения;
- о трудности обретения человеческого рождения (оптимального для духовной практики);
- о пороках сансары;
- о непостоянстве и смерти.

Задачей этого этапа было порождение отречения от сансары, без чего невозможно порождение бодхичитты. После этого обдумывалась необходимость зарождения бодхичитты.

Далее начинали собственно практику преобразования мышления¹⁶³. Семичленная практика состоит в следующем:

1. Вначале предписывается осознать, что каждое живое существо в бесконечной цепи наших предыдущих рождений когда-либо было нашей матерью (тиб. *mar shes*). Поэтому к каждому существу необходимо относиться так же, как к собственной матери. Это – основа, благодаря которой возможна генерализация чувств любви и сострадания, естественным образом каждым человеком испытываемых к матери и распространяемых на всех живых существ.

2. Затем нужно вспоминать о тех благодеяниях, которые они мне оказывали (тиб. *drin dran*).

3. Далее принять решение: в ответ на их благодеяния ответить им тем же и созерцать благодарность к ним (тиб. *drin bzos*).

4. Проникнуться к ним любовью (тиб. *yid 'ong kyü byams pa*), т. е. породить желание, чтобы все они пребывали в счастье.

5. Понимая, как они сейчас страдают, проникнуться великим состраданием (тиб. *snying rje chen po*), т. е. породить желание, чтобы все они избавились от страдания.

6. Затем породить твердое решение избавить всех живых существ от страдания, т. е. породить «сверхмысль» (тиб. *lhag bsam*); «сверх» в том смысле, что подобная мысль отсутствует у шраваков и пратьекабудд.

7. Поскольку спасти от страдания может только Будда, необходимо породить решение стать Буддой ради спасения всех живых существ. Это и есть бодхисаттовская мысль (тиб. *sems bskyed*).

Таким образом, благодаря последовательному продвижению от одного этапа к другому, зарождается бодхичитта¹⁶⁴.

Метод «замены себя на других» состоит из пяти разделов:

1. Осознание равенства себя и других, того, что все живые существа желают счастья и не хотят страданий так же, как и я.

2. Осознание неблагоприятных последствий привязанности к собственному «Я», того, что источник нашего страдания, наш истинной враг – привязанность к «Я».

3. Осознание преимуществ заботы о других как главного источника счастья.

4. Замена себя (как объекта заботы) другими, т. е. реализация установки заботиться о других больше, чем о себе.

5. Практика «принятия и отдачи». Из сострадания мы мысленно принимаем на себя страдания всех существ и отдаем им все благое, что имеем, из любви. Осваивается этот метод в сочетании с особой техникой дыхания. Все плохое, что накопили в себе другие, вытягивают со вдохом в себя в образе черного луча, представляя, что все эти загрязнения, проливаясь в сердце, тушат в нем пламя себялюбия, главного своего врага. Все же накопленные добродейания отдаются другим с выдохом в виде белого луча. Иногда эти 2 вида практики объединялись¹⁶⁵.

Так благодаря генерализации естественного чувства любви к матери, ближним, возвращалась бодхисаттовская мысль, которая в результате становилась доминирующим мотивом деятельности личности.

Таким образом, в школе Гелук образование рассматривалось как необходимая составляющая сотериологического проекта, в рамках которого определялись его задачи, программа и стандарты. Оно решало двудединую задачу – воспитание нравственности и достижение доказательной убежденности в истинности Учения. Образованному индивиду (результат образования) присущи правильные воззрения на природу реальности и верные нравственные установки, что в совокупности и закладывало основу для его практической жизнедеятельности.

Онтологическим основанием процесса социализации в Гелук стала интерпретация понятия «сущность Будды» как отражающего лишь потенцию каждого живого существа достичь состояния Будды. Эта потенция не является чем-то себестоительным, но есть лишь неутвердительное отрицание (тиб. *med dgag*) омрачающих факторов. Поскольку «сущность Будды» принимается как потенция, а успешная социализация – как актуализации этой потенции, в Гелук принята практика поэтапно достигаемого просветления, эволюционный подход к формированию личности, что и нашло свое институциональное выражение в системе монастырского образования.

Система монастырского образования интегрировала учение буддизма в лучших его образцах и явилась эффективной системой обучения и практики, позволяющей личностям с различными уровневыми характеристиками совершенствоваться в едином знаковом и социальном пространстве.

2.2. Формирование личности в традиции ваджраяны

Помимо цаннид-дацанов, существовали акпа-дацаны, в которых изучались теория и практика тантры. Тантраяна (Колесница тантры) всегда рассматривалась в Тибете как неотъемлемая часть махаянской традиции буддизма. Иначе ее называли мангрияна (тиб. *sngags kyi theg pa*), гухьямангрияна (тиб. *gsang sngags kyi theg pa*; колесница тайной мантры), ваджраяна (тиб. *rdo tje theg pa*; ваджрная колесница), пхалаяна (тиб. *'bras bu theg pa*; колесница плода). Одно из наиболее общих названий, которым пользуются, говоря о тантраяне – *сан аг* (тиб. *gsang sngags*), сокращенно *аг*. Смысл этого словосочетания таков: *сан* – «тайна», так как эта практика хранится в тайне от тех, кто еще не посвящен ни в одну из систем тантры или хотя и посвящен, но не занимается практикой и не соблюдает обетов и правил поведения. Слово «аг» (тиб. *sngags*) – тибетский перевод с санскрита термина «мантра», состоящего из двух частей: «мана» и «тра». *Мана* означает «ум», *тра* – «защита». Иначе говоря, разум того, кто следует этим путем, «защищен» от эмоционально-психических загрязнений.

В традиции Гелук человек, стремящийся изучать и практиковать Тантраяну, должен базироваться на «нравственности», «отречении» и «бодхичитте» так же, как и тот, кто практикует сутраяну в соответствии с Ламримом. Медитация о шунье, бодхичитте и практика парамит в этих системах одинаковы. Но в тантре эти методы сочетаются со специальным методом – созерцанием Божества-Идама, называемым на санскрите Дэвайога (тиб. *lha'i mal 'byor*). В его процессе созерцатель отождествляет себя с высшей религиозной ценностью, созерцаемым Божеством, добиваясь синтонности своих тела, речи и мысли с Телом, Речью и Мыслью Идама.

В тантре существует множество гневных и мирных божеств. Однако тантра не политеистична. Каждое божество символически презентрует метод спасения, и множественность форм обусловлена разнообразием типов живых существ и соответственно методов их спасения. Однако подлинная реальность их всех едина – это пустотность (шунья). Разнообразные формы Идамов «подобны радуге, отражающейся на поверхности зеркала», они несубстанциональны. Такое понимание природы Божества-Идама тем не менее сохраняет за ним основную функцию Божества как высшей религиозной ценности, оп-

ределяющей направление вектора сотерологической деятельности человека.

На тантрийские факультеты обычно поступали либо по завершении философского образования, как минимум после окончания обучения по курсу парамиты. Преподавание, в отличие от цанниддацанов, велось по объяснительно-толковательному методу. По завершении основного курса желающие оставались в дацане для усовершенствования своих знаний (на что требовалось обычно около десяти лет) и в случае успешной сдачи экзамена они получали степень аграмба (sngags rams pa), что означает «знаток мантръ». Иногда эта степень называлась дорже-зинрамба (тиб. rdo rje 'dzin rams pa) – «держатель ваджра».

В Гелук в тантрийских дацанах обучались по программам «Нижней» и «Верхней» тантрийских школ. «Нижняя тантрическая школа» (тиб. rgyud smad) была основана в 1440 г. Шерабом Сенге, а «Верхняя тантрическая школа» (тиб. rgyud stod) – Гьюченом Кунга Дондупом в 1474 г. Слова «верхняя» и «нижняя» в названиях школ не имеют оценочной нагрузки, они лишь отмечают топологию их расположения относительно Лхасы. Содержание образования в них совершенно одинаково, отличие состоит лишь в том, что в одной из них в качестве основного Идама принят Сандуй, а в другом – Жигжед.

Обучение начиналось с разъяснения смысла текстов, входящих в состав «Рабсала» (их, как отмечалось выше, еще раньше заучивали наизусть), правил их чтения и проведения связанных с ними ритуалов, а также порядок проведения хурала «Цокчен» (Великого собрания). Затем переходили к изучению правил проведения ритуалов, посвященных хранителям Учения (сахьюсанам). Значительная часть времени уделялась правилам приготовления и освящения подношений, сложных по составу и весьма разнообразных по форме и порядку их освящения.

Следующий этап включал изучение собственно тантрийского учения. Оно начиналось с изучения текста, описывающего «ступени и пути» четырех классов тантрийских систем и их соотношение с путем парамитаяны.

Всю совокупность тантр в Гелук разделяют на 4 класса: Крия Тантра (тиб. bya rgyud), Чарья Тантра (тиб. spyod rgyud), Йога Тантра (тиб. rnal 'byor rgyud) и Ануттара Йога Тантра (тиб. rnal 'byor bla med

rgyud). Эти учения разноуровневые и рассчитаны на учеников с различным духовным и интеллектуальным уровнем. Из четырех классов тантр последний – наиболее сокровенный.

Крия Тантра рассчитана на тех, кто больше внимания уделяет внешней деятельности, нежели внутренней активности в сфере сознания. К тем, кто уделяет равное внимание и внешней, и внутренней деятельности обращена Чарья Тантра. Тем, для кого более важна внутренняя активность, нежели внешняя, проповедана Йога Тантра. Четвертый, высший класс тантр, проповедан тем, для кого главным является исключительно внутренняя активность.

Подробное изучение этих учений велось по книге Цонхавы «Аgrim» (Стадии пути мантры). Особенностью изложения тантры в традиции Гелук и соответственно этой работе является подведение философского фундамента мадхьямики-прасангики под практику тантры.

Главное внимание в процессе учебы уделялось системам тантр Ваджрабхайравы, Гухьясамаджи и Чакрасамвары. Каждая из них самодостаточна, но в Гелук рекомендуется практиковать все три. При практике Ваджрабхайравы основной акцент делается на установлении защиты от внешних и внутренних помех; при практике Гухьясамаджи – на реализацию Тела формы (рупакая); при практике Чакрасамвары – Тела дхармы (дхармакая). Для каждой из систем имелся собственный набор изучаемых текстов. Изучались коренная и пояснительная тантры с комментариями, практические руководства по стадиям «Зарождения» (тиб. skye gim) и «Завершения» (тиб. rdzogs gim) Йоги этих божеств, тексты ритуалов, относящиеся к этим системам, и правила проведения созерцания в затворе. По завершении теоретического курса учащийся был готов к уединенной практике. Она могла продолжаться от нескольких недель до десятков лет. Базовый период уединения, рекомендовавшийся для получения права на проведение основных ритуалов, составлял около трех лет.

Имелись тантрийские факультеты и по системе Калачакра (Дуйнхор). Помимо изучения различных аспектов этой системы большое внимание на них уделялось астрологии, теоретически тесно связанной с Калачакрой.

Реализация полученных в период образования знаний на практике, интериоризация доктрины в основном осуществлялись по оконча-

нии учебного курса в созерцательном уединении, хотя начинался этот процесс уже во время учебы. В традиции Гелук весь жизненный путь человека подразделялся на 3 этапа: 1) формирование мировоззрения, образование, 2) освоение изученного в процессе созерцательной практики в середине жизни и 3) практическая деятельность на благо Дхармы в завершающий период жизни. Основным стилем духовной практики было сочетание методов, предлагаемых сутрами (их квинт-эссенция, как мы уже говорили, изложена в «Ламриме») и литературе по практике «Преображения мышления» – лоджонг) и методов тантры. Тантрийскими методами созерцания занимались не только те, кто желал достичь духовных вершин, но и те, которые стремились стать профессионалами в прикладных науках – медицине, астрологии. Тантра являлась весьма эффективным средством формирования того буддийского склада личности, стиля деятельности, который проявлялся буквально во всех сферах жизни.

Рассмотрению методов тантрийской практики посвящено значительное количество литературы. Здесь мы не будем рассматривать эти методы, в данном разделе они интересуют нас лишь в одном аспекте, а именно их влияния на стиль деятельности личности, носящий универсальный характер и проявляющийся во всех сферах ее активности. Для исследования этого вопроса мы будем привлекать материал не только Гелук, но и других школ тибетского буддизма¹⁶⁶.

Прежде всего отметим, что основной психологической чертой, формируемой практикой буддийской тантры, является открытость личности, что дает ей возможность адаптироваться и в меняющихся условиях, в то же время сохраняя идентичность. Это личностное свойство связано с открытостью буддизма как системы в целом. Она базируется на фундаментальном понятии «таковости» (санскр. *tathata*), согласно которому необходимо включать к рассмотрению всю полноту (тиб. *thams cad*) мира без изъятия, по каким бы критериям ни проводились его деление, классификация (на ясный свет и шунью, «сосуд» и «сок», омраченное и просветленное и т. п.). Такой подход предполагает необходимость культивирования у человека сознания, открытого к полноте. Принимая обет бодхисаттвы (что является обязательным для тантриста), практикующий обязуется направлять свою деятельность на благо всех живых существ без исключения, без какого бы то ни было деления на достойных и недостойных

спасения. Объектом его бодхисаттовской деятельности становится вся полнота живых существ.

Целостность в этом контексте условно разделяется на «сок» и «сосуд», под которыми подразумеваются живые существа, в частности, человек (bcud – «сок») и окружающий мир (snod – «сосуд»). При более строгом делении (с точки зрения абхидхармы) под «соком» понимается сознание, а под «сосудом» – его содержание, т. е. как внешний мир, так и психические процессы, которые, как и внешний мир, по отношению к сознанию выступают в качестве объекта (санскр. *vīśaya*, тиб. *yu1*). Такое деление не означает, однако, что между «соком» и «сосудом» проводится резкая грань и признается «объективное» (условное) существование внешнего мира или наличие индивидуального «Я» воспринимающего этот мир субъекта. Это деление условно; отношения между «соком» и «сосудом» определяются принципом их единства, вытекающим из признания сознания единственной реальностью. Реализация этого принципа в индивидуальной религиозной практике предполагает «возврат» к состоянию «изначального единства»¹⁶⁷, существовавшего до возникновения сансары, а в общественной практике – установление и поддержание определенного динамического баланса между человеком и окружающей его средой (как природной, так и социальной).

Учение тантры выдвигало в качестве основной задачи индивида освобождение (спасение) его сознания. Шан Ринпоче (*zhang rin po che*) говорил: «Дхармакая, или Махамудра, – это одно и то же, а их звуки – эхо – находятся в моем сознании. Тот, кто не познал «лицо» своего сознания по причине авидьи (санскр. *avidya*, тиб. *ma rig pa* – «неведение». – *Авт.*), тот засоряет различными клешами (санскр. *klesa*, тиб. *nyong mohgs* – эмоционально-психологические омраченности, которыми живые существа удерживаются в сансаре. – *Авт.*) свою мысль и думает, размышляет о том, что не нужно. Все элементы и сознания, ушедшие за пределы сансары, и сама нирвана, наконец, проповедь Будды – Сутры и Тантры – все они суть махамудра или мое сознание в чистом, первоначальном виде»¹⁶⁸.

Высшей из этих тантр, проповедующей наиболее эффективные методы спасения, как мы говорили, является ануттарайога-тантра. Приоритет в ней отдается работе с чистым сознанием (мыслью) индивида, его развитием в процессе практики и реализации вместерожден-

ного единства: «Если показать вершину ощущения мысли, то [станет ясно], что благословение спасителя входит во вместорожденную мудрость (джняну) – это является принципом ануттаратантры»¹⁶⁹. Вся индивидуальная практика направлена на то, чтобы соединить свое сознание с сознанием Учителя, это является центральным пунктом, ключевым моментом метода: «Через глубокую и истинную веру в дхармакаю нужно осуществить соединение моего сознания с сознанием Учителя и, добившись тождества указанных двух сознаний, необходимо освободить сущность своего сознания от рождения и препятствий»¹⁷⁰. Это отождествление происходит во время созерцания и Учителя, и себя в виде идама¹⁷¹.

Одним из идамов ануттарайогатантры является Ваджрабхайрава – основной идам Гелук. Традиционно считается, что этот идам обладает всей полнотой методов ануттаратантры. Необходимо отметить, что Ваджрабхайрава, являясь системой, относящейся к высшей тантре, включает в себя и все другие перечисленные выше методы (сутры и низшие тантры). Это выражено в символике идама Ваджрабхайравы: он имеет 9 голов, которые символизируют 9 разделов учения (3 левые – шраванаяну, пратьекабуддаяну и махаяну, 3 правые – крия-, чарья- и йогатантру, центральная – ануттарайогатантру, 2 верхние – ступени ануттаратантры, стадии «зарождения» и «завершения»).

В процессе созерцания основным содержанием сознания практикующего являются шунья и ясный свет (тиб. 'od gsal), составляющие фундаментального принципа «вместорожденности» (тиб. lhan skyes): «Основе бодхисаттовской мысли присущи: 1) подлинная мысль, 2) сущность шуньи, 3) свойства проявления ясности. Эти три вместе появились в бодхисаттовской мысли. В ней нет особой мысли и ясности, кроме шуньи. И нет, кроме ясности, другой мысли и шуньи. Там нет ясности и шуньи ни в чем, кроме как в самой мысли. Подлинная мысль находится в своем единстве, от этого единства порождаются шунья, сознание и ясность. Все они неразличимы друг от друга. Они и являются вместорожденными элементами, ибо шунья, сознание и ясность – все родились вместе, в единстве. Сознание (мысль) как такое родилось в шунье и в ясности, ясность как таковая родилась в шунье и в сознании, поэтому ясность, сознание и шунья, собравшись вместе, родились. Когда в анализе указанных элементов говорят «вместорожденное», то имеется в виду это»¹⁷².

Принцип вмести́рожденности проходит через весь метод, хотя ясный свет, возникнув из шуньи, имеет динамику развертки, его вмести́рожденность с шуньей должна осознаваться практикующим на протяжении всего созерцания. Для того чтобы сознание не «увлеклось» разверткой ясного света и не привязалось к его формам, придадим самостоятельное значение, на каждом этапе созерцания внимание практикующего возвращается к шунье и, как бы обновившись, продолжает следить за разверткой: «[Все] в шунью превращается. Из шуньевого пространства...». Сознание, следуя за разверткой ясного света, постоянно как бы «оглядывается» на шунью, на каждом шаге развертки «отслеживая» возможность обратного процесса погружения в нее. Учет не только прямого, но и обратного хода является важной особенностью метода. Необходимость отслеживать пройденный путь утверждается по отношению не только к методу в узком смысле слова (*sgrub thabs*), но и к пути в целом: «необходимо постоянно оглядываться, смотреть пройденный путь и непрерывно контролировать собственное сознание в свете истинного наставления учителя»¹⁷³.

Таким образом, хотя шунья и ясный свет вмести́рожденны и созерцаются в недвойственности, они находятся как бы в «неравноправных» отношениях, ибо «ясность, как таковая, родилась в шунье» и сворачивается в нее, шунья же ни от чего не рождалась. Шунья непревосходима, и поэтому недвойственность ясного света и шуньи парадоксальным образом предписывается созерцать как шунью¹⁷⁴.

Проявление ясного света и шуньи в человеческой деятельности может быть интерпретировано как реализация «эквивалентности» и «избыточности». Поясним, что мы понимаем под принципами эквивалентности и избыточности. Принцип эквивалентности реализуется тогда, когда, сталкиваясь с проблемной ситуацией, человек пытается разрешить ее, опираясь на ясные, поддающиеся осмыслению признаки, выявить закономерности, заложенные в ней, посредством дискурсивного мышления. В основе такого подхода лежит допущение, что все явления в принципе можно отнести к одному плану рассмотрения, т. е. возможно их сравнение, сопоставление в мышлении, иными словами, их можно рассматривать как определенный набор, внутри которого могут быть установлены отношения эквивалентности. Однако установить полную, исчерпывающую закономерность даже частного плана явлений, не говоря о непротиворечивой картине мира в целом,

оставаясь в рамках только дискурсивного мышления, с точки зрения буддийской теории, невозможно.

Отметим, что аналогичные взгляды развивались и в западной науке. Так, К. Геделем в 1931 г. была доказана неполнота «достаточно богатых формальных систем», что в философском плане привело к утверждению принципиальной невозможности полной формализации научного знания. У всякой закономерности, установленной для определенного класса явлений, в опыте обнаруживаются исключения. Сциентично ориентированное мышление обычно объясняет это либо относительной узостью области применения закономерности внутри ряда изучаемых явлений, либо неучтенными влияниями других рядов явлений. Однако расширение области применения закономерности (например, смена ньютоновской картины мира на эйнштейновскую, включающую первую как частный случай) не приводит к уменьшению числа явлений, не поддающихся описанию теорией. Стремление учесть влияние на изучаемый объект явлений из других рядов также сталкивается с тем, что соотношения эквивалентностей во всей известной совокупности рядов неизвестны и установление их даже для весьма ограниченного числа рядов явлений наталкивается на очень большие трудности (примером здесь могут служить бесплодные поиски универсальной константы в области физических явлений). С точки зрения буддийской теории, эти трудности носят принципиальный характер, поскольку утверждается, что невозможно создание полной, целостной, непротиворечивой картины мира в рамках дискурсивного мышления, по самой своей природе дихотомирующего реальность. Эта картина всегда оказывается уже реальности, в которой всегда будут обнаруживаться элементы, ускользающие от включения их в закономерность. Метафорой подобного воззрения может служить, например, японский Сад камней: с какой бы точки мы ни обзрели его, один из камней всегда будет скрыт от нашего взгляда. В нашем видении всегда будет присутствовать как бы «слепое пятно», нечто, что мы в принципе не в состоянии обнаружить. Реальность во всей своей полноте шире закономерностей, устанавливаемых дихотомирующим мышлением, и обладает *избыточностью* явлений, избыточностью, не укладывающейся в рамки этих закономерностей. Такая избыточность имеет своим источником шунюю.

Говоря о шунье в этом контексте, необходимо отметить важное различие в том, как она понимается в махаяне и тантре. Если в махаяне шунья описывается негативно, как отсутствие какого-либо индивидуального «Я», субстанциональности чего бы то ни было¹⁷⁵, то в тантре она приобретает позитивное содержание и рассматривается как источник всех явлений: «От нерождения рождаются все. От рожденных не рождаются. Познаваемые объекты могут быть и хорошими, и плохими в любом смысле, но они не могут уйти от шуньи...»¹⁷⁶. Именно шунья порождает все явления; рожденное явление не может породить другое, новое, оно может лишь трансформироваться в новую форму. Заметим, что, хотя явления и возникают из шуньи, ее нельзя понимать как первопричину, поскольку они (явления) обратным порядком возвращаются, «проваливаются» в нее.

При интерпретациях понятия «шуньи» в буддологической и буддийской литературе используются различные термины: «несубстанциональность», «бездна», «ничто с потенцией нечто» и др. В своей интерпретации шуньи как «избыточности» мы отталкиваемся от трактовки одного из центральных понятий буддийской доктрины – «высшей мысли» (тиб. *grtso po sems pa*), даваемой в абхидхарме. В разделе «Абхидхарма» сочинения «Источник мудрецов» отмечается, что в содержание высшей мысли входят (в числе двадцати пяти ее положений) «три учения» (тиб. *bslabs gsum*)¹⁷⁷: 1) «результативное учение» (тиб. *'bras bu'i bslab pa*), 2) «высшее учение» (тиб. *lhag pa'i bslab pa*) и 3) «три раздела учения Будды» (тиб. *sde snod kyi bslab pa*). Если же проанализировать сам термин «высшее учение» (тиб. *lhag pa'i bslab pa*), то буквальное значение определения *lhag pa* – «остаток, излишек»¹⁷⁸, иначе говоря, избыток¹⁷⁹. Таким образом, этот термин можно было бы иначе перевести как «учение об избыточности».

В перечислении двадцати пяти положений «высшей мысли» к «трем учениям» непосредственно примыкают «внешнее» (тиб. *phyi*) и «внутреннее» (тиб. *pang*). С точки зрения этой дихотомии, внешние, экстравертивные, проявления избыточности – явления, не укладываемые в рамки эквивалентности. Внутреннее, интровертивное, ее проявление – избыточность самого нерожденного, трансцендентного. Говоря об этих двух аспектах избыточности, необходимо помнить, что они не симметричны друг другу. Избыточность явлений воспринимается как нечто отдельное от избыточности нерожденного в силу

неведения живых существ, но, с точки зрения просветленного сознания, реализовавшего недвойственность, говорить об избыточности явлений нельзя, поскольку в нем (в просветленном сознании) реализовано совпадение принципов эквивалентности и избыточности.

Отметим, что описание такой категории, как избыточность, и подобных ей (нирвана, Будда и т. п.) чрезвычайно затруднительно. Трудности здесь носят принципиальный характер, их следствием является то, что в буддийской литературе эти вопросы либо вообще не обсуждаются, либо для их прояснения прибегают к сложным языковым конструкциям, носящим парадоксальный характер и требующим для их понимания определенной созерцательной практики (как это имеет место, например, в текстах праджняпарамиты).

В буддизме эту проблему решали следующим образом. С самого начала принималось как данность, что полное, адекватное словесное описание избыточности невозможно. Таким описанием можно лишь подготовить сознание к ее восприятию в созерцательном опыте. Для созерцания же предлагался метод (тиб. *thabs*), посредством которого и достигалось видение избыточности. Центральным элементом этого метода, его сердцевиной является «высшее прозрение», как можно перевести термин *lhag mthong*. Исходя из значения слова «*lhag*» – «избыточность», можно предложить и такой перевод термина *lhag mthong* – «видение избыточности». Лхагтон начинает действовать после того, как практикующий достигает «спокойствия ума», «умственной неподвижности» (тиб. *zhi gnas*), т. е. такого состояния, в котором движение обычных, дихотомирующих мыслей успокаивается. Мысли входят в некоторую (относительную на первых этапах *zhi gnas*) равностность, «эквивалентность», после чего начинает действовать лхагтон. Посредством лхагтона анализируется избыточность явлений (избыточность «внешнего»), этот своего рода «остаток шуньи», если так можно выразиться, и отслеживается их связь с собственно избыточностью, шуньей, в результате чего и достигается видение последней¹⁸⁰.

Шунья познается интуицией (санскр. *prajna*; тиб. *shes rab*). Поэтому для познания реальности во всей ее полноте и целостности необходимо соединение обоих аспектов познания – дискурсивного и интуитивного: «Все видимые [формы], собранные в одно, означают единое содержание, но не одну индивидуальную форму. Здесь пред-

полагается всеобщее рождение от нерождения. Оно в момент рождения не имеет качества. Соединение с содержанием рождения есть содержание йоги, но не метод йоги. Интуиция (тиб. *shes rab*) одна не может создать синтез. Соединение интуиции с методом и их равное вхождение в единство дает синтез в виде йоги. «Единство интуиции и метода, – говорит Татхагата, – суть йоги»¹⁸¹. Подобным же образом практик ваджраяны должен стремиться в своей деятельности к достижению баланса обоих принципов – принципа эквивалентности и принципа избыточности. То есть, стремясь к адекватности в решении конкретных задач, способы решения которых могут быть рационально обоснованы, он в то же время не должен наносить ущерба всей целостности, что всегда требует дополнительного, избыточного труда.

Однако для анализа ситуации и прогнозирования ее развития рационального знания недостаточно. Периодически возникает ситуация, когда сознание не может найти ясного разрешения стоящей перед ним задачи, отчего появляется сомнение. Зачастую с появлением сомнения возникает ситуация конфликта (в предельном выражении она осознается как парадоксальная).

Поскольку разрешить конфликт, парадокс, устранить сомнение невозможно путем ясного рационального анализа, оставаясь в рамках принципа эквивалентности, нахождение полноты, целостности сознания достижимо, с точки зрения учения ваджраяны, только средствами, базирующимися на тождестве принципа эквивалентности и принципа избыточности, их единстве: «Метод использования сомнений и других клеш для совершенствующего пути является сокровенной тантрой... Для подавления мары и злых духов Будда практиковал мантру»¹⁸². И далее: «Во все времена недвойственная мудрость находится в единстве. Вместорожденное единство суть соединение возникших сомнений с четырьмя телами, поэтому постоянно (во все времена) разрывается поток сознания без стремления»¹⁸³.

Полагалось, что буддийскую доктрину нельзя механически, линейно прикладывать к реальности, поскольку человек в своей деятельности постоянно сталкивается с бездной (шуньей). Необходим механизм постижения этой бездны, механизм тождества ясного света и шуньи. Традиция мантраяны в своей практике наиболее полно и целостно использует учение о единстве ясного света и шуньи.

В тантре для изложения методов практики был выработан особый язык – язык символов, что является одной из ярких особенностей ваджраяны. Тантрийская символика имеет очень большую информационную емкость и для проникновения в эту символику используется другой язык – язык историй, притч, иллюстрирующих тантрийские символы. Языком притч (в основном) изложены сутры, поэтому его обычно называют «языком сутр» (в отличие от символического «языка тантр»), однако о необходимости его использования для изложения методов тантрийской практики говорится в тантрийской литературе: «Познать единство блаженства и шуни как шуню означает познание принципа нераздельности блаженства и шуни с махамудрой. Анализируя это, познать вместерожденную сущность через пример, приведенный в рассказах (истории)...»¹⁸⁴. В более сжатом виде, чем в историях, символы иллюстрируются в текстах доха¹⁸⁵. В еще более редуцированном виде истории заложены в подобиях, иллюстрирующих тантрийскую символику.

Истории, притчи организованы в наборы, ряды, в которых задается порядок движения мысли при созерцании «дворца» Идама и его «окружения». Подобную же структурность имеют циклы доха и наборы подобий. В сжатой форме язык сутр и тантр (или язык притч и символов) отражен в мантрах. Мантра является как бы мостом, соединяющим ясный свет и шуню, увязывающим принципы эквивалентности и избыточности.

Таковы основные принципы и некоторые механизмы религиозной практики, выработанные в буддийской тантре для решения ее основной задачи – спасения «всего живого». Посредством этой практики устанавливалось единство «сосуда» и «сока», причем механизмы, применяемые для реализации этого единства в индивидуальной практике, использовались в буддийской культуре и в общественной практике для установления гармонических отношений между человеком и окружающей социальной и природной средой, для поддержания оптимального баланса.

В буддийской традиции присутствовало понимание, что формируемая тантрийской практикой ментальность, стиль деятельности, в основе которого лежит целостный взгляд на мир, позволяет не только решить вопросы индивидуального совершенствования, сохранения и трансляции буддийской традиции, но и повышает адаптивные воз-

возможности социума, в котором эта традиция присутствует, позволяет решать проблему выживания культуры и общества в целом.¹⁸⁶

Термин «выживание» стоит в одном синонимическом ряду со словом «спасение». У В. Даля (т. 1, с. 289) первым значением слова «выживание» стоит: «**Выживать, выжить** где, жить где-либо известное время, быть, проживать». В этом определении присутствует временной аспект: выживать – значит жить в определенный неблагоприятный период; решить проблему выживания, выжить – значит пройти этот период; завершить его, сохранить себя в каком-то важном, принципиальном для индивида качестве, решив поставленные им самим задачи, и т. п. Сансару в целом можно рассматривать как такой максимально крупный период, и поэтому решить проблему выживания в самом глобальном смысле – значит спастись¹⁸⁷.

Эффективность решения этой проблемы в любом ее смысле зависит от того, в какой плоскости она формулируется индивидом. С определенной степенью условности можно выделить три уровня выживаемости в зависимости от того, как человек понимает задачу выживания.

На первом уровне индивидом ставится задача личного выживания, а также выживания того круга лиц, через который реализуются его личные цели (семьи, профессиональной группы и т. п.). На этом уровне такая задача ставится только в границах малой группы, и при ее решении индивид оперирует малыми периодами времени (порядка продолжительности жизни трех-четырех поколений), в течение которых обычно сохраняют способность функционировать структуры, создаваемые индивидом для реализации своих планов, или функционирование сохраняется при незначительной корректировке структур.

На среднем уровне ставится задача выживания больших групп. В основе установки этого уровня, как и на предыдущем уровне, лежит эгоцентризм (хотя он и отнесен к большому объединению лиц, с которым индивид себя идентифицирует, т. е. «групповой эгоизм»). Этот уровень реализует себя в течение средних временных периодов – порядка нескольких сотен лет.

И, наконец, на глубинном уровне выживаемости задача формулируется не с точки зрения индивидуального жизненного пути (как на первом уровне) или интересов большой группы, хотя бы даже в качестве таковой выступало все человечество (как на промежуточном

уровне), но рамки ее раздвигаются за все возможные пределы: на этом уровне ставится задача выживания всех живых существ. Эта задача формулируется буддийской сангхой, и при ее решении оперируют крупными периодами времени – кальпами.

Если рассматривать изменение психологических установок практикующих при движении по пути, то имеем следующую картину.

На определенном этапе духовного развития человек приходит к убеждению, что его сознание неуничтожимо и что поток его психики не будет прекращен с его физической смертью. Это общее для всех религий представление о бессмертии души в большинстве современных мировых религий представлено взглядами о наличии загробного существования, длящегося вечно, и о единственности, неповторимости в будущем нашей земной жизни. В буддизме это представление конкретизируется в концепцию перерождений, согласно которой после смерти сансарное существо, пройдя через промежуточное состояние, рождается вновь. В том случае, если сансарное бытие рассматривается индивидом как страдание и он видит свою задачу в избавлении от него только самого себя, он получает возможность вступить на путь хинаяны.

В хинаяне спасение понимается как спасение индивидуальное. В этой «колеснице» (в разделе шравакаяны) человек даже не ставит себе задачу обрести полноту, стать буддой; его цель – состояние архата. Оно достигается через подавление и отбрасывание загрязненных элементов. Это чрезвычайно длительный путь, занимающий многие кальпы.

Махаянист понимает, что, вращаясь с безначальных времен в круговороте сансары, он оказался связанным множеством кармических нитей со всеми живыми существами и его личное спасение возможно только через спасение их всех. Его задача, в отличие от задачи хинаяниста, – достичь состояния Будды. Она решается по преимуществу через очищение загрязненных элементов. Путь здесь значительно короче, чем в хинаяне.

В тантре сами загрязненные состояния используются для достижения просветления, тантрийскими методами их «переворачивают» в трансцендентальную область, в мудрость (тиб. ye shes). Однако, хотя в тантре (так же, как и в махаяне) говорится, что состояния просветления можно достичь в один момент, тантры в этом отношении де-

лется на высшую (ануттарайогатантру) и 3 низшие. В ануттарайогатантре йогин созерцает самого себя (тиб. bdag skyed) как Бога-Идама, и акцент в ней делается на преобразовании загрязненных элементов в чистые. Большинство практикующих в крия- и чарьятантре психологически не готово для того, чтобы идентифицировать самих себя, имеющих клеши и загрязнения, с высшей религиозной ценностью. В них йогин, как правило, созерцает божество перед собой (тиб. mdup skyed) и, установив с ним в процессе созерцательной практики контакт, просит у него сиддхи (тиб. dngos grub) (йогатантра занимает промежуточное положение между крия- и чарьятантрой, с одной стороны, и ануттарайога-тантрой – с другой). В ануттарайогатантре процесс совершенствования резко ускоряется – идя этим путем, можно достичь просветления даже за одну жизнь.

Из всех перечисленных путей только ануттарайогатантра имеет дело со всей полнотой. В низших тантрах вся полнота не задействуется¹⁸⁸. Высшая тантра проникает на глубинный уровень выживаемости, а три низшие по этому критерию можно объединить с махаяной и отнести к промежуточному уровню.

Возможность погрузиться на глубинный уровень практики определяется степенью «напряжения мысли» индивида. Если напряжение достаточно велико для того, чтобы впустить в свое сознание всю полноту, все живые существа, становится возможной практика ануттаратантры. Если напряжение мысли недостаточно, индивид может практиковать другие, более узкие пути, которые можно рассматривать как своего рода «коллапсированные» формы доктрины. В махаяне вся доктринальная основа ваджраяны, как мы уже говорили, полностью сохраняется, в хинаяне – несколько редуцируется, но сама практика становится менее интенсивной и путь удлиняется. Хинаяна и махаяна, таким образом, рассматриваются как подготовительные ступени к практике ваджраяны.

Существенное различие в адаптивных способностях хинаяны, махаяны и ваджраяны подтверждается историей этих «колесниц». Хинаяна так и не смогла выйти за границы регионов своего первоначального распространения и проникнуть в страны с более суровыми природно-климатическими условиями и более жестким социальным окружением. Это оказалось под силу махаяне, причем первыми тер-

ритории «осваивали» представители ваджраяны (по крайней мере, в Центральной Азии).

Эти уровни также можно дифференцировать в зависимости от тех когнитивных процессов, посредством которых решаются на каждом из них соответствующие задачи. В теории мадхьямиков-прансангикиков выделяют три источника знаний: слушание, размышление и созерцание¹⁸⁹. На первом уровне доминирующим источником является слушание. Здесь человек для достижения своей цели использует готовые механизмы, выработанные в культуре, они осмысливаются им дискурсивно-логическим, линейным мышлением, ставящим своей задачей адекватное понимание и применение этих механизмов (репродуктивное мышление), т. е. человек стремится решить свои задачи, используя принцип эквивалентности.

На промежуточном уровне ведущим процессом является обдумывание. В процессе мышления человек стремится создать целостную картину мира, увязать различные оппозиции, на которые разделяет мир дихотомическое мышление, и в силу этого он может соприкоснуться с полнотой. Это позволяет ему творчески осмысливать получаемую информацию, применять ее, адаптируясь к изменяющейся ситуации. Однако адаптация на этом уровне возможна лишь в ограниченных пределах. В тех случаях, когда ситуация меняется кардинально, т. е. когда происходит смена крупных оппозиций, обычное (даже творческое) мышление не в состоянии адекватно отразить эту смену и соответственно разрешить возникший конфликт.

Такого рода конфликты (парадоксы) решаются только посредством интуиции, раскрываемой в процессе созерцания в соответствии с тантрийским методом. Благодаря этому методу человек получает потенциальную возможность разрешить любую парадоксальную ситуацию, привести любой конфликт к такому положению, когда не только удовлетворяются интересы его участников, но и повышается их индивидуальная выживаемость. На глубинном уровне выживаемости человек имеет дело со всей полнотой, не ограниченной какими-либо рамками (как это имеет место на предыдущих уровнях, где круг живых существ, в отношении которых ставится задача выживания, ограничивается), поэтому избыточность, рождающая парадоксальные, конфликтные ситуации, никогда не захватит его врасплох. Только на

этом уровне индивид реализует тождественность принципов эквивалентности и избыточности.

Как уже говорилось, глубинный уровень выживаемости реализуется буддийской сангхой. Сангха в целом не связывает свою деятельность с каким-либо регионом (или страной, нацией и т. п.). Вместе с тем, хотя буддизм и не ставил специальной задачи выживания конкретных социумов, в рамках которых он распространялся, история, на наш взгляд, говорит о том, что его распространение повышало адаптивные возможности этих социумов.

Решение задачи выживания на глубинном уровне, достижение тождества принципов эквивалентности и избыточности требуют не только адекватного понимания ситуации, в которой находится индивид, но и соответствующей этой ситуации деятельности. Моменты смены оппозиций могут проявиться (если не предпринять соответствующих действий) в виде конфликта, катастрофы (экологической, социальной и пр.), для разрешения которых (прохождения «темных полос») и установления баланса эквивалентности и избыточности требуется избыточный же труд. Этот труд, в процессе которого проходятся «узкие места» моментов смен оппозиций, может выглядеть социально и экономически непривлекательным, как «черновая работа», поскольку он, выходя за рамки эквивалентности, не приносит адекватного ему (эквивалентного) вознаграждения, а иногда и адекватного (с точки зрения обыденного сознания) результата в разрешении насущных практических задач. В силу этого такая деятельность требует внутренней готовности человека к избыточному труду, базирующейся на осознанной постановке задачи выживания на третьем, глубинном, уровне. Особенностью избыточной деятельности является то, что ее интимная связь с избыточностью скрыта от внешнего наблюдателя. Такого рода деятельность в буддизме рассматривается как высшая форма жертвы – жертва «таковости» (тиб. *de kho na nyid mchod*)¹⁹⁰.

Распространение буддийской доктрины и практическое ее приращение не замыкалось в рамках среды буддийского духовенства и образованных мирских последователей. Принципы буддизма, проникая в общественное сознание, в значительной степени определяли деятельность всех слоев общества, поскольку буддийская идеология пронизывала все стороны культурной жизни общества, бытовой уклад

народов, являясь цементирующим элементом, универсальным языком, придающим культуре регионов распространения буддизма целостность, отмечаемую многими исследователями. Идеи о необходимости поддержания определенного баланса дхарм, проникая в общественное сознание, отражались в укладе жизни, быте народа, формировали определенный менталитет (систему ценностных ориентаций, совокупность подходов к решению проблемных ситуаций и т. п.), субъекты которого зачастую могли и не осознавать его связь с буддийской доктриной.

В самом общем виде применение какой-либо частной технологии (например, к природной среде) рассматривалось в контексте взаимоотношения метода (ясного света) и шуньи. Применяемые технологии анализировались не только в плане решения непосредственной ближайшей задачи, но и с отслеживанием того влияния, которое она оказывала на природный баланс в целом (подобно тому, как на каждом этапе развертки метода мы отслеживаем, в обратном порядке, его связь с целостностью – дхармакаей). Для сравнения, в современном производстве также ведутся природовосстановительные работы и разрабатываются экологически чистые технологии. Однако при проведении этих работ руководствуются их экономической и технологической эффективностью, т. е. отношение к этой сфере деятельности остается в рамках принципа эквивалентности. В буддийской культуре рациональное толкование этой деятельности не исчерпывает ее содержания, имеющего еще и ритуальное значение, что позволяет задерживать принцип избыточности.

В результате соприкосновения с полнотой у человека вырабатывается соответствующее мировоззрение, появляется понимание необходимости соединения в своей практической деятельности принципов эквивалентности и избыточности, необходимости дополнительного, избыточного труда для восстановления баланса, для прохождения «обратного» пути. Для человека с такой мировоззренческой установкой избыточный труд – не неприятная необходимость, излишняя непроизводительная работа, силы и средства на которую выделяются зачастую по «остаточному» принципу и, как правило, под давлением обстоятельств или требований других лиц (не будь которых, эту работу по возможности предпочли бы и не делать, как это зачастую бывает в западной культуре). Для него забота о сохранении баланса – с

самого начала задача приоритетная. Возможность «обратного» хода, восстановления баланса «отслеживается» на каждом этапе технологической цепочки (чтобы не множить ошибок), подобно тому, как в процессе развертки метода постоянно удерживается мысль о недвойственности блаженства и шуны и на каждом новом этапе развертки метод погружается в шуню и возникает из нее вновь. Производственная деятельность, таким образом, рассматривается индивидом не как обычная сансарная деятельность, лежащая в стороне от процесса совершенствования, но как «жертва таковости», как деяние, через которое и осуществляется совершенствующее движение.

Экономические и технологические теории Запада исходят, как правило, только из принципа эквивалентности, в рамках которого ведется поиск рационально обоснованных линий экономического развития и технологий. Однако опора только на принцип эквивалентности без его увязывания с принципом избыточности приводит, как говорилось выше, к нарушению целостности, к созданию парциальных, ограниченных моделей, не учитывающих глобальных процессов и приводящих к дисбалансам.

Основной задачей буддийской культуры в этом контексте являлась не разработка парциальных технологий решения собственных проблем отдельных сфер человеческой деятельности, но выработка мировоззрения, в основе которого лежал бы целостный взгляд на мир, и культивирование определенного стиля деятельности, позволяющего сохранять уровень выживания культуры в любой ее области. В культуре буддизма присутствовало понимание того, что увлечение разработкой технологий, методов в отдельных отраслях деятельности для решения конкретных (ближайших) задач ведет, если оно связано с утратой целостного взгляда, к экстенсивному развитию этих отраслей и последующему их истощению, к тому, что в них со временем подрываются самые основы их существования.

Сбалансированность социальной и экономической жизни общества в регионах распространения буддизма обеспечивалась развитой системой образования и информационных коммуникаций. Образованию в буддийской культуре придавалось огромное значение. Оно рассматривалось как проповедь, т. е. как оптимальная форма оказания помощи живым существам, во всех учениях, начиная от хинаяны и

кончая высшей тантрой, в которой функция идама (спасение) подразумевает охрану дхармового пространства через гневную проповедь.

Большое значение придавалось сохранению информационной открытости общества, с одной стороны, и внутренней информационной «проницаемости», отсутствию препятствий в функционировании внутренних каналов коммуникации – с другой. Локальные (региональные) задачи такого рода решались ежегодным сезонным обходом монастырей монахами. Задачей этих обходов было не столько обучение, индивидуальное совершенствование, сколько обмен информацией, новостями. (Так, например, в Бурятии существовала региональная система, внутри которой осуществлялись такого рода обходы из Кижингинского, Чесанского, Анинского и Эгигуйского дацанов; иногда к ним причисляют и Ацагатский). Благодаря этому монастыри, будучи достаточно автономными культурными центрами, не замыкались на себя, не выпадали из общекультурного процесса и сохраняли целостный подход к решению встававших перед ними проблем.

В формировании целостного менталитета втягивались и миряне – через постоянные, в процессе этих обходов, контакты с монахами. Если мирянин был достаточно умен и обладал естественным «шиней» (спокойствием ума), а монах достаточно продвинут в практике, то в результате их контактов мирянин, столкнувшись с избыточностью практикующего, устанавливался в общем менталитете; самотек потока его сознания направлялся в определенное русло, возбуждался интерес к знаниям. Задачей буддийской культуры (и системы образования, в частности), являлась передача не знаний самих по себе, но лежащей в их основе методологии. Даже в тех случаях, когда учитель сталкивался с человеком средних способностей, мало готовым к восприятию дхармы, он в беседах, хотя бы и в малой степени, вел речь о методологии. Ее суть – единство принципов эквивалентности и избыточности. Благодаря соприкосновению с ней человек, осознавая ее значимость, начинал стремиться к знаниям, а в дальнейшем, по мере своего духовного созревания, и к спасению.

Задачи более широкого масштаба решались через систему обмена, осуществлявшегося в более крупные периоды времени (обмен посольствами, литературой, организация региональных типографий и т. п.).

Таким образом, в тибетском буддизме ваджраяна (тантраяна) являлась весьма эффективным средством формирования того буддийского склада личности, стиля деятельности, который проявлялся буквально во всех сферах жизни. Тантрийскими методами созерцания занимались не только желающие достичь духовных вершин, но и те, которые стремились стать профессионалами в прикладных науках – медицине, астрологии.

Основной характеристикой (имеющей психологическое, мировоззренческое, морально-этическое, эстетическое и пр. измерения) личности, формируемой практикой буддийской тантры, является «открытость», что дает ей возможность адаптироваться в меняющихся условиях, сохраняя идентичность. Это личностное свойство связано с открытостью как свойством буддийской доктрины в целом и концептуализировано в фундаментальном понятии «таковости» (тиб. *tathata*).

Открытость личности рассматривается как образовательный идеал и как показатель того, что социализация успешна. Такой подход к образовательному идеалу существенно отличается от новоевропейского представления о сознании человека как «табула раса», на которой запечатлеваются «письмена опыта» и следы нравственных чувств, что и формирует личность. Согласно же буддийским воззрениям, «чистая доска» является скорее результатом, а не предпосылкой успешной социализации. (Правда, буддисты предпочитают метафору зеркала.)

Стиль деятельности, формируемый тантрой, в своей основе имеет целостный взгляд на мир. Характерной чертой этого стиля является направленность сознания на удержание целостности – как субъекта, так и объекта – в процессе любого рода деятельности. Этот стиль в практике тантры воспитывается чередованием развертки пространства знаков из пустоты (тиб. *stong pa*) как истинной реальности и изначальной целостности и обратной свертки в эту целостность в процессе созерцания и деятельности.

Распространение буддийской доктрины и практическое ее приложение не замыкается в рамках среды буддийского духовенства и образованных мирских последователей. Принципы буддизма, проникая в общественное сознание, в значительной степени определяют деятельность всех слоев общества, поскольку буддийская идеология пронизывает все стороны культурной жизни общества, бытовой уклад

народов, являясь цементирующим элементом, универсальным языком, придающим культуре регионов распространения буддизма целостность, отмечаемую многими исследователями. Проникая в общественное сознание, эти принципы формируют систему ценностных ориентаций, совокупность подходов к решению проблемных ситуаций, поведенческие образцы, которые необязательно осознаются носителями в их связи с буддийской доктриной.

Тантрийская версия буддизма махаяны актуальна и востребована в современном идейном поле прежде всего потому, что в системе ее представлений о формируемых тантрийскими методами качествах личности и соответствующем стиле деятельности акцентируются открытость и целостность, как главные характеристики личности, расставшейся с идеей субстанциальности индивидуального «Я», столь дорогой для либеральной доктрины. Личности, которая существует лишь в той мере, в какой она спасается, спасая других. Персонологические и сотериологические идеи Ваджраяны ориентируют адептов на индивидуальное совершенствование и на сохранение и трансляцию буддийской традиции. Последняя повышает адаптивные возможности социума, в котором она присутствует, способствует выживанию общества, культуры и личности.

Благодаря описанным выше подходам буддийской традиции в Тибете удалось сохранить полноту, целостность и единство знаний, избежать гипертрофированного развития технологий или социальных процессов, разрушающих целостность социальной, культурной и экономической жизни регионов и субкультур, в рамках которых эта традиция передавалась.

Глава 3. Революционный подход к социализации Традиция китайского буддизма школы Чань

3.1. Доктринальное обоснование «чаньской личности»

В настоящей главе мы перейдем к рассмотрению принципов социализации личности, выработанных в русле чань-буддизма, и подходов к формированию базисного для этой субкультуры типа личности.

В обширной литературе, исследующей культурные истоки философии и практики Чань, можно выделить две группы работ, каждая из которых по-разному трактует этот вопрос.

К первой можно отнести работы Д.Т. Сузуки, пионера исследования чань-буддизма на Западе и его последователей. Точка зрения этих авторов заключается в том, что, признавая генетическое родство Чань и индийского буддизма, они настаивали на том, что чань-буддизм принципиальным образом отличается от индийских форм буддизма и это отличие вызвано определяющим влиянием даосизма¹⁹¹. Хотя сам Д.Т. Сузуки придерживался в этом вопросе умеренной позиции, считая эволюцию Чань в значительной степени следствием творческого развития чань-буддистами того потенциала, который сохранился в сутрах махаяны и был не востребован индийским буддизмом, некоторые из его учеников (в особенности А. Уоттс) были довольно резки в своих инвективах в адрес индийского буддизма и в целях апологии Чань зачастую тенденциозно упрощали и даже искажали его учение¹⁹². Для этой группы исследователей характерно приписывание последователям индийского буддизма приверженности исключительно к пассивной медитации, что не вполне корректно. Вместе с тем они не ставили под сомнение буддийский характер Чань.

Во второй группе работ чань-буддизм трактуется как не столько буддийская, сколько даосская школа. Эта точка зрения в основном характерна для так называемой «китайской школы» буддологии, стремящейся в вопросе определения религиозно-философских корней Чань утвердить приоритет именно китайского автохтонного учения

(даосизма). Она выражена тайваньским ученым Цзинсюном, который утверждает, что «дзэн (т. е. Чань. – *Авт.*) можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм отец, то даосизм – мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца»¹⁹³. Другой китайский ученый, Ху Ши, идет еще дальше. Рассматривая Чань как «дитя, рожденное от брака китайского рационализма и натурализма с индийской религией и философией», он считает, что «исторически дзен появился как бунт против буддизма»¹⁹⁴. По его мнению, первым импульсом китайской ментальности было ассимилировать буддизм, перестроив его. Эти усилия продолжались до VII в., когда «Хуэйинэн, этот Джордан Фокс Китая положил начало новой эпохе, полностью отбросив индийскую дхьяну и обратив главное внимание на внезапное просветление»¹⁹⁵. На наш взгляд, такое резкое противопоставление Чань и индийского буддизма совершенно неправомерно.

Хотя чань-буддизм в Китае в новой для него социокультурной среде и изменился по форме выражения своих идей, в значительной степени заимствовав даосскую терминологию просто в силу того, что другой, способной отразить чаньскую проблематику, в Китае в то время не существовало, он, однако, сохранил собственно буддийское содержание своего учения, уходящее корнями в индийский буддизм махаяны.

Персоналогическая проблематика в учении Чань, как и в целом в китайском буддизме, занимала значительное место¹⁹⁶. Это объясняется тем, что в Китае проблемам формирования базисного типа личности уделялось очень большое внимание. Они постоянно находились в центре идеологической полемики автохтонных китайских учений (в особенности конфуцианства и даосизма), что вынуждало буддистов отстаивать собственное отношение к этим вопросам, включаясь в эту полемику¹⁹⁷.

В конфуцианской культуре важнейшим средством социализации служили так называемые правила «ли» («ритуал», «этикет», «нормы культурного поведения»), определявшие нормы социального поведения базисного типа личности в конфуцианской субкультуре «цзюнь цзы» («благородный муж»).

Правила «ли» налагали довольно жесткие ограничения на проявление «естественных», не подвергшихся «культуризации» свойств человека, спонтанных реакций, культивируя в «благородном муже» такие качества, как сдержанность, рассудительность, чувство ответственности за поступки и т.п. Так, один из учеников Конфуция говорил, что правила «ли» являются средством «ограничения» поступков (т.е. средством, с помощью которого поведение личности удерживается в рамках социальных норм) и что все «большие и малые дела» нужно вершить в «соответствии с правилами ли»¹⁹⁸.

По Конфуцию, умение во всем соответствовать правилам «ли» является одной из главных характеристик «благородного мужа»: «то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить, и то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать»¹⁹⁹. Необходимость «во всех своих поступках сверяться с правилами «ли», сдерживать себя, чтобы во всем соответствовать правилам «ли», и «заранее обдумывать все поступки»²⁰⁰ приводила к преобладанию в структуре личности дискурсивно-логических механизмов регуляции деятельности в ущерб интуитивным.

Тенденция к жесткой структуризации и формализации поведения человека и отношений между людьми, отчетливо проявившаяся в раннем конфуцианстве, получила дальнейшее развитие, когда конфуцианство стало господствующей идеологией и заняло в традиционном Китае доминирующее положение. Поздние конфуцианцы стали трактовать правила «ли» таким образом, что они оказались почти идентичными легистскому закону «фа», в котором главный акцент делался на очень строгих, даже жестоких наказаниях и авторитарных методах управления²⁰¹. Так конфуцианство превратилось в авторитарную систему, а правила «ли» – в средство воспитания доктринеров, противопоставляющих официальную серьезность эмоциональным проявлениям, всему, что восходит к «докультурной» сфере. При этом они стремились исключить из сферы культуры, вытеснить за ее пределы все, что не поддается структуризации («упорядочению»), т.е. не может быть охвачено воздействием правил «ли». «Если политическая власть китайского императора рассматривается как универсальное и мироустроительное влияние, то, естественно, все, что оказывается вне его сферы, по ту сторону политических рубежей, находится тем самым за пределами устроенного мира... Хаос предполагал полное попираение

всех этических норм... то, кто населял «внешние» земли, людьми в собственном смысле этого слова не являлись. Считалось, что «варвар» это «человек лицом, (но) зверь сердцем (умом)», зверь по природе своей»²⁰². Так, в древнейших памятниках классической китайской литературы человек, не соблюдающий правила «ли», уподобляется крысе.

Конфуцианская культура утверждала себя в противопоставлении даосской, отражающей вредные и опасные с ее точки зрения тенденции к деструктуризации, подвергающей сомнению все основные конфуцианские ценности. Отстаивая первичность природного начала, даосы занимали резко негативную позицию по отношению к нормам «культурного» поведения, детерминированным правилами «ли», рассматривая их как средство насилия над человеческой природой и признавая отбросить их, «забыть» о них и вместе с тем о самом себе, погружаясь в поток бытия и в блаженном состоянии «самозабвения» (цзы-ван). Указывая на принципиальные расхождения между двумя «вечными оппонентами», Н.И. Конрад писал: «Конфуций настаивал на том, что человек живет и действует в организованном коллективе общества, государства. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным правилам и нормам общественной жизни, выработанным самим человечеством в процессе развития цивилизации. Лао-цзы придерживался противоположной концепции: все бедствия человечества, все пороки и личности, и общества проистекают именно от этих самых правил; их должно заменить следование человеком его «естественной природе». Правила есть насилие над человеческой личностью»²⁰³.

Чань-буддизм придерживался в этом вопросе иной, чем конфуцианство и даосизм, позиции. Отдавая, подобно даосизму, приоритет интуитивному способу отражения мира и спонтанному реагированию, он в то же время не разделял резко отрицательного отношения этой школы к конвенциональным нормам и речемыслительным структурам, считая, что они могут быть использованы в процессе формирования личности, хотя и имеют лишь относительную ценность.

Цель формирования личности в чань-буддизме – достижение некоего высшего, «просветленного» состояния сознания, которое терминологически описывалось в текстах как «истинная природа», «освобождение», «состояние Будды» и определялось как сотерологи-

ческая цель чань-буддизма. Это достигалось посредством выхода за границы обычного, «омраченного» состояния сознания, терминологически описываемого как «иллюзорная природа».

Эти два вида сознания кардинально различались по своим характеристикам. Основной, определяющей характеристикой высшего состояния сознания считалась его целостность, отсутствие в нем разделения на субъект и объект (санскр. грахья-грахака), в то время как обычное состояние сознания характеризовалось множественностью образующих его феноменов.

Соотношение обычного и измененного состояний сознания, имманентного и трансцендентного, понималось различно в разных направлениях Чань, что определяло различие подходов к методам социализации и требований к доминирующим установкам личности адепта.

Поскольку главной характеристикой просветленного состояния являлось отсутствие субъектно-объектных отношений, основными пунктами теоретического анализа чань-буддизма была концепция «Я», ложное признание которого считалось определяющим признаком обычного, омраченного состояния и создавало субъектно-объектную дихотомию.

Это имманентное «Я» характеризовалось в Чань как лишенное своей собственной сущности (санскр. свабхава; кит. цзы-син) и уподоблялось миражу, сну или фантазмагории, обману зрения, отражению луны в воде и т. д. Вся система чаньской практики была направлена на то, чтобы пробудить человека к осознанию «истинной реальности», за пределами тому феноменальному миру грез и сновидений, в котором живет всякий «обычный» человек, омраченный неведением. Определенное психическое состояние, достигаемое с помощью разнообразных методов воздействия на сознание адепта, когда индивид перестает считать своей сущностью нечто имманентное, перестает отождествлять себя с ним как со своим индивидуальным «Я», и есть, с точки зрения чань-буддийской сотерологии, идеальное состояние «пробуждения» или «освобождения» от всех «заблуждений и страданий», т. е. состояние Будды.

Поскольку освобождение индивида связывалось с избавлением от «иллюзии Я», в философском учении Чань огромное внимание уделялось анализу индивидуального «Я», причины возникновения этой иллюзии.

люзии и поиску методов избавления от нее. Чань-буддисты были хорошо знакомы с подходами к проблеме индивидуального «Я» в индийском буддизме, как махаянском, так и хинаянском. Как было показано выше, буддизм хинаяны, анализируя эмпирическое бытие, т. е. человека и переживаемый им мир, и разлагая его на элементы, приходит к выводу, что не существует такой дхармы, как индивидуальное «Я», и что как сам человек, так и объекты внешнего мира представляют собой не более, как временную комбинацию дхарм, создающую иллюзию индивидуального «Я» и обусловленную наличием кармы, созидательной силы, питаемой эмоциональными аффектами индивида (санскр. клеша). Отсюда делается вывод, что если подавить клеши, то процесс комбинирования дхарм прекратится и соответственно прекратится признание наличия индивидуального «Я».

Чань-буддисты подвергли критике эту позицию. Девятый патриарх Чань Цзунми (774–841) в своей работе «Юань жэнь лунь» (Шастра о происхождении человека)²⁰⁴, посвященной критическому анализу концепций происхождения индивидуального «Я», отмечал, что такое объяснение нельзя признать удовлетворительным, так как то, что является постоянным источником жизни, ведя индивида от одного перерождения к другому, само должно, по его мнению, существовать непрерывно. Между тем дхармы имеют преходящий характер, а потому подобное объяснение нельзя считать полным.

Чань-буддизм в разработке концепции индивидуального «Я» исходил из махаянских доктрин. Во всех направлениях Чань, вне зависимости от их разногласий по поводу других философских и психологических проблем, вера в реальность дхарм (кит. фа, у) – объявляется таким же заблуждением, как и вера в реальность существования индивидуального «Я» личности. В «Махаяна-шраддхотпада-шастре», пользовавшейся большой популярностью среди последователей школы Чань, выделяются два вида «ложных» представлений, обусловленных субъективностью восприятия «обычного» (т. е. «непросветленного») человека: 1) ложное представление о реальности индивидуального «Я»; 2) ложное представление о реальности дхарм²⁰⁵. Опираясь на эти положения буддизма махаяны, основоположник Южной ветви школы Чань Хуэйцзэн (638–713) утверждал: «Все дхармы не имеют реальности, поэтому нужно освободиться от идеи их реальности. Тот, кто верит в реальность дхарм, живет в совершенно нереальном ми-

ре»²⁰⁶. Таким же заблуждением, от которого необходимо освободиться, он считал и представление об индивидуальном «Я»: «Индивидуальное «Я» есть гора Сумеру, ложное сознание есть Великий океан, а страсти – это волны. Отравленное сознание – это злой дракон, омраченная активность – это рыбы и морские черепахи, иллюзии и ложные взгляды – это духи и черти, три яда (т. е. страсть, гнев и неведение. – *Авт.*) – это ад; глупость и невежество – это скоты (животные), а десять добрых деяний – это Небесный Алтарь (т. е. рай. – *Авт.*). Если не будет индивидуального «Я», то гора Сумеру упадет сама собой; если будет отброшено ложное сознание, то вода в [Великом] океане высохнет [сама собой]; если страстей не будет, то волны исчезнут [сами]; если отравы и пороков не будет, то рыбы и драконы пропадут»²⁰⁷.

В раннем Чань наибольшее распространение получили школы, основывающиеся на теории виджнянавады. Виджнянавада утверждает, что дхармы не имеют истинного бытия, и сводит их к общему источнику – алаявиджняне (сознание-вместилище). Живые существа в силу «врожденного неведения» принимают ее трансформации за собственное индивидуальное «Я» и внешние объекты. В силу этой иллюзии возникают ложные мысли, создающие карму и приводящие к дальнейшим перерождениям. Цзунми сравнивал это с болезнью глаз, из-за которой человек видит какие-то несуществующие вещи, или же с фантастическими видениями человека, погруженного в сон и воображающего, что возникающие перед ним в сновидениях объекты реальны, но, пробудившись ото сна, человек обнаруживает, что все эти объекты не более чем трансформация его собственных мыслей в сновидениях²⁰⁸.

Цзунми в «Предисловии к всеобщему объяснению происхождения школы Чань» следующим образом оценивает сотериологическое значение этой теории: «Будда видел, что шесть сфер живых существ в трех мирах – все являются признаками самой истинной природы. Они возникли из-за заблуждений живых существ относительно основы своей собственной истинной природы и не имеют никакой основы в самих себе, поэтому их природа может быть названа зависимой. По этой причине те, чьи способности малы, не могут пробудиться. Вот почему Будда проповедовал дхарму в соответствии с теми признаками, которые они видят, с целью переправить их [на другой берег]

(т. е. в нирвану. — *Асм.*) постепенно. Поэтому это зовется проповедью о признаках. Так как Высшая Истина в этом учении не выражена прямо, оно зовется имеющим скрытое значение»²⁰⁹.

С точки зрения Цзунми, теория виджнянавады предназначена для тех, кто в силу «омраченности» и малых способностей привязан к признакам дхарм и не в состоянии достичь пробуждения путем непосредственного созерцания «истинной природы». Им необходимо предварительно подавить привязанность к бытию, а затем созерцать «истинную природу». Именно поэтому в данном направлении буддизма большое внимание уделяется исследованию закономерностей проявления дхарм (что послужило основанием для другого названия направления «дхармалакшана», т. е. школа, исследующая признаки, проявления дхарм) и методам подавления привязанностей к этим проявлениям.

Как разъясняет Цзунми в своем «Предисловии...», «хотя и говорится, что все живые существа изначально обладают природой Будды, эту природу нельзя увидеть, так как она покрыта безначальным неведением, и поэтому они вовлечены в круговорот рождений и смертей. Когда Будды уничтожили ложные мысли, они увидели свою природу во всей ее полноте, освободились от пут рождений и смертей и обрели сверхъестественные силы и независимость ... Поэтому [ученикам] необходимо полагаться на устные наставления Учителя, отстраниться от внешних объектов и созерцать свое сознание и таким образом уничтожить ложные мысли. Когда мысли полностью уничтожены, тут же достигается просветление... Следует также иметь ясное понимание искусных средств для вхождения в область дхьяны: отделившись от суеты и шума, нужно расположиться в спокойном месте, привести в гармонию тело и дыхание и сесть, скрестив ноги, в молчании, прижимая язык к небу и концентрируя сознание на одном объекте»²¹⁰.

Школы, основанные на теории дхармалакшаны, в раннем чань-буддизме занимали доминирующие позиции. Приверженцами этого учения были Шэньсю (ум. 706), Чжишэнь (609–702), Лаоань (ум. 709) и Сюаньши, ученики пятого патриарха Чань Хунженя (601–671), ставшие впоследствии наставниками и основателями крупных школ чань-буддизма, имевших не только огромное число последователей, но и пользующихся официальным признанием и покровительством.

Из них наибольшей известностью пользовался, по-видимому, глава Северной школы Чань, оппонент шестого патриарха Чань Хуэйцзэна, Шэньсю. Он изложил свое понимание чаньской практики в следующих строках:

*Тело есть Древо Просветления-Бодхи,
А сознание подобно светлому зеркалу на подставке.
Мы должны прилежно трудиться, вытирая его,
Чтобы на нем не было пыли и грязи!*²¹¹

Поясняя данную метафору, Цзунми писал, что «природа просветления изначально находится во всех живых существах так же, как зеркало обладает природой блеска. Но, поскольку сознание покрыто загрязнениями (так же, как зеркало покрыто пылью), нужно уничтожить ложные мысли, и когда ложные мысли будут полностью уничтожены, изначальная природа будет сиять во всем совершенстве, подобно тому, как очищенное от пыли блестящее зеркало отражает все предметы»²¹². Очищение сознания от морально-психических загрязнений, согласно учению этой школы, должно сопровождаться, по мере очищения индивида и раскрытия у него интуиции, созерцанием «изначальной природы» в соответствии с писаниями, излагающими учение об абсолютной реальности²¹³.

Приверженцы школы Чжишэня, базируясь на учении дхармалакшаны, также считали необходимым освобождение от привязанности к феноменальному бытию, причем в этом процессе большое значение придавалось практике нравственности (шила), сосредоточения (самадхи) и интуиции (праджня). Посредством практики нравственности адепты этой школы стремились достичь состояния «отсутствия памяти» (кит. у-и), т. е. добиться отсутствия привязанности к своему прошлому, достичь того, чтобы психологические установки, сформулированные предыдущим опытом, были отброшены, посредством сосредоточения достичь «отсутствия мысли» (кит. у-нянь) и освободиться от дискурсивного мышления и базирующихся на нем тревог относительно своего будущего, а посредством практики интуиции добиться того, чтобы «не забывать [соответствовать]» (кит. мо-ван), т. е. в каждый момент времени реагировать на ситуацию в соответствии с интуитивным знанием, лишенным заблуждений и ошибок²¹⁴.

Школа, основанная Лаоанем, также стояла на позициях дхармалакшаны и считала необходимым «угашение сознания» (кит. у-синь),

т. е. подавление всех эмпирических проявлений алаявиджняны для достижения «просветления»²¹⁵. Эта школа в целом придерживалась изложенной выше практики нравственности, сосредоточения и интуиции. Отличительной ее особенностью было то, что из требования «угашения сознания» делались весьма радикальные в практическом плане выводы. Поскольку всякое различительное знание рассматривается как заблуждение, в этой школе запрещалось выполнение обрядов, исповедей, чтение сутр, рисование икон и переписывание священных текстов. Подобного рода занятия рассматривались как ошибочные мыслительные построения, лишь мешающие постижению истины в ее целостности. Последовательное развитие принципа «неразличения» в этическом плане привело в этой школе к требованию для монахов не искать благ и не избегать лишений, равно относясь ко всему, что бы ни случилось с ними в жизни: «...Где бы монах ни находился, он должен думать не об одежде и еде и предоставить людям самим решать, что им подавать ему, по их усмотрению: сделают они подношения, будет у монахов теплая одежда и вдоволь пищи, и ладно; не сделают подношения, монахи должны быть готовы терпеть голод и холод, не напрашиваться на религиозное подаяние и не просить пищу. Если в монастырь приходят гости, монахи никогда не должны ни встречать их, ни провожать, все равно, благородные ли люди гости или простолюдины. Какие бы восхваления и подношения или порицания и обиды ни доставались им, они должны принимать их спокойно»²¹⁶.

Позиция сторонников дхармалакшаны в области как теории, так и практики подвергалась внутри школы Чань критике за свою внутреннюю противоречивость. Основным объектом критики было противопоставление этой школой истинной реальности в виде алаявиджняны ее феноменальным проявлениям. Критики указывали на то, что подобная позиция порождает двойственность, в то время как задачей этой теории является ее преодоление. Положение дхармалакшаны о том, что алаявиджняна истинно существует, в противоположность ее проявлениям, не имеющим истинной реальности, аналогично, с точки зрения Цзунми, утверждению, что сновидения отличны от спящего сознания. В этом случае мы не можем отождествлять сон со сновидениями и должны признать их независимое существование. Если бы это было так, то тогда было бы возможно, с одной стороны, существ-

зование сновидения отдельно от спящего сознания, т. е. в пробужденном состоянии, а с другой – сон мог бы предстать перед нами в какой-либо форме помимо сновидений²¹⁷. Отметим, интерпретация алая-виджняны в Чань отличается от ее понимания в классическом индийском буддизме, где она рассматривается как сансарное образование.

Философское учение мадхьямики (или шуньявады), являвшееся в индийском буддизме махаяны альтернативным виджнянаваде, не имело в Чань сколько-нибудь значительного числа последователей. Историческим оппонентом учения дхармалакшаны чань-буддизма явились школы, базирующиеся на теории «единого сознания» (кит. и-цинъ), представляющей собой зрелый этап развития махаянской мысли в Китае, в которой предпринята попытка синтеза учений виджнянавады и мадхьямики с теорией татхагатагарбхи. Доктринальным основанием этой школы стали такие сутры, входящие в группу так называемых «Татхагатагарбха сутр». Как мы говорили выше, в отношении того, принадлежат эти сутры ко второму или третьему «повороту колеса Учения» в Индии (и позднее в Тибете), имелись разные мнения. Хотя и мадхьямики, и виджнянавадины ссылались на них как на свои доктринальные источники, по существу эти сутры находились на периферии учения указанных школ и имели свою собственную специфику. Эта специфика была раскрыта чань-буддизмом и нашла свое выражение в теории «единого сознания». Теория «единого сознания» свое наиболее четкое оформление получила в «Махаянашраддхотпада-шастре» – одном из основных источников чаньской теории и практики. Согласно этой концепции, «единое сознание» содержит всю совокупность дхарм, т. е. как дхармы, подверженные бытию, так и дхармы, не подверженные бытию. Оно рассматривается в двух аспектах – нирваническом и сансарическом, которые являются недвойственными друг другу, причем каждый из этих аспектов парадоксальным образом содержит все дхармы, как «омраченные», так и «просветленные»: «Дхарма единого сознания имеет два аспекта: первый – это сознание истинной таковости (бхутататхагы), второй – это обусловленное сознание. Каждый из этих двух аспектов содержит в себе все многообразие дхарм. Как это понимать? [Это так,] потому что эти два аспекта неотделимы друг от друга»²¹⁸.

Считалось, что сознание «истинной таковости» едино само в себе, однако в плане проповеди может проявляться двойко – как истин-

ная «пустота» (санскр. «шунья») и как истинная «не-пустота». Татхата является пустотой, поскольку она «изначально никогда не была связана с загрязненными дхармами, свободна от признаков различий всех дхарм и не имеет ничего общего с ложными мыслями, рожденными омраченным сознанием»²¹⁹. В то же время утверждалось, что «сама истинная природа татхаты не имеет признаков; это не есть нечто, обладающее признаками, и не есть нечто, не имеющее признаков...»²²⁰ Необходимость рассмотрения истинного сознания с точки зрения его пустотности (санскр. «шунья») обусловлена «омраченностью» живых существ: «... Поскольку сознание живых существ омрачено неведением, возникает дискурсивное мышление, и они отходят от [истинной таковости], поэтому и говорится: «пустота»; но если они освободятся от омраченного сознания, то в действительности не будет ничего, о чем можно говорить "пустота"»²²¹.

В аспекте шуньи все дхармы являются не более чем призрачными иллюзиями, а все феноменальное бытие рассматривается как изначально успокоенное и пустотное. Отсюда делается вывод, что нет ничего, от чего нужно было бы освобождаться или что нужно было бы приобретать, и нет никакой особой практики, которую нужно было бы практиковать для достижения просветления. Нужно только в каждый момент созерцать пустотность всех дхарм, и тогда в случае спонтанного возникновения мысли, различающей субъект и объект, она в то же мгновение будет осознаваться как пустотная, и таким образом индивид не будет терять целостного восприятия бытия, лишённого множественности, и избежит появления иллюзии индивидуального «Я». Как писал Цзунми в «Предисловии...», «когда будет понято, что все признаки пустотны, несомненно, никаких мыслей не останется в сознании. С появлением мысли человек в тот же миг осознает это, и вместе с этим осознанием мысль превращается в ничто... Хотя возможно множество путей практики, отсутствие мысли – основной путь. Только когда человек придет к осознанию отсутствия мысли, естественным образом придет к успокоению страсть и ненависть, естественным образом станут сияющими сострадание и мудрость, дурные кармические последствия сами собой отсекутся и деяния, накапливающие заслуги, естественным образом станут успешны. Если до конца понять, что все признаки лишены признаков, то естественным образом будет осуществляться практика без практики»²²². «Практика

без практики», реализующая спонтанное «просветление» и основанная на отношении и к «омрачению», и к «просветлению» как изначально пустотным, противопоставлялась приверженцами этой теории практике в традиции дхармалакшаны, где требуется очищение от «загрязнений» и созерцание «истинной природы». Хуэйцзэн, полемизируя с Шэньсю, писал в ответ на цитированное выше стихотворение:

*Просветление-бодхи изначально не имеет древа,
А светлое зеркало не имеет подставки.
Коли природа Будды всегда совершенно чиста,
То где на ней может быть пыль?*²²³.

Поскольку сущность дхарм, как считалось, пустотна и изначально просветлена, то истинное сознание, в своем позитивном аспекте, является вечным и самодостаточным, не зависящим ни от каких внешних причин и объектов. Оно содержит в себе все дхармы, подверженные и не подверженные бытию, благие и неблагие. Данный аспект сознания и называется «не-пустотой». Это однако не нужно понимать в том смысле, что в этом аспекте есть какие-то признаки, которые можно было бы выделить. С точки зрения этого аспекта, все проявления человека, любые его дела, слова, мысли, как добрые, так и злые, есть проявления «природы Будды» в самом человеке, помимо которого невозможно найти других Будд. Это теоретическое положение определяет подход к созерцательной практике. Как разъяснял Цзунми в «Предисловии...», «когда есть понимание того, что эта истинная реальность является самовозникшей, в сознании не появится мысль о длительности в практике просветления. Просветление и есть само сознание, никто не может использовать сознание для того, чтобы культивировать сознание. Зло – это также само сознание. Никто не может отсечь сознание посредством самого сознания. Не-отсекание и не-культивация, свободное следование своей природе, может быть названо освобождением. Природа [сознания] подобна пустоте; ничто не может быть добавлено к ней и ничто не может быть изъято, какова же необходимость в ее восполнении? Что нужно делать, так это только остановить свою карму и питать свои духовные силы в любое время и в любом месте, где бы ни находился, крепя чрево святости и де-

монстрируя чудо спонтанности. Это и есть истинное пробуждение, истинная практика и истинная реализация»²²⁴.

Подход к чаньской практике с позиции этого аспекта сознания Хуэйинэн во втором своем стихотворении сформулировал следующим образом:

*Само сознание есть древо бодхи,
А тело есть светлое зеркало с подставкой.
Светлое зеркало изначально чисто,
Где же на нем будут грязь и пыль?»²²⁵*

Данные аспекты, подходы к практике, несмотря на различие, даже противоположность вербальных формулировок, не рассматриваются как альтернативные. С точки зрения Чань, они имеют одну цель – «достижение единства всех признаков и возвращение к природе Будды»²²⁶, а потому не считаются противоречащими друг другу. Такая непротиворечивость базируется на том, что оба аспекта («пустота» и «не-пустота»), лежащие в основе этих представлений, в истинном сознании совпадают.

Согласно теории «единого сознания», индивидуальное «Я» обусловлено так же, как и в рассмотренных выше школах, наличием неведения. Неведение рассматривается как базальная клеша, существующая извечно, с «безначального времени», и порождающая все другие клеши: страсть, гнев, гордость, зависть и т. д.; она служит препятствием к «просветлению», «затемняя» изначально присутствующую в сознании каждого человека интуитивную мудрость. «Что касается неведения, то оно является препятствием к мудрости, так как может помешать ее естественному функционированию в этом мире», – отмечается в «Шраддхотпада-шастре»²²⁷. При этом указывается, что неведение может «порождать все омраченные дхармы и что все омраченные дхармы являются признаком неведения»²²⁸. Именно под воздействием неведения происходит разделение мира на объект и субъект, и создается иллюзия наличия индивидуального «Я». В «Шраддхотпада-шастре» этот процесс описывается следующим образом: «Иза того, что есть неведение, возникают три вида признаков, которые соответствуют этому не-просветлению и неотделимы от него. Первый признак – это кармическая активность неведения. Возбуждение соз-

нения из-за неведения называется кармической активностью (т. е. деятельностью, создающей плоды кармы. — *Авт.*). Если [сознание] просветлено, то оно не возбуждается, если омрачено, то появляется страдание, ибо результат (т. е. возбуждение сознания. — *Авт.*) не может быть независимым от причины. Второй признак — это наличие субъекта восприятия. Когда сознание возбуждается, то появляется и воспринимающий субъект. Если же нет возбуждения, то нет субъекта восприятия. Третий признак — это мир объектов. Поскольку есть воспринимающий субъект, то возникает ложное проявление мира объектов. Если же освободиться от субъекта восприятия, то не будет и мира объектов»²²⁹.

Интерпретируя эти положения в «Шастре об изначальной природе человека», которая фактически является комментарием к «Шраддхотпада-шастре», Цзунми отмечал, что из-за «омраченности» неведением в сознании человека возникают ложные идеи и кармическая активность сознания. Далее, поскольку человек не понимает, что с самого начала эти идеи нереальны (иллюзорны), они трансформируются в субъект и объект, т. е. в того, кто воспринимает, и в то, что является объектом восприятия. Человек не может понять, что эти объекты являются не более чем порождением его омраченного сознания, трансформацией ложных идей, и верит, что они реально существуют. Это называется ошибочной верой в реальность существования внешних объектов, из-за которых человек различает «Я» и «не-Я»²³⁰. Таким образом, функционирование неведения порождает все другие клеши²³¹ и формирует «омраченный» аспект сознания, мешающий постижению «высшей истины». Так, в «Шраддхотпада-шастре» указывается: «Что касается термина «омраченное сознание», то оно называется «препятствием, обусловленным клешами», потому что может стать преградой фундаментальной мудрости татхаты»²³².

Однако в учении «единого сознания» нет однозначного противопоставления «неведения» «просветлению», «омраченного» аспекта «просветленному»: «Неведение неотделимо от просветления, и потому его нельзя разрушить, но в то же время оно не может быть не разрушено»²³³. Поскольку «неведение» и «просветление» нераздельны, алаявиджняна объединяет в себе оба аспекта, и «просветленный», и «омраченный»: «Алая-виджняна есть то, в чем непротиворечиво объединены «нерожденное и неуничтожимое» (т. е. просветленный ас-

пект. – *Азм.*) и «рождение и уничтожение» (т. е. омраченный аспект. – *Азм.*), которые [одновременно] и не едины, и не разделены друг с другом»²³⁴.

В силу недвойственности неведения и просветления, единства в алая-виджняне омраченного и просветленного аспектов, просветления невозможно достичь путем простого подавления неведения, подобно тому как это рассматривается в теории дхармалакшаны. Прекратить омрачающее действие неведения и достичь просветления можно, как полагают приверженцы теории «единого сознания», только через понимание этой недвойственности. Один из наиболее ярких представителей этой теории Хуэйцэн, чья сутра стала основополагающим собственнo чаньским текстом в этом направлении чань-буддизма, критиковал как тех, кто стремится подавить омрачение, так и тех, кто созерцает просветленный аспект. В самой установке на искоренение загрязнений заложено отношение к ним как к тому, что действительно существует, и потому адепт, сам того не желая, привязывается к загрязнениям, укореняет их в сознании. С другой стороны, созерцание просветленного аспекта как чего-то неподвижного, застывшего, лишённого присущей ему спонтанной активности носит искусственный характер и лишь создает привязанность к просветлению, мешающую освобождению: «Заблуждающиеся люди привязываются к внешнему и когда начинают [заниматься] практикой психической концентрации «экавьюха-самадхи», то принимают за прямоту сознания неподвижное сидение (т. е. сидячую медитацию. – *Азм.*) и искоренение из сознания ложных взглядов, полагая, что это и есть сосредоточенность «экавьюха-самадхи». Занятия такой практикой уподобляют [человека] бесчувственным [вещам] и создают препятствия к Пути-Дао. Но Дао должно течь беспрепятственно, как можно ему препятствовать? Если сознание задерживается на вещах, то значит, оно связывает само себя... А есть еще люди, которые учат сидеть и созерцать сидение, созерцать чистоту, не двигаясь и не активируя [сознание]. Занимаясь такой практикой, заблуждающиеся люди не только не обретают просветления, но еще больше укрепляются в своих заблуждениях, и таких людей тысячи. Обучающие такому пути с самого начала вводят в великое заблуждение»²³⁵.

Отношение сторонников теории «единого сознания» к практике угашения обиденного сознания и созерцания «истинной природы» в

процессе неподвижного сосредоточения (кит. цзо-чань) хорошо иллюстрирует характерный эпизод обращения чаньского наставника Мацзу, бывшего ранее приверженцем теории дхармалакшаны, в учение «единого сознания»: «Мацзу остановился в монастыре Цюаньфа в Наньюе, где у него была хижина для жизни в уединении и занятии медитацией. Он даже не смотрел на тех, кто заходил к нему. Однажды Хуайжан пришел, чтобы увидеться с ним, но Мацзу не обратил внимания на гостя. Увидев необычное выражение лица Мацзу, Хуайжан вспомнил предсказание шестого патриарха и попытался обратиться к Мацзу. Хуайжан взял кирпич у двери хижины и стал его тереть, но Мацзу снова не обратил никакого внимания. Прошло много времени, пока Мацзу не спросил: «Что вы делаете?» Хуайжан ответил: «Я шлифую кирпич, чтобы сделать зеркало». Мацзу спросил: «Как можно сделать зеркало, шлифуя кирпич?» Наставник сказал: «Если нельзя сделать зеркало, шлифуя кирпич, как можно стать Буддой, сидя в медитации?» Тогда Мацзу поднялся со своего сиденья и спросил наставника: «Что же тогда нужно делать?» Наставник сказал: «Если повозка, которую тянет вол, не движется, кого нужно погонять – вола или повозку?» Затем спросил: «Ты хочешь сидеть в сосредоточении или стать сидячим Буддой? Если ты хочешь сидеть в сосредоточении, то сосредоточение – это ни сидение, ни лежание. Если ты хочешь стать сидячим Буддой, то Будда не есть неподвижность, более того, [его противоположность], и это движение не будет ни принятием, ни отбрасыванием. Если ты сидишь, [чтобы стать] Буддой, то ты просто убиваешь его. Если ты держишься за сидение, то ты никогда не реализуешь дхарму». Услышав эти слова, Мацзу достиг просветления»²³⁶.

Поскольку, с точки зрения экаяны, просветленное сознание включает в себя и омраченный аспект, и просветленный, для достижения просветления нет необходимости, как уже говорилось, в какой-то особой практике. Более того какая-либо практика, как опытный, имманентный процесс, отдельный от трансцендентного просветления, становится с этой точки зрения невозможной, так как в этом случае нарушалась бы недвойственность трансцендентного и имманентного. Поэтому в традиции экаяны практика и просветление рассматриваются как тождественные. Разъясняя соотношение практики и «просветления», Хуэйэн говорил: «Благодумные друзья! В этих вратах моего

учения основной являются сосредоточенность и мудрость. Ни в коем случае нельзя ложно утверждать, что мудрость и сосредоточенность различаются. Сосредоточенность и мудрость являются одним целым и не разделяются надвое. Сосредоточенность есть субстанция мудрости, мудрость есть функция сосредоточенности. Как только появляется мудрость, в ней присутствует сосредоточенность; как только появляется сосредоточенность, в ней присутствует мудрость»²³⁷.

Несмотря на значительные различия в теории и практике школ Чань, опирающихся на теорию дхармалакшаны и школ, базирующихся на учении «единого сознания», эти взгляды не рассматривались как взаимоисключающие. В Южной школе Чань Хуэйцэна и в позднейших школах, основанных его учениками, путь дхармалакшаны рассматривается как неполный, хотя и пригодный, и даже необходимый для людей с малыми способностями. При этом однако считалось, что те, кто придерживается взглядов дхармалакшаны о необходимости длительной практики, не могут достичь окончательного «просветления» и так или иначе должны будут закончить совершенствование, практикуя в соответствии с учением о «едином сознании»²³⁸. Как видно из вышесказанного, при реализации «истинной природы» «иллюзорная» не подавляется. Просветленность сознания как раз и состоит в том, что обычное сознание приобретает как бы дополнительное «измерение», в котором все оппозиции обычного сознания парадоксальным образом «снимаются», воспринимаются как недвойственные.

Такой подход к проблеме субъектно-объектных отношений в чань-буддизме имел большое значение для практической деятельности адептов Чань "в миру", накладывая заметный отпечаток на их стиль мышления и поведения, и являлся одним из основных конституирующих факторов формирования чаньского типа личности, в значительной степени обуславливая его специфику.

Нетрудно заметить, что этот подход чань-буддизма радикально отличается от взглядов западной психологии, где проблема субъектно-объектных отношений также является предметом постоянных дискуссий. Однозначное решение этой проблемы в западной психологии затрудняется тем, что границы субъекта представляются очень подвижными. В зависимости от своих индивидуально-психологических особенностей разные люди не только переживают (воспринимают)

как субъект разные феномены, но и обладают разными тенденциями изменения границ субъекта. В терминах психологии личности эти тенденции описываются как тенденции к экстраверсии и интроверсии, в терминах генетической психологии как соотношение ассимиляции и диссимиляции, в терминах психоанализа как тенденции к подчиненности или независимости, тенденции любви или агрессии и т.п. Однако, независимо от различий в терминологии, динамика личности, описываемая психологами этих школ, неизменно остается в рамках субъектно-объектных отношений. Целью же буддийского психотренинга является выход за их пределы.

Подводя итоги, можно сказать, что доктринальной основой чаньской персонологии является, как и в тибетском буддизме, учение об «отсутствии Я» (санскр. анатма). Так же, как и в тибетском, различные его интерпретации выстраиваются в чаньской доксографической традиции в иерархическую систему, где учения расположены по степени отражения в них истины. Характерным примером такой системы является классификация учений, данная Цзунми в его работе «Шастра об изначальной природе человека». В ней он рассматривает собственно китайские учения – конфуцианство и даосизм, популярные формы буддизма, связанные только с верой в карму и новые рождения, учения хинаяны, виджнянавады и мадхьямики, завершая свой обзор изложением философско-религиозного учения школы Хуаянь (патриархом которой сам являлся, как и школы Чань) и обоснованием положения, что именно учение этой школы является вершиной буддийской мысли. Учение хуаянь, по мысли Цзунми, включает в себя позитивное содержание всех других школ, каждая из которых тем не менее верна на определенном уровне рассмотрения. Этот инклюзивистский подход мы можем найти и в более ранних собственно чаньских работах. Уже у Хуэйцзэна, как мы видели, в подобном соотношении находятся учения Хинаяны и Махаяны, Северной и Южной школ Чань.

Однако, в отличие от традиции Гелук, где на вершине классификации находилось учение прасангики в гелукпинской интерпретации, в Чань конечной философской доктриной считалась концепция единого сознания. Эта концепция, синтезировавшая учения виджнянавады и шуньявады, опиралась на учение татхагатагарбхи. История развития персонологических воззрений чань-буддизма, как она пред-

ставления в систематике Цзунми, имеет большое сходство с пониманием историко-философского процесса в нингма, где мы встречаем концепцию «великой мадхьямаки». Согласно этого взгляда, мадхьямака, беря начало от Нагарджуны, включает в себя не только мадхьямаку рантон и шентон, но и виджнянаваду, являя собой синтез и итог развития всего махаянского учения на базе концепции татхагатагарбхи.

В Чань разработка ряда философских проблем: онтологических, метафизических, эпистемологических и персонологических, осуществлялась в рамках китайской культурной традиции, генетически связанной с индийским буддизмом махаяны. Предложенное чаньскими мыслителями решение этих проблем позволило обосновать возможность «чаньской личности» и создать широкий арсенал практических методов формирования базисного для чаньской субкультуры типа личности, методов социализации человека внутри чаньской традиции.

Хотя школа Чань по своим подходам к процессу социализации личности радикально противоположна Гелук, однако не всему тибетскому буддизму. Так, еще Сакья-пандита в полемике с Кагью обвинял ее в том, что она представляет собой, как и дзогчен, тибетский вариант Чань. Поздние нингмапинские авторы также считали, что хотя победа в диспуте осталась за Камалашилой, но его учение не является истинным в абсолютном смысле.

3.2. Язык как средство социализации в чань-буддизме

Язык является важнейшим средством социализации личности в культуре, а потому в чань-буддизме, придававшем огромное значение целенаправленному формированию личности, проблеме языка уделялось особенно большое внимание. Кроме того, дополнительную остроту этой проблеме в школе Чань (по сравнению с индийским буддизмом) придавало то, что в конфуцианстве и даосизме – двух основных направлениях китайской традиционной мысли, доминировавших ко времени появления чань-буддизма – роль языка в процессе социализации активно дискутировалась, причем мнения обоих учений по этому вопросу были существенно различны.

Даосизм, отстаивая примат естественного начала перед культурным, развивая положение о том, что «истинное бытие», заключающееся в следовании Дао (понимаемом, естественно, в даосском смысле), не может быть выражено в словах: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть истинное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть истинное имя»²³⁹. «Знающий не говорит, говорящий не знает»²⁴⁰. Конфуцианство важнейшую роль в процессе социокультурного развития человека отводило овладению письменными текстами, в значительной степени понимая под непрерывностью культурной традиции преемственность в передаче и интерпретации письменных памятников и сближая во многом понятие культуры с ее словесно зафиксированными текстами. Естественно, что в обстановке полемики этих школ чань-буддизм должен был определить свое отношение к языку как социокультурному феномену, тем более что решение этого вопроса в большей степени определяло и место самого чаньского учения в китайской культуре.

Различные аспекты проблемы языка в чань-буддизме рассматривались в ряде работ отечественных и зарубежных авторов²⁴¹, однако роль языка как средства формирования базисного типа личности не получила в них достаточного освещения. В данном разделе исследуется концепция языка в школе Чань и анализируется его функционирование как средства социализации в процессе формирования «чаньской личности», осуществляющегося в традиции чань-буддизма в ходе решения адептами Чань их сотерологической задачи достижения просветления.

Чаньская школа «единого сознания» развивала положение о том, что истинная реальность лишена признаков, относительно которых можно было бы делать какие-либо высказывания, настаивая на условном характере вербальных построений. С точки зрения этой школы, просветленный аспект сознания не может быть понят и выражен в силу своего трансцендентного характера, а омраченный, имманентный аспект – в силу того, что он не имеет независимого существования и принципиально тождественен просветленному: «Все вербальные объяснения условны и неистинны, ибо они лишь следуют за ложными мыслями и не могут [отражать реальность]. Слово «истинная таковость» тоже не имеет признаков. Оно является, так сказать, пределом словесных объяснений, словом, которое кладет конец всем словам. Однако сама сущность «истинной таковости» не может быть приведена к концу, ибо все дхармы в полной мере истинно-реальны [в своем абсолютном аспекте]; нет также ничего, что можно установить [как реально существующее], ибо все вещи и явления тождественны татхате. Таким образом, нужно понять, что никакую вещь невозможно объяснить с помощью слов или постичь с помощью мыслей, отсюда и название татхата»²⁴².

Подходы чань-буддизма к проблеме языка, строившиеся на основе общемахаянских воззрений, получили в этой школе махаяны дальнейшее развитие, причем основной акцент в Чань делался на разработке тех аспектов, которые были важны для нужд чаньской практики. Попытки описать абсолютное через относительное, познать абсолют посредством логического анализа считались в Чань не только бесполезными, но и вредными, так как будучи названным абсолютное как бы подменяется его относительным обозначением, и дальнейшие рассуждения о его природе могут породить лишь иллюзию понимания. Поэтому бесплодные рассуждения о таких понятиях, как «нирвана», «Будда» и проч., могли стать, по мнению чань-буддистов, серьезной преградой на пути к освобождению, затруднить непосредственное интуитивное понимание истинной реальности и лишь утвердить адепта в иллюзии существования индивидуального «Я», тем самым препятствуя «освобождению». Рассуждения об абсолютном сравнивались чань-буддистами с попытками «выловить отражение луны в воде» и резко ими порицались. Так, например, Линьцзи называл такие понятия, как Будда, нирвана и т. п., фигурирующие в контексте по-

добных рассуждений, «невольничьими оковами», «столбом для привязи ослов»²⁴³.

Отрицательное отношение к речемыслительным конструкциям как к образованиям, поддерживающим поток обыденного сознания и тем самым препятствующим достижению просветления, особенно проявилось в тех направлениях Чань, которые восходят к VI патриарху Чань Хуэйцзэну, поскольку именно в них делался наибольший акцент не на очищение морально-психических загрязнений, а на внезапное постижение недвойственности бытия, в котором снимаются субъектно-объектные оппозиции, в то время как речемыслительные конструкции не только являются «аппаратом» проявления двойственности, но и сами содержат ее. В «Сутре помоста» Хуэйцзэн, развивая теорию относительно причины функционирования сансары, отводил в ней значительное место речи²⁴⁴. Рассматривая вопрос о причине бытия, Хуэйцзэн говорил: «Если она (т. е. ваша собственная природа. – *Авт.*) содержит в себе дурную активность, значит, вы являетесь живыми существами. Если она содержит благую активность, значит, вы являетесь Буддами. Откуда же берется активность? Она происходит из противопоставлений в вашей собственной природе»²⁴⁵. Конкретизируя далее характер противопоставлений, Хуэйцзэн классифицирует их на три группы, выделяя наряду с противопоставлениями, содержащимися «во внешней сфере [между] неживыми объектами» и в «собственной природе» человека, противопоставления в «языке и признаках вещей», объединенных в одну группу, по-видимому, на основе их генетической общности. В эту группу Хуэйцзэн включает 12 видов противопоставлений: «В языке и внешних признаках вещей имеется 12 противопоставлений: деяние и недеяние, формы – бесформенность, наличие признаков и отсутствие признаков, наличие потока [бытия] и отсутствие потока [бытия], форма и пустота, движение и покой, чистота и загрязненность, профанический и священный, монах и мирянин, старый и молодой, большое и малое, длинное и короткое, высокое и низкое»²⁴⁶.

Согласно этой концепции, двойственность, присущая речемыслительным структурам, является существенным препятствием для достижения просветления и конечное освобождение индивида связывается в чаньской традиции с освобождением от них сознания адепта. Это освобождение мыслилось чань-буддистами в соответствии с ма-

хаянской концепцией тождества сансары и нирваны. В соответствии с ней сансара (или, другими словами, пять скандх) и нирвана (истинное бытие) не являются двумя отдельными «сущностями», но полностью тождественны друг другу. Как писал Нагарджуна в «Маламадхьямика-карик»: «Где предел сансары, там предел нирваны, между ними нет ни малейшей грани различия»²⁴⁷. В силу этого достижение просветления обеспечивается не через подавление пяти скандх индивида, а путем реализации понимания недвойственности сансары и нирваны.

Сказанное выше в отношении пяти скандх относится, разумеется, и к скандхе различения (санскр. самджня), в которую входят речемыслительные структуры. От ученика требовалось не опустошать свое сознание, не гасить речемыслительные структуры, но достигнуть просветления, находясь внутри самой сансары. Ученик должен был достичь того, чтобы «не опираться на знаки», находясь среди знаков.

Раскрывая отношение чань-буддизма к знаковым структурам, Хуэйцзэн говорил: «Благородные друзья! В моих вратах дхармы с самых древних времен и по сию пору, все основано на «не-мышлении» как главном принципе дхармы, на «отсутствии признаков» как субстанции, на «не-пребывании» («отсутствии опоры») как основе. Что такое «отсутствие признаков»? «Отсутствие признаков» – это находясь среди признаков, отрешаться от признаков. «Не-мышление» – это погружаясь в мышление, не мыслить. «Не-пребывание» («отсутствие опоры») – это изначальная природа человека»²⁴⁸.

Таким образом, основным препятствием для достижения просветления становится не само наличие знаковых структур, а отношение к ним адепта. Эти структуры оцениваются негативно, если индивид полагает, что они отражают истинную реальность и опирается на них в своей деятельности. В таком случае их наличие является омрачающим фактором, затрудняющим понимание истинной реальности: «Поскольку заблуждающиеся люди мыслят, опираясь на [внешние] обстоятельства, [такое] мышление рождает ложные взгляды, всевозможные страсти с их порочной активностью и всякие глупые мысли – все это рождается из него. Поэтому-то в этих вратах Дхармы «не-мышление» установлено как основной принцип»²⁴⁹.

Говоря о необходимости искоренения мыслей, опирающихся на условное, на «внешние обстоятельства», Хуэйцзэн утверждал, что реализация «не-мышления», «отсутствия опоры» осуществляется не че-

рез подавление мыслей, но в результате просветления, по достижении которого те же самые мысли, которые являлись омрачающим фактором для «обычного», мирского человека, рассматриваются уже как результат функционирования просветленного сознания; причем наличие речемыслительных конструкций в этом случае не является помехой для реализации «не-мышления». «Люди этого мира! Отрешитесь от взглядов, не порожайте мыслей!» – призывает Хуэйцзэн и продолжает: «Однако если не будет наличия мыслей, то «не-мысль» тоже не будет установлена. «Не» означает «нет» чего? «Мысль» означает «мысль» о чем? «Нет» означает отрешиться от двойственности признаков всех страстей. «Мысль» означает мыслить изначальную природу татхаты (т. е. истинной реальности. – *Авт.*). Татхата есть субстанция мысли; мысль есть функция татхаты. Если вы мыслите на уровне собственной [истинной] природы (т. е. на уровне истинной реальности. – *Авт.*), то, хотя вы видите, понимаете и знаете, вы не загрязняетесь [внешними] обстоятельствами и всегда совершенно свободны». В «Вималакирти-сутре» сказано: «Вовне можете хорошо различать все признаки дхарм, а внутри не отходите от первопринципа»²⁵⁰. Реализация «не-мышления», отсутствия «опоры на знание» достигается, по мнению Хуэйцзэна, лишь в состоянии «просветления», причем не через уничтожение вербально-логических структур, а путем радикального изменения психологической установки по отношению к ним. Когда индивид достиг «просветления», те же самые структуры, которые воспринимались ранее как проявление деятельности неведения (авидья), воспринимаются уже как манифестация «истинной реальности» (татхаты).

Стремление избавиться от «знаковых структур» как таковых не только не поощрялось, но и решительно осуждалось чань-буддизмом. Полемизируя с приверженцами подобной позиции, Хуэйцзэн говорил: «Если говорить «не пользуйтесь письменными знаками», то люди, [поняв это буквально], не будут говорить, так как речь – это те же письменные знаки. Но если вы говорите о пустоте с уровня собственной природы, то это и будут истинные слова. Если же ваша изначальная природа не пустотна, омрачена неведением и иллюзиями, то тогда вы должны отбросить эти слова (т. е. тогда это будут неистинные слова. – *Авт.*)»²⁵¹.

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

Представление о том, что текст, порожденный (просветленным) сознанием, тождественен этому сознанию, восходит еще к текстам Праджняпарамиты – как принято считать, наиболее ранним махаянским текстам. В своем комментарии к праджняпарамитским сутрам «Праджняпарамита-пиндарха» Дигнага так разъясняет значение этого термина: «Праджняпарамита – это монизм, это то знание [в котором субъект и объект совпадают] и также Будда [персонифицированный в его космическом теле]. Слово «праджняпарамита» означает, кроме того, текст [праджняпарамитских сутр] и путь просветления, [которому они учат], поскольку цель [текста и пути] породить это [монистическое сознание и состояние Будды в его Нирване]»²⁵².

Такое представление последовательно проводится и в чаньских текстах: достичь просветления – значит сделаться «недвойственным» сакральному тексту: «... Если практиковать в своем сознании эту практику (т. е. практику Чань, изложенную в «Алмазной сутре». – *Авт.*), то в своей изначальной [природе] вы не будете ничем отличаться от Праджняпарамита-сутры», – наставлял своих учеников Хуэйцзэн²⁵³.

При оценке высказываний чань-буддистов о природе и функциях «слова» необходимо помнить о том, что они всегда выделяют два принципиально различных типа слова. Если не учитывать это различие, то трудно понять противоречие между требованием, с одной сто-

роны, «не опираясь на слова и писания, созерцая [истинную] природу, становится Буддой» (это высказывание, как известно, приписывается традицией первому патриарху Чань Бодхидхарме и рассматривается как важнейший постулат школы), и кодифицированным в вероучении требованием изучать буддийские тексты – с другой (один из обетов, даваемых чань-буддистами, звучит так: «Клянусь постичь все буддийские учения, сколь бы бесчисленны они ни были») ²⁵⁴. Может создаться впечатление, что это «противоречие» не замечается чань-буддистами. Так, например, в «Сутре Помоста» содержится значительное число эпизодов внезапного просветления адептов Чань, в том числе четыре эпизода просветления самого Хуэйцзэна ²⁵⁵. Причем все без исключения они были вызваны либо чтением текста (преимущественно «Алмазной сутры»), либо устной проповедью: «Услышав чтение сутры (Алмазной сутры. – *Авт.*), мое сознание сразу же озарилось светом, внезапно пробудившись» ²⁵⁶. «Дождавшись ночи, пятый патриарх позвал меня в свой зал и стал проповедовать мне «Алмазную сутру». Как только он дошел до того места, где говорится: «Вы не должны быть привязаны (к вещам), но должны выработать сознание, которое нигде не пребывает», я обрел просветление...» ²⁵⁷. Таким образом, с точки зрения Чань созерцание текста не только не противоречит «непосредственной практике», «прямотому созерцанию истинной природы», но и необходимо для их успешного осуществления. Об этом прямо говорит Хуэйцзэн: «Благородные друзья! Тот, кто хочет вступить в глубочайшую дхарма-дхату, вступить в праджня-самадхи, должен непосредственно практиковать Праджняпарамиту. Имея в руках лишь один цзюань Алмазной Праджняпарамита-сутры, вы можете обрести созерцание своей собственной природы и вступить в праджня-самадхи» ²⁵⁸.

Это противоречие между требованием «не опираться на слова и писания» и предписанием изучать буддийские учения снимается тем, что буддийские тексты, с точки зрения последователей Чань, представляют собой «живое слово», неотделенное от «просветленного сознания», свободное от разделения на субъект и объект и привязанности к знакам, а потому не причисляемое к «словам и писаниям». Ситуация знаковой коммуникации возможна только при наличии субъектно-объектных отношений, но поскольку эти отношения в чань-буддизме рассматриваются как иллюзорные, утверждается, что

«...никакая Дхарма (Учение) не излагалась, не указывалась и не общалась»²⁵⁹. Тезис, что буддийские тексты – «вне знаков», неоднократно встречается в «Сутре Помоста» применительно к различным ее разделам, да и все наставления Хуэйньэна в небольшом введении в сутру называются «внезнаковыми предписаниями»²⁶⁰.

Какова же в таком случае функция чаньского текста? Его задача – не передача какой-либо информации, не увеличение относительного знания, но перевод субъекта в процессе интуитивного созерцания им текста «живого слова» из «обычного» состояния сознания в принципиально новое, «просветленное». Отсюда следует, что текст может иметь смысл лишь в ситуации общения Учителя как носителя просветленного сознания (будь это исторический Будда Шакьямуни, «патриархи» прошлого или личный наставник последователя Чань) и ученика, а потому он всегда диалогичен (явно или неявно). Для последователя Чань «живое слово» – это всегда проявление «великого сострадания» (санскр. махакаруна) учителей, «слово», сказанное с единственной целью спасения «живых существ». Вот как пишет об этом Чжунфэн Миньбэнь (1263–1323), наставник школы Линьцзи: «Будды и патриархи глубоко скорбят, видя, что живые существа привязывают себя к сфере рождений-и-смертей и чувственной омраченности, так что в бесчисленном количестве кальп от прошлого до настоящего никто не в состоянии освободить себя сам. Поэтому они произнесли слова среди бессловесности, проявили формы среди бесформенности. Но когда оковы омраченности будут разрушены, как могут тогда какие-либо слова или формы оставаться для обсуждения?»²⁶¹

Поскольку чаньский текст – это диалог, чтобы текст «состоялся» как «живое слово», одного его появления недостаточно: это слово еще должно было быть услышано. Не для всякого слушателя оно является «живым»: поскольку «живое слово» не имеет формальных отличительных признаков, для «профана» оно неотлично от «обычного» текста, «мертвого слова». Только если последователь Чань в процессе интуитивного созерцания текста достигает нового, «просветленного» состояния сознания, этот текст интуитивно постигается как «живое слово» и, так сказать, «оживает». Восприятие индивидом сакрального текста как сообщения обусловлено, с точки зрения Чань, не собственной природой текста, а «омраченностью» самого реципиента. Когда

же индивид достигает «просветления», текст в собственном смысле этого слова (как знаковая структура, фиксирующая некоторые субъектно-объектные или объектно-объектные отношения) перестает для него существовать и тогда, как говорил Хуэйцэн, «... о чем бы ни шла речь, не будет ни того, кто может говорить, ни того, о чем можно говорить; точно также, о чем бы вы ни мыслили, не будет ни того, кто может мыслить, ни того, о чем можно мыслить»²⁶².

Отметим, что для конкретного индивида далеко не каждый сакральный текст был пригоден в качестве «средства» (кит. бье бьянь, санскр. упая) для достижения просветления. Текст должен быть строго индивидуализирован в соответствии с личностными особенностями и способностями индивида, в противном случае, как полагали чаньцы, можно было не только не достигнуть успеха, но и получить результат, прямо противоположный желаемому.

Так, например, Хуэйцэн предостерегал против того, чтобы учение махаяны излагалось людям, не готовым к его интуитивному пониманию: «Если это учение услышит человек малых способностей, в его сознании не зародится вера [в его истинность]. Почему так? Это подобно тому, как если Великий Дракон прольет на землю великий дождь, то [он смое города и селения], словно плавающие листья и траву. Если же он прольет великий дождь и этот дождь попадет в Великий Океан (т. е. учение услышит человек, готовый к его восприятию. — *Авт.*), то в Океане от этого не прибавится и не убавится. Если махаянист услышит чтение «Алмазной сутры», то в его сознании откроется просветление. Поэтому мы знаем, что изначальная природа сама обладает мудростью праджни и сама с помощью праджни просветляет себя, не вводя себя в заблуждение письменными знаками (кит. вэнь цзы). Это можно уподобить тому, что этот дождь не падает с неба, а царь-дракон с самого начала берет влагу из рек и морей и наделяет ею все живые существа, все травы и деревья, всех чувствующих и нечувствующих. [Затем] все эти воды сливаются в один поток и впадают в Великий Океан, а Океан вбирает в себя эти воды и соединяет их в единую субстанцию. Точно также все обстоит и с мудростью-праджней изначальной природы живых существ»²⁶³.

Метафора «великого дождя», используемая в этом отрывке, очень показательна для понимания того, в каком отношении находятся «слово» и «просветление». Для человека, не способного воспринять

наставление махаяны (в данном случае «Алмазной сутры») в качестве «живого слова», это наставление представляет собой внешние по отношению к нему «слова и писания». В этом своем качестве наставление не только не в состоянии помочь человеку достичь «просветления», но оказывается губительным для него: «Люди малых способностей, слушающие проповедь этого внезапного учения (кит. дунь-цзяо, т. е. учение о внезапном просветлении; здесь имеется в виду «Алмазная сутра». – *Авт.*), подобны травам и деревьям на этой земле, которые имеют по своей природе слабые корни, и если они попадают в этот ливень, то падают и не могут дальше расти»²⁶⁴.

Что же касается махаяниста, т. е. человека, способного к восприятию проповеди Махаяны о «внезапном просветлении» в качестве «живого слова», то для него этот поток не является чем-то внешним по отношению к нему. В состоянии «просветления» он обнаруживает, что наделен этой влагой «изначально», а потому достигнуть ли просветления, поняв обращенное к нему наставление, или же получить его, «просветлив» себя с помощью интуиции (праджни), находящейся в его собственной изначальной природе – в принципе одно и то же, оба эти пути воспринимаются как равнозначные. В этом случае, с точки зрения Чань, безусловно, нельзя говорить о том, что «просветление» достигнуто при помощи «вводящих в заблуждение письменных знаков».

Направленность текстов на решение «экзистенциальных» и сотерологических проблем конкретной личности подчеркивалась еще в раннем буддизме. Распространенной метафорой буддийской дхармы было лекарство, прописи которого индивидуализировались в зависимости от болезни. Однако в школе Чань этот подход находит наиболее яркое выражение.

Своеобразие чаньского отношения к «живому слову» буддийских текстов особенно отчетливо проявляется в сравнении с отношением к канонической литературе в таких «религиях писаний», как иудаизм и ислам²⁶⁵. Для этих конфессий Святое Писание (Библия или Коран соответственно) – дубликат «Вечной Книги», хранимой с изначальных времен на небесах. По учению этих религий, не Книга создана для «мира» и во имя его «спасения», а, напротив, мир создан во исполнение написанного в Книге. Книга имеет самостоятельный онтологический статус, причем более фундаментальный, чем статус «тварного

мира», она как бы трансцендируется, причем трансцендируется не только ее смысл, но и дословное, даже добуквенное выражение. Знаковое выражение истины здесь абсолютизируется, оно рассматривается как данное с изначальных времен и должно передаваться в неизменном виде; причем предполагается, что в любых условиях оно не потеряет своей сотерологической ценности. Всякое же изменение в тексте с течением времени может рассматриваться только как его порча²⁶⁶.

В Чань-буддизме отношение к тексту совершенно иное. Всякий сакральный текст в традиции Чань не только абсолютен: он порождается как бы на пересечении просветленного сознания и относительно-го, омраченного; его «истинность» виделась в его способности выразить их конечную недвойственность. При таком подходе текст сам должен был изменяться для того, чтобы донести «истину» в изменившихся условиях «относительного» (в сознании отдельного индивида или в культурных условиях общества).

Изменение знаковых форм сакрального текста в Чань не только возможно в принципе, но в определенных условиях и необходимо для того, чтобы сохранить его «истинность» в абсолютном смысле. Поэтому хотя последователи Чань и относились к своему «Святому Писанию» (т. е. Сутрам) с верой и должным пиететом, для ученика, получившего наставление от учителя, было значительно важнее знать, что тот воспринял традицию просветления, передаваемую от исторического Будды Шакьямуни, нежели быть уверенным, что он не отступил в своем наставлении от буквы «Писания». В том, что наставление «просветленного» учителя, даже если оно необычно и не зафиксировано ни в каких сутрах, будет «истинно» в абсолютном смысле, ученик мог быть уверен (при условии, конечно, что он верил в учителя). Эту уверенность ему давало чаньское понимание природы «слова». Однако положиться на наставление «непросветленного» учителя, даже если оно полностью совпадало с текстом сутр, он мог лишь до определенного предела: у него не было никакой гарантии того, что именно этот текст приведет его к просветлению. Если в «религиях Писания» единственным критерием истинности развиваемых в традиции доктринальных положений является их соответствие тексту Писания, то в Чань основной критерий истинности «слова» – достижение его автором состояния просветления. Этот приоритет «традиции

просветления» над традицией вероучения кодифицирован в основных постулатах чань, приписываемых Бодхидхарме. Первый постулат утверждает необходимость «прямой передачи помимо учений» (здесь имеется в виду исторически сложившееся учение буддизма). Поэтому личность наставника всегда была центральной в чань-буддизме, что нашло отражение в одном из названий этой школы – «Школа Патриархов».

Однако, хотя, с точки зрения Чань, невозможно выделить какие-либо формальные критерии определения «живого слова», если рассматривать ситуацию диалога учителя и ученика в целом, то можно говорить о том, что чаньская проповедь («Слово») имеет определенную структуру. Хуэйинэн в «Сутре Помоста», к которой мы уже неоднократно обращались, разъяснял своим ученикам приемы проповеди, которые они должны будут применять в беседах со своими последователями, следующим образом: «Сначала назовите три категории дхарм (т. е. способствующие «просветлению», препятствующие ему и нейтральные. – *Авт.*), а затем 36 пар оппозиции ... После этого объясните, как можно избежать двух крайностей «прихода» и «ухода» (т. е. рождения и смерти. – *Авт.*) ... Если вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте антонимами, чтобы образовалась пара оппозиций, таких, как «приход» и «уход». Когда их взаимозависимость станет очевидной, в абсолютном смысле не станет ни «прихода», ни «ухода»²⁶⁷. И далее: «Когда вам зададут какой-нибудь вопрос, отвечайте на него отрицательно, если в нем имеется какое-либо утверждение, и, наоборот, [утвердительно, если в нем содержится отрицание]. Если вас спросят о «профане», то скажите что-нибудь о «святом», и наоборот. И тогда из соотношенности и взаимозависимости двух противоположностей можно будет постичь учение о «Средине»²⁶⁸.

Подобного рода рекомендации должны были реализоваться в процессе чаньской практики и, в частности, в работе над гуань или в ходе вэньда, вследствие которых рождалось живое «слово». Целью подобного рода диалогов было «пробуждение» последователя Чань, избавление его от дуалистических установок и приведение его к «срединному» (санскр. мадхьяма) взгляду на мир. Он должен был достичь интуитивного понимания отсутствия индивидуального «Я» (кит. у-во; санскр. анатма) – как своего собственного «Я», так и индивидуального «Я» объектов эмпирического мира, – понимания их несубстанцио-

нальности (кит. кун; санскр. шунья) и возвращения к своей «истинной природе» (кит. син). Для этого в процессе диалога «атаке» со стороны учителя подвергалась любая психологическая установка, любая мыслительная конструкция индивида, относительный характер которой не понимался им до конца, которая рассматривалась им как отражающая истинную реальность, даже если он и допускал подобное отступление от «срединного» воззрения неосознанно. Попытки концептуализации пресекались и в тех случаях, когда концепции ученика были верны с точки зрения буддийской догматики, но представляли как нечто застывшее. Неверная психологическая установка задавала ученику определенную «позицию», отличную от «срединного» воззрения, а потому учитель в процессе диалога выдвигал «оппозицию» в качестве противовеса с тем, чтобы вернуть ученика к «середине».

Естественно, что диалоги, построенные по такому принципу, носили остро парадоксальный характер. Наставники во время этих диалогов часто противоречили не только буддийской догматике (что можно было бы объяснить особенностями воззрений того или иного учителя), но и самим себе. Понять смысл их высказываний возможно, на наш взгляд, лишь в том случае, если понимать, какими именно ошибочными установками учеников они были вызваны.

В чаньских «Юй-лу» («Записях бесед» чаньских патриархов) можно найти много примеров такого рода парадоксальных диалогов. Приведем хотя бы следующий эпизод диалога из «Чжао Чжоу юй-лу» (Записи бесед [наставника] Чжао Чжоу) со своим учеником: «Монах спросил Чжао Чжоу, имеет ли собака природу Будды или нет. Он ответил: «Нет!» «Все живые существа имеют природу Будды. Как может быть, чтобы собака не имела ее?» Чжао Чжоу ответил: «Ты привязан к мыслям и эмоциям, возникшим из кармического неведения». Монах снова спросил его: «Имеет ли собака природу Будды или нет?» Чжао Чжоу ответил: «Да!» Монах спросил: «Вы сказали «да», но как она (т. е. природа Будды. – *Авт.*) войдет в этот кожаный мешок (т. е. тело собаки. – *Авт.*)?» Чжао Чжоу ответил: «Она ошиблась, зная, и намеренно»²⁶⁹. Представление о том, что все живые существа изначально обладают природой Будды, является одним из основных положений буддизма Махаяны, о чем, безусловно, хорошо было известно как Чжао Чжоу, так и монаху. Однако у монаха, подошедшего к Чжао Чжоу с вопросом, эта доктрина усвоилась в рамках дихотомиче-

ских структур его сознания, она не была им пережита (о чем, собственно, свидетельствовало уже само наличие подобного вопроса), что и вызвало ответ «Нет!» со стороны наставника как отрицание дихотомических структур ученика. Но поскольку монах понял этот ответ буквально, он вызвал у него естественное недоумение, выразившееся в новом вопросе. Последующее отрицание со стороны Чжао Чжоу своего собственного этого ответа («Да!») явилось реакцией на неверное понимание предыдущего ответа монахом, оно должно было сбить установку на его буквальное понимание. Однако и для того, чтобы понять этот новый ответ, совпадавший с точкой зрения буддийской догматики, необходимо было выйти за рамки бинарных отношений, перейти на интуитивный способ отражения, так как присутствие трансцендентного (природы Будды) в имманентном (собаке) невозможно с точки зрения логики уже по определению. Отсутствие же интуитивного понимания ответа со стороны монаха и на эту реплику послужило причиной дальнейшего продолжения диалога.

Подобного рода диалоги могли продолжаться долго. Собственно говоря, с точки зрения Чань, все общение учителя и ученика было непрерывным диалогом (вербальным и невербальным), в котором первый стремился вызвать «просветление» второго. Речь, естественно, шла не о том, чтобы растолковать то или иное положение догматики — чаще всего ученики разбирались в ней достаточно хорошо, по крайней мере, с точки зрения нужд чаньской практики. Задачей чаньских наставников было перевести положения догматики из уровня теоретического осмысления на уровень непосредственного переживания в опыте и практической реализации в действии. Во время диалогов-вэньда они старались, так сказать, «схватить за руку» ученика в тот момент, когда его мироощущение (возможно, даже неосознанно для него самого) расходилось с буддийскими воззрениями (хотя последние им и разделялись), чтобы помочь ему увидеть это несоответствие. Поясним это примером из жизни известных чаньских наставников Мацзу и Байчжана (последний был учеником Мацзу): «Однажды Байчжан шел вместе с Мацзу по дороге и услышал крик гусей в небе. Мацзу спросил: «Что это?» Байчжан ответил: «Это кричат дикие гуси». Через некоторое время Мацзу спросил: «Куда они летят?» Байчжан ответил: «Уже улетели». Мацзу повернулся и скрутил Байчжану

нос. Байчжан закричал от боли, а Мацзу сказал: «Ты еще говоришь, что уже улетели!» Услышав эти слова, Байчжан пробудился»²⁷⁰.

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

Как видим, в чаньских диалогах «живое слово» максимально ориентировано на конкретного слушателя со свойственными именно ему ложными установками. Впоследствии эти диалоги послужили основой для создания метода чаньской практики гуань, анализ которой будет дан в следующем разделе.

Хотя в чаньской традиции так же, как и в тибетской, имели место подходы, классифицирующие тексты по степени отражения в них полноты истины и соответственно выстраивающие их по этому признаку в некоторую иерархию (аналогичную иерархии текстов «конечного смысла» и «требующих интерпретации» тибетского буддизма). Однако значительно более важной в Чань является классификация различных текстов, а смысловых уровней одного и того же текста, которые могут реализовываться в процессе его актуальной рецепции. При таком подходе на первый план выдвигается прагматический аспект текстовой деятельности, отношение «текст – воспринимающее его сознание, порождающее – текст». Этот подход к текстовой дея-

тельности базировался на рассмотренной в предыдущем разделе концепции сознания и взглядах Чань на природу «Я».

Чань-буддизм не разделял апофатического принципа отношения к слову, имевшего место в даосской культуре, но в то же время его подход был отличен от той индотибетской буддийской традиции, что следовала трехчленной структуре познания: 1) слушание; 2) обдумывание и 3) созерцание. Чань-буддизм, отрицая восприятие и понятийное мышление как источники истинного познания, признавал таковым только интуитивное созерцание, что являлось предметом острой полемики представителей указанной индийской и чаньской традиций. Однако именно в традиции индийского буддизма – Дзогчен и Махамудре – мы находим во многом сходное с Чань отношение к слову. Это делает совершенно неправомерным противопоставление концепции слова в чань-буддизме таковым в индийском буддизме в целом (проводимое в работах Д. Г. Судзуки и его последователей и особенно представителей китайской школы – Ху Ши, Цзинсюн и др., считавших особенности учения Чань следствием влияния традиционных китайских учений). Оно говорит о буддийских корнях чаньских представлений о языке, его роли в процессе коммуникации и месте в общей структуре религиозной практики.

Анализируя концепцию языка в чань-буддизме и ее функционирование в процессе формирования «чаньской личности» как средства социализации, мы приходим к выводу, что «относительность» слова в чаньской прагматике соотносится с нерелевантностью личностного поведения в целом, как с точки зрения достижения поставленной цели, так и с позиции соответствия определенным социальным нормам. Следовательно, адекватное речевое поведение с чаньской точки зрения является знаком успешно социализированной личности. Таким образом, способность к дифференциации функций языка может рассматриваться как черта чаньского типа личности, возникающая на высшем уровне социализации.

3.3. Гунъань как технология просветления

Гунъань представляют собой один из наиболее своеобразных феноменов чаньской культуры. Главной целью гунъань как метода чаньской практики было радикальное переструктурирование психики чаньского адепта с целью достижения просветления. По форме гунъань представляют собой тексты, в большинстве случаев энигматического характера, содержащие высказывания, вопросы, диалоги или относительно развернутые описания ситуаций общения, которые предлагались ученикам в качестве объекта для размышления и созерцания с тем, чтобы вызвать у них просветление. Характерными примерами гунъань могут служить следующие: «Все вещи возвращаются к единому, к чему же тогда возвращается единое?» «Каким был твой лик первозданный, когда родители еще не произвели тебя на свет?» «Где ты будешь находиться, когда твое тело будет кремировано и пепел развеян по ветру?»

Дословное значение термина гунъань – публичный отчет. В своих «Записях» (Чжунфэнь хэшан гуанду), Чжунфэнь Минбэнь (1263–1323), чаньский наставник, принадлежащий к школе Линьцзи, так раскрывает его значение, исходя из этимологии этого слова: «Гунъ, или публичный (гласный), – это тот единый путь, которым следовали все мудрецы и им подобные достойные люди, высший принцип, служащий дорогой для целого мира. Анъ, или отчет (запись) – это ортодоксальные писания, которые фиксируют, что именно мудрецы или достопочтенные люди считали (основными) принципами»²⁷¹. И далее разъясняет: «Слово «гунъ», или всеобщий, означает, что гунань кладут конец частному пониманию; слово «анъ», или «запись случаев», означает, что они находятся в соответствии с Буддами и Патриархами»²⁷².

Чаньские гунъань одноименны с гласным судебным разбирательством, практиковавшемся в средневековом Китае. Отталкиваясь от этого и разъясняя, как применяются гунъань, Чжунфэнь проводил следующую аналогию между деятельностью чиновника, осуществляющего разбирательство, и проповедью чаньского наставника: когда

«обычный человек» не может решить свой вопрос самостоятельно, он обращается в суд, и там чиновник на основе записей существующих прецедентов решает его дело. Таким же образом и чаньский адепт, не будучи в состоянии решить самостоятельно какую-либо духовную проблему, обращается к Учителю, который на основе гунъань (т. е. записей прецедентов просветления) помогает ему в этом²⁷³. Таким образом, Гунъань представляет собой запись прецедента просветления, и «работая» над гунъань, адепт Чань должен был как бы заново пережить ту ситуацию, которая имела место в прошлом, и, идентифицировавшись с адептом, достигшим в прошлом просветления, почувствовав торжественность своей и его экзистенциальной ситуации, достичь просветления самому.

Гунъань должен был фиксировать переворот в глубинах сознания практиковавшего его ранее и достигшего просветления адепта и служить своего рода гарантом возможности достижения этого же состояния теми, кто будет практиковать его в будущем. Поэтому, являясь описанием вполне конкретной ситуации, диалога конкретных лиц, выражающих свое частное мнение, он в то же время, по мысли чань-буддистов, должен выходить за рамки индивидуальных потоков обыденного сознания участников диалога и имплицитно содержать в себе некое состояние сознания, единое у всех достигших его индивидов и принимаемое как высшее. По словам Чжунфэня, «гунъань не является частным мнением отдельного человека, но скорее Высшим Принципом, который признается истинным сотнями и тысячами Будд трех сфер и десяти направлений так же, как и нами. Этот принцип пребывает в гармонии с духовным источником, совпадает с Непостижимым Смыслом, разрушает рождение-и-смерть и преступает ограничение страстей. Он не может быть понят посредством логики, он не может быть передан в словах, он не может быть разъяснен в писаниях, он не может быть измерен разумом»²⁷⁴.

Из приведенного выше отрывка видно, что этот «принцип», хотя и не может быть выражен в «словах и писаниях», тем не менее, будучи имплицитно в них заложен, парадоксальным образом недвойственен с ними. Понимание этой недвойственности или, другими словами, реализация просветления, должно было происходить в процессе чаньской практики, содержанием которой являлись созерцание гунъань, его интуитивное понимание и «выход» в результате этого за границы

структур «обыденного» сознания. Исторически гунъань возникли из чаньских вэньда – устных диалогов наставника и ученика, в процессе которых наставник пытался вызвать у ученика просветление. Записи этих диалогов, носящих часто довольно парадоксальный характер, послужили основным источником для создания текстов гунъань. В гунъань как бы зафиксирован ключевой момент этих диалогов – акт просветления. Например, один из самых популярных в чань-буддизме гунъань был взят из цитированного выше диалога Чжао Чжоу с монахом и звучит в своей канонической форме так: «Монах спросил Чжао Чжоу: «Имеет ли собака природу Будды?» Чжао Чжоу ответил: «Нет!»²⁷⁵

Начало систематического применения гунъань как метода чаньской практики традиция относит к рубежу IX–X вв. и связывает с именем Наньюан Хуэюна (ум. в 930 г.) – духовного «потомка» в третьем поколении известного чаньского патриарха Линьци-исюаня (ум. в 867 г.), который первым стал предлагать своим последователям в качестве объектов для созерцания высказывания и эпизоды из жизни Линьци. В «Линьцигу» – одном из самых ярких памятников чаньской литературы жанра «юй-лу» (записи бесед) имеется множество парадоксальных и энигматических высказываний, которые могли служить темой чаньской беседы или медитации, как, например, следующий эпизод, впоследствии использовавшийся в подобных целях: «Однажды Линьци, обращаясь к монахам, сказал: «Существует некий Истинный Человек Без Места, который скрывается за вашей розовой плотью. Он постоянно входит и выходит через органы чувств каждого человека. Если вы еще не обнаружили его, то смотрите! Смотрите!» Один из монахов выступил вперед и спросил: «Кто этот Истинный Человек Без Места?» Тогда Линьци спустился со своего соломенного сидалища и, схватив монаха за грудки, закричал: «Говори! Говори!» Монах замешкался, придумывая подходящий ответ. Увидев это, Линьци оттолкнул его и быстро удалился в свои покои, произнеся следующие слова: «Этот Истинный Человек Без Места годится только на то, чтобы быть палочкой-подтиркой!»²⁷⁶

История становления и развития гунъань изучена в философской буддологической литературе довольно плохо, что, в основном, объясняется скудостью источников по ранней истории гунъань (до Хакуина), в особенности по его практическому использованию в повседневно-

ной жизни монашеской общины. Можно предположить, что отсутствие гунъань как специального метода практики, отличного от повседневного общения учителей древности, в раннем чань-буддизме объясняется в значительной степени тем, что в начале истории чань-буддизма число его сторонников было относительно невелико. Соответственно немногочисленным был и круг учеников того или иного чаньского наставника, что оставляло ему возможность непосредственного контакта с каждым из них по мере возникновения такой необходимости. В этом случае наставления, которые давал учитель во время своих проповедей и бесед, и вопросы, которые он задавал ученикам с целью вызвать у них просветление, являлись непосредственной реакцией учителя на индивидуальное психологическое состояние каждого отдельного ученика и могли носить вполне индивидуализированный характер. По-видимому, в дальнейшем, по мере роста числа adeptов, непосредственное общение для учителя стало возможно лишь с ближайшими учениками, с другой стороны, некоторые вопросы, первоначально возникавшие как непосредственная реакция учителя на состояние конкретного ученика, в дальнейшем могли (в случае, если они оказывались эффективными для формирования его личности) задаваться и другим ученикам, находящимся в схожем состоянии, поскольку считалось, что искомое просветление, имплицитно «заложено» в высказывании или вопросе наставника, носит всеобщий характер. В качестве объекта для размышления и созерцания здесь уже мог выступать не только вопрос, но и весь диалог или даже ситуация общения в целом. В этом случае от ученика уже требовалось установить интуитивную связь между вопросом и тем ответом, который был на него дан ранее и выразить каким-либо образом свое понимание.

Термин «гунъань» в чаньской литературе первоначально употреблялся, по мнению Р. Сасаки, для обозначения именно такого рода эпизодов вэнда, почерпнутых наставником из собственного опыта²⁷⁷. Так, например, существуют два отрывка, в которых Хуанбо использует этот термин по отношению к своим собственным высказываниям²⁷⁸. Позднее под этим термином стали пониматься лишь те эпизоды, которые были связаны с жизнью наставников прошлого. Таким образом, время возникновения гунъань должно быть отнесено, как уже говорилось, к концу IX в., когда чаньские наставники стали пред-

лагать ученикам не только свои гунъань, но и гунъань учителей прошлого.

Для того чтобы лучше понять значение и функции гунъань как метода формирования базисного типа личности в чань-буддизме, необходимо обратиться к некоторым моментам истории Чань. Важным событием, в значительной степени определившим характер развития этой школы, явились гонения на буддизм, предпринятые в 845–847 гг. императором Уцзуном с целью подрыва экономического могущества и ограничения идеологического влияния буддийских монастырей. Несмотря на кратковременность гонений, они послужили серьезным испытанием для китайского буддизма. Число монастырей за эти годы резко сократилось, многие школы буддизма, не сумев экономически и идеологически приспособиться к новым условиям, прекратили свое существование. Чань-буддизм был единственной школой, не только успешно пережившей этот тяжелый период, но и сумевшей довольно скоро восстановить и упрочить свое влияние. Это объяснялось во многом тем, что Чань не имела к этому времени развитой сети экономически сильных монастырей. Экономическое благополучие чаньских общин в значительной степени зависело от личного труда ее членов и поэтому Чань ни в какой степени не могла восприниматься государством в качестве экономического конкурента, что и явилось одной из причин того, почему разразившаяся буря обошла эту школу стороной. Не менее важным было и то, что религиозная практика чань-буддизма в значительной мере была ориентирована на занятия в миру и не требовала наличия монастырского комплекса, что ставило Чань в более выгодное положение по сравнению с теми школами, для которых регламентированная монастырская жизнь являлась важнейшим условием их религиозной практики. Не останавливаясь на причинах высокой адаптивности проявленной чань-буддизмом, отметим, что наступивший после гонений быстрый рост его популярности привел к существенному изменению социальных функций и социальной институализации школы. Заняв в социальной жизни место, принадлежавшее ранее другим школам, Чань вынуждена была взять на себя и их социальные функции, в частности, обучение адептов буддийской догматике, а также выполнение различного рода ритуалов, связанных с хозяйственным и семейно-бытовым циклом жизнедеятельности. Если ранее (по крайней мере, в теории) предполагалось, что адепт,

пришедший к чаньскому наставнику, является человеком достаточно подготовленным (либо вследствие обучения и практики в рамках других школ, либо «кармически», от рождения) и способен воспринимать учение без предварительных штудий буддийской догматики, то во второй половине IX в. возросшая популярность Чань привела, по мнению А. Уотса, к снижению «качества учеников, и монастыри были вынуждены взять на себя функции школ. В этих условиях первоочередной задачей стала проблема дисциплины. Учителя Дзэн (т.е. Чань. – *Авт.*) вынуждены были заниматься не только освобождением от конвенций, но также и внедрением конвенций – обычных манер и моральных принципов – в души неотесанных простаков»²⁷⁹. Огромное число учеников, тысячами собиравшихся в монастырях, чтобы послушать проповеди знаменитых наставников, вызвало необходимость создания средств, обеспечивающих воздействие наставника на большое число последователей и определенной стандартизации этих средств. Выработка таких средств была, по-видимому, удобна и для определенной части чаньских наставников, увеличение численности которых не могло не привести также и к увеличению числа тех из них, чья подготовка и уровень компетенции были недостаточны для эффективной наставнической деятельности. Метод гуньянь давал им возможность опереться на опыт и авторитет признанных наставников прошлого. В качестве одной из причин роста популярности гуньянь как стандартизованного метода А. Уотс называет также и возросшее соперничество за места наставников²⁸⁰.

Дискуссии между различными течениями Чань на тему о том, кого нужно считать «наследником» дхармы патриархов прошлого, начались уже после смерти VI патриарха Хуэйцэна. Со значительным ростом числа чаньских наставников в X–XI вв. проблема определения линий преемственности дхармы и соответственно тех, кто имеет право проповедовать, усложнилась.

Одним из показателей этого явился обострившийся интерес к истории Чань. В 1004 г. Даоюанем была написана работа «Чжуаньдэн лу» (Записи о передаче светильника)²⁸¹, одной из задач которой было создать традицию «апостольского наследия» в Чань с целью определения лиц, воспринявших Дхарму от учителей древности с тем, чтобы никто не мог без оснований апеллировать к авторитету наставников прошлого. Большое количество лжеучителей, по-видимому, неизбеж-

но появляющееся в подобной ситуации, вызвало необходимость их «распознавания». В «Линьцзи-лу» имеются эпизоды посрамления таких самозванцев: «Линьцзи отправился в паломничество и решил сначала навестить Лунгуаня. Лунгуань в это время находился в лекционном зале. Линьцзи спросил у него: «Как можно достичь победы, не обнажая клинка?» Лунгуань продолжал безмолвно сидеть в кресле. Линьцзи снова обратился к нему с вопросом: «Ваша мудрость и доброта беспредельны, неужели откажетесь удовлетворить мое любопытство?» Лунгуань выгарашил на него глаза и заорал: «Ша!» Линьцзи, указывая на него пальцем, сказал: «Этот болван уже потерпел сегодня поражение»²⁸². Со временем, ввиду увеличения числа приверженцев Чань, возникла тенденция к стандартизации методов определения уровня «понимания» чаньских адептов, разумеется, не только тех из них, кто претендовал на роль наставника, но и обычных учеников, с тем, чтобы определить путь их дальнейшей практики. Одним из первых образцов подобного рода «экзаменационных вопросов» могут служить так называемые «три барьера» Хуанляна²⁸³. Первоначально это были вопросы, требовавшие ответа, но впоследствии проблемой стал диалог в целом, вопрос и ответ задавались ученику вместе, и от него требовалось постичь их связь и каким-либо образом выразить свое понимание, что и являлось показателем уровня его духовной зрелости. В подобной же функции впоследствии стали широко применяться и гуньянь.

Гуньянь, таким образом, с одной стороны, удовлетворяли потребность в более или менее стандартизованных методах формирования «чаньской» личности, а с другой – служили своеобразными «тестами» для диагностики степени социализированности адепта, что обусловило быстрый рост их популярности. Практика гуньянь опиралась на обсуждавшиеся выше положения о роли языка как средства социализации личности в чаньской культуре.

Как уже говорилось, достижение просветления, реализация «истинной природы» в чань-буддизме связывалось с изменением установки на понятийные структуры как на образования, отражающие абсолютную, неизменную реальность, или, другими словами, разрушением веры в истинную реальность индивидуального, независимого «Я» объектов, описываемых посредством понятий. Разрушение привычных стереотипов употребления слов в качестве понятий часто

достигалось употреблением одних и тех же слов в противоположных смыслах или описанием одного и того же явления диаметрально противоположными по смыслу словами. Тем самым показывался относительный характер этих образований, разрушались привычные мыслительные стереотипы, пробуждалось интуитивное понимание описываемого явления.

В «Ваджрачхедика-праджняпарамите» – одной из наиболее популярных в чань-буддизме сутр – термины «личностное существование», «32 признака Будды», «накопление заслуг» и др. часто встречаются в определенной конструкции, имеющей форму: А есть не А, – поэтому А. Например: Если какой-нибудь бодхисаттва скажет: «Я породил гармонию Сфер Будды», – он скажет ложно. И почему? «Гармония Сфер Будды, гармония Сфер Будды», Субхути, как о негармонии о ней говорил Татхагата. Поэтому он говорил «гармония Сфер Будды»²⁸⁴. Или: «Как ты думаешь, Субхути, может ли Татхагата быть рассмотрен с точки зрения тридцати двух признаков великого человека?» Субхути ответил: «Конечно нет, Бхагаван. И почему? Потому что те тридцать два признака великого человека, о которых учил Татхагата, на самом деле не-признаки. Поэтому они называются тридцатью двумя признаками великого человека»²⁸⁵. Функционирование слова в этих отрывках происходит, на наш взгляд, следующим образом: термин «тридцать два признака великого человека» (или «гармония Сфер Будды»), употребленный в первый раз, представляет собой простое понятие, т. е. «мертвое слово»; в абсолютном смысле можно говорить как о «тридцати двух признаках», так и о «не тридцати двух признаках». Употребление этого термина со знаком отрицания в том же самом отношении разрушает его функционирование как логической единицы (утверждение $A=\bar{A}$ в рамках формальной логики, как известно, невозможно). Будучи употреблен во второй раз («поэтому они называются тридцатью двумя признаками великого человека»), он функционирует уже за рамками логических схем (т. е. как «живое слово») и рассчитан на интуитивное понимание. Противопоставление полярных понятий с целью разрушения установки на бинарное членение мира и перехода к целостному восприятию рекомендовалось и в собственно чаньских текстах. Шестой патриарх чань-буддизма Хуэйцзэн, разъясняя своим ученикам приемы проповеди, которые они должны применять в беседах со своими последователями, рекомендо-

вал в уже цитированном выше отрывке, отвечать на вопросы так, чтобы образовывалась пара оппозиций: на вопрос, содержащий утверждение, отвечать отрицательно, и наоборот, с тем, чтобы из соотнесенности и взаимозависимости противоположностей можно было постичь учение о «середине». Подобного рода рекомендации должны были реализовываться в процессе чаньской практики и, в частности, в работе над гунъань или в ходе вэньда, следствием чего должно было быть рождение «живого слова».

Структура вэньда и гунъань часто сходна со структурой праджняпарамитских текстов, описанной выше, что свидетельствует о наличии связи чаньской практики с философско-психологическим учением буддизма Махаяны. В качестве примера подобного рода вэньда можно привести диалог Линьцзи с его учеником Сань Шэном: «Перед самой кончиной Линьцзи принял позу лотоса и сказал (своим ученикам): «После моей смерти вы не должны разрушать мое Хранилище истинного ока дхармы». Сань Шэн выступил вперед и сказал: «Настоятель! Неужели мы осмелимся разрушить Ваше Хранилище истинного ока дхармы?!» Тогда Линьцзи спросил: «Если в будущем кто-нибудь задаст вам вопрос (о сущности чань-буддизма), что вы ему ответите?» Сань Шэн закричал: «Хэ!!» «Кто знал, что мое Хранилище истинного ока дхармы будет разрушено этим слепым ослом?!» – воскликнул Линьцзи и умер, продолжая сидеть в медитационной позе»²⁸⁶. В этом эпизоде описана ситуация передачи учения Линьцзи его ученику Сань Шэну, ставшему после смерти учителя его преемником и патриархом Чань. Восклицание «Хэ!!», которым Сань Шэн ответил на вопрос, широкоупотребительно в чань-буддизме как вариант «живого слова». Однако именно в силу того, что оно довольно часто произносилось в моменты, когда было необходимо выразить сущность чаньского опыта, будучи произнесено в описанной ситуации именно в ответ на вопрос о слове, выражающем сущность чань-буддизма, оно прозвучало бы как тривиальное логическое утверждение, если бы диалог на этом оборвался. Подлинный статус «живого слова» в диалоге это восклицание приобрело благодаря его отрицанию со стороны Линьцзи, результатом чего и явилась передача дхармы Сань Шэну.

Гунъань и вэньда являются формой «живого слова», использовавшейся в чань-буддизме в качестве «искусного средства» (санскр. упая) для «пробуждения» адептов Чань, прекращения «омрачающей»

активности их «обыденного» сознания. Источником этой активности, как уже отмечалось, считалось наличие различного рода дихотомических противопоставлений в сознании адепта, проистекающих из веры в наличие индивидуального «Я» и фиксируемых в мышлении и речи. Задачей же чаньской практики было устранение всякого рода двойственности, приведение сознания в состояние «изначальной целостности». В том, что касается речи, проповеди, общий принцип был дан Хуэйцзэном в приведенном выше отрывке и сводился в целом к тому, чтобы продемонстрировать относительность, ограниченность всех понятий и, как следствие этого, их отсутствие в качестве абсолютной реальности. Эта относительность и взаимоограниченность и должна была быть понята в результате решения гунъань. Гунъань, эта квинт-эссенция и кульминационная точка проповеди, как бы заострял логическую противоречивость высказываний об «истинной реальности», чтобы вызвать у адепта резкий когнитивный диссонанс и оставить ему единственный выход – перейти на принципиально другой уровень отражения, достичь такого состояния сознания, в котором непосредственно видны взаимообусловленность и относительность понятий, отсутствие у них «истинного существования». Неразрешимость внутренней противоречивости гунъань заключена в том, что все вопросы, поднимаемые в них, – это вопросы об «истинной реальности». Они могут быть выражены достаточно прямо: «Что есть Будда», «В чем смысл прихода первого патриарха с Запада», или косвенно. Однако о чем бы ни шла речь в гунъань, разговор всегда идет об «истинной реальности», именно она является главным «персонажем» всех гунъань. Всякий же вопрос о реальности имманентно противоречив, поскольку по определению она не обладает индивидуальным «Я» и не может быть объектом какого-либо суждения. Для того чтобы яснее понять характер этого противоречия, рассмотрим то, как решалась проблема правомочности вопросов и типов возможных ответов на них в буддийских системах, предшествующих Чань.

Вопрос о возможности применения слова в случаях, когда нужно дать ответ на поставленный вопрос, обсуждался еще в «Агамасутре». Детальный разбор возможных категорий ответов приводится в «Абхидхармакоше» Васубандху (19-я книга версии Сюань-цзана). Автор выделяет четыре рода ответов: 1) ответ категоричный, 2) ответ с оговоркой, 3) ответ с предварительным вопросом для того, чтобы точнее

выяснить, о чем спрошено и 4) отказ от ответа или молчание, в качестве иллюстрации он приводит такие, ставшие классическими, примеры: 1) Умирают ли все живые существа? Ответ категоричный: да, умирают. 2) Рождаются ли снова все умершие? Ответ с оговоркой: да и нет: тот, кто не отрезал еще свои страсти, рождается, остальные – нет. 3) Силен человек или слаб? Предварительный вопрос: по сравнению с чем? По сравнению с низшими существами он силен, по сравнению с небожителями – слаб. 4) Скандхи (т. е. группы элементов бытия – дхарм) и живое существо одно и то же или нет? Вопрос отклоняется на том основании, что так называемое «живое существо» не обладает реальностью, а потому о нем нельзя сказать ни того, что оно тождественно с чем-либо, ни того, что оно нетождественно. «Возникновение тождества или не-тождества живого существа» с чем-либо имеет столь же мало смысла, как выражение «сын бесплодной женщины» или «белизна черного цвета»²⁸⁷. Всего же вопросов, на которые, как утверждал Будда, ответ невозможен, 14, а именно: 1–4). Постоянен ли мир? Или нет? Или то и другое? Или ни то ни другое? 5–8). Ограничен ли мир (во времени)? Или нет? Или то и другое? Или ни то ни другое? 9–12). Существует ли Будда после смерти? Или нет? Или то и другое? Или ни то ни другое? 13–14). Живое существо и скандхи одно и то же? Или нет? Как отмечает О.О. Розенберг (со ссылкой на комментатора «Абхидхармакоши» Фугуана), «на эти вопросы нельзя ответить, потому что «мир», «Будда» и «жизнь», как их понимает спрашивающий, не что иное, как «Я», выраженное косвенно, т. е. под миром спрашивающий понимает внешний мир как нечто независимое в отношении к эмпирическому «Я», в самостоятельной, абсолютной реальности которого он не сомневается. Под «Буддой» спрашивающий понимает «Я» учителя Шакьямуни, т. е. его душу как нечто обособленное от переживаемого учителем мира. Точно так же он и «жизнь» понимает как нечто обособленное, что может быть тождественным с эмпирической личностью»²⁸⁸. Поскольку сами буддисты не признавали существования отдельного, независимого «Я», то ставить такого рода вопросы, с их точки зрения, неправомерно.

«Говоря на языке буддийской логики Дигнаги, – пишет О.О. Розенберг, – суждение «мир ограничен» Буддой не может быть выставлено в качестве «тезиса», так как Будда не признает подлежащего этого тезиса, "мир"»²⁸⁹. Эти вопросы, следовательно, отклоня-

ются потому, что при той точке зрения, которую развивает буддизм относительно несуществования индивидуального «Я», на них логически невозможно ответить. Чань-буддисты в ситуации, когда ставился подобного рода неправомерный вопрос, допускали как отказ от ответа (в качестве аналога чаще всего упоминается так называемое «Громоподобное Молчание» Вималакирти), так и ответ, но этот ответ должен быть «живым словом». Однако «профаническое» молчание, в основе которого не лежало подлинное переживание отсутствия индивидуального «Я», но одно лишь логическое допущение, противоречащее внутреннему чувству, также порицалось, как и «мертвое» слово, делавшее предметом обсуждения несуществующий в реальности объект. Необходимо было избежать и того, и другого: «Монах спросил Фэнсюэ: «Речь и молчание оба греховны, как мы можем избежать и того и другого?» «А в Цзяннани опять весна, щебет куропатки среди благоухающих цветов», – ответил Фэнсюэ»²⁹⁰. В приведенном выше гуньянь сама возможность постановки подобных вопросов учеником свидетельствует об отсутствии у него просветления. Фэнсюэ не пошел по пути философского определения различий между «словом» и «молчанием» и разъяснения методов преодоления этой бинарной оппозиции, но, ответив спонтанно пришедшей на ум стихотворной строкой, показал на практике, как избежать и «молчания», и «слова», так как его ответ не является ответом в обычном понимании этого слова и представляет собой, по мнению чаньских комментаторов этого текста, указание на то состояние сознания, в котором снимаются вопросы, порожденные дискурсивным мышлением²⁹¹. Таким образом, ответ Фэнсюэ может рассматриваться как вариант «живого слова». Тот факт, что и сам гуньянь, и ответ, который должен был дать на него ученик в результате работы над ним, рассматривались как варианты «живого слова», определял как требования к работе с гуньянь, так и критерии определения «качества» даваемого учеником ответа. Это делало неправомерными какой-либо анализ гуньянь посредством дискурсивного мышления и логическое выведение ответа из его словесной формулировки, а потому в качестве единственно адекватного источника понимания гуньянь, как уже говорилось выше, рассматривалось интуитивное познание.

Далее, поскольку считалось, что результатом решения гуньянь должно было быть достижение нового состояния сознания, лишленно-

го любого рода бинарных оппозиций, а ответ является знаком достижения этого состояния, его непосредственным выражением, то полагалось, что связь ответа с гуньянь (так же, как вопроса и ответа внутри гуньянь) может быть понята опять-таки только интуитивно. Попытка установить какую-либо логическую, символическую, психологическую и т. п. связь между вопросом и ответом рассматривалась как ошибка. Интерпретация ответа, сколь бы тонкой она ни была, неизбежно погружает его в какой-либо логический контекст, и уже в силу этого является ложной, так как состояние сознания, выражаемое в ответе, по определению выходит за рамки дискурсивного мышления. Негативное отношение к такого рода интерпретациям мы находим в комментарии чаньского наставника Юанью на известный гуньянь Дуншаня: «Монах спросил Дуншаня: «Что есть Будда?» Дуншань ответил: «Три цзиня льна»²⁹². Юанью пишет: «Так много людей неправильно истолковывают этот гуньянь... Многие основывают свое истолкование на словах и говорят, что Дуншань находился на складе во время взвешивания льна, когда монах задал ему вопрос, и потому он ответил ему подобным образом. Некоторые говорят, что когда Дуншаня спрашивали о востоке, он говорил о западе. Некоторые говорят, что если вы являетесь Буддой и все-таки идете спрашивать о Будде, то Дуншань дает на это такой косвенный ответ. Находились даже такие смертные, которые утверждали, что три цзиня льна и есть сам Будда. Но все эти интерпретации неверны»²⁹³. Необходимо отметить, что интерпретации ответа Дуншаня, приведенные в комментарии, не могут быть названы ошибочными в смысле их соответствия буддийской доктрине. Более того, процитированный комментарий интересен именно тем, что в нем собраны наиболее часто встречающиеся интерпретации такого рода.

Первая интерпретация (предположение, что Дуншань присутствовал при взвешивании льна в момент, когда ему был задан вопрос) подразумевает, что наставник просто указал на сиюминутное происходящее событие с целью продемонстрировать, что Будда – это переживание мира в каждый единичный момент времени, таким, каков он есть. Возможность подобной интерпретации основана на концепции татхаты, играющей значительную роль в чань-буддизме. Такого рода трактовка приложима к значительному числу гуньянь и часто встречается в весьма авторитетных работах. Второй приведенный в ком-

ментарии вариант интерпретации («когда Дуншаня спрашивают о востоке, он говорит о западе») восходит в чаньской традиции к каноническому тексту – сутре Шестого патриарха, в которой мы находим рекомендации относительно ведения чаньского диалога именно подобного рода (см. выше). Сторонники точки зрения, согласно которой ответ Дуншаня был реакцией на непонимание учеником того факта, что он сам и есть Будда, также имеют на нее все основания. Чаньская житийная литература изобилует примерами порой весьма шокирующих ответов на вопросы, порожденные такого рода непониманием, цель которых была лишь в том, чтобы отбить у адептов охоту заниматься умствованием по поводу того, что находится за пределами ума, причем охота «отбивалась» нередко и в буквальном смысле слова, т. е. частенько за наставника давал ответ его посох (вспомним хотя бы побои, которые вынес от своего учителя Линьцзи, пытаясь выяснить, в чем заключается Великий Смысл буддийской дхармы)²⁹⁴. И, наконец, точка зрения, что три цзиня льна и есть сам Будда, может принадлежать не только излишне доверчивому профану, понявшему ответ буквально – с точки зрения школы Хуаянь, являвшейся философским базисом чань-буддизма, весь мир представляет собой «Дхармовое тело Будды», просветленными являются и горы, и реки, т. е. весь окружающий нас мир, а значит, это же можно сказать и о «трех цзинях льна».

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

В вышеприведенном случае указание на необходимость «прямого» непосредственного понимания гуньянь в самом его тексте в явном виде отсутствует. Оно содержится в комментарии Юаньбу. Интересно поэтому рассмотреть гуньянь, который можно было бы назвать близнецом приведенного выше, в самом тексте которого содержится ука-

знание на необходимость непосредственного понимания. В «Умэньгуань» он приведен в следующем виде: «Монах спросил Чжао Чжоу: «В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?» Чжао Чжоу ответил: «Кипарис во дворе»²⁹⁵. Структуры этих гуньань совершенно совпадают. Вопрос: «В чем смысл прихода Первого Патриарха (т. е. Бодхидхармы) с Запада», т. е. из Индии в Китай, синонимичен вопросу: «В чем смысл буддизма?» или «Что есть Будда?» Ответ также аналогичен «трем фунтам льна» Дуншаня. Умэнь в своем сборнике приводит несколько редуцированный вариант рассказа эпизода. Полный его вариант приводит Р. Блис, текст которого яснее дает понять, что имел в виду Чжао Чжоу: «Монах спросил: «В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?» Дзесю (Чжао Чжоу. – *Авт.*) ответил: «Кипарис во дворе». Монах сказал: «Не нужно выражать это объективированно!» Дзесю ответил: «Я и не выражаю». Монах сказал: «В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?» Дзесю ответил: «Кипарис во дворе»²⁹⁶.

Ошибкой монаха в данном случае, как мы видим, было рассмотрение ответа наставника в определенном логическом контексте. В основе реплики монаха было предположение, что ответ наставника обусловлен. Своим повторным ответом Чжао Чжоу продемонстрировал, что это не так, что ответ нужно понимать именно «так», как он дается, не привнося каких-либо рассуждений в качестве медиатора, посредника между его состоянием и ответом. Дело, таким образом, именно в той психологической установке (если так можно выразиться), с какой дается ответ, в том, чтобы ответ представлял собой прямое, непосредственное выражение просветленного сознания и был недвойственен ему. Поэтому невозможно верифицировать его «истинность», исходя из логических критериев, да и логическая структура ответа сама по себе не играет никакой роли. В качестве «истинного» ответа рассматривается только непосредственное выражение просветленного сознания, и любая обусловленность ответа сама по себе делает его ложным. При этом вербально его формулировка в данном случае не имела определяющего значения – «истинный» ответ «просветленного» может быть выражен теми же словами, что и ложный ответ «профана», как в следующем эпизоде: «Фаянь спросил однажды монаха Сюаньцзы, почему тот никогда не задает ему вопросов о Чань. Монах ответил, что он уже получил разъяснение от своего прежнего

учителя. Фаянь потребовал, чтобы он изложил свое понимание, и монах рассказал, что когда он спросил своего учителя: «Что есть Будда», то получил такой ответ: «Биндин Тунцзы пришел за огнем!» «Хороший ответ, – сказал Фаянь, – но я уверен, что ты его не понял». «Биндин, – объяснил монах, – это бог огня. Искать огня для него то же самое, что для меня искать Будду. Я и так есть Будда и спрашивать не о чем». «Я так и знал, – рассмеялся Фаянь, – ты этого не понял». Монах был так обижен, что ушел из монастыря, но через некоторое время он раскаялся и вернулся, смиренно прося наставлений. «Спрашивай», – сказал Фаянь. «Что есть Будда?» – спросил монах. «Биндин Тунцзы пришел за огнем!»²⁹⁷.

Понимание, как мы видим на этом примере, проявляется не в том, чтобы дать понятийную интерпретацию ответа. В данном случае она, напротив, свидетельствовала о том, что монах не имел интуитивного понимания. Полученное же интуитивное понимание может быть выражено различно – в том числе и теми же самыми словами, что и профаническое. В данном случае Фаянь, по-видимому, именно для того и повторил ответ монаха, чтобы подчеркнуть сущность различия между ответом «просветленного» и «профана».

Таким образом, чаньские гуньянь не были рассчитаны на логический анализ, и их создатели не ставили перед собой задачи передачи информации, что необходимо помнить при исследовании этого специфического феномена буддийской культуры. Функцией гуньянь в большей степени, чем любого другого чаньского текста, было порождение у адепта, завершившего процесс его интуитивного познания, состояния сознания, лишённого мыслительных построений (санскр. нирвикальпа). Гуньянь выступал прежде всего как метод переструктурирования психики с целью реализации «конечного» состояния сознания. В качестве гуньянь в школе Чань предлагались вопросы наставников прошлого вместе с ответами последних, высказывания наставников, эпизоды из их повседневной жизни, цитаты из сутр и т. д. Составление сборников гуньянь и попытки их некоторой систематизации начались с середины X в. В процессе собирания «старых случаев», как иногда называли гуньянь, часть их подвергали литературной обработке и редактированию. Нередко составители предлагали свои собственные ответы на вопросы, составляли комментарии к гуньянь, добавляли стихи, реплики, замечания. Во многих случаях эти

добавления становились частью гунъань и через некоторое время рассматривались уже как одно с ними целое и, в свою очередь, подвергались комментированию.

Первое крупное собрание гунъань, в котором отразились перечисленные выше тенденции, было осуществлено Фэньяном Шань-цзяо (947–1027), преемником Линьцзи в VI поколении. В его «Юйлу» (Записях бесед) содержится три собрания гунъань, ставших классическими и служивших в дальнейшем образцом для подражания позднейшим комментаторам. Каждое из них включает по 100 гунъань. Первое содержит гунъань наставников прошлого, со стихотворным комментарием Фэньяна к каждому из них, второе – гунъань самого Фэньяна с его собственными ответами, третье – старые гунъань, к которым Фэньян присовокупил свои собственные ответы. Однако значительно большая известность (чему, по-видимому, немало способствовали не только психотехнические, но и высокие художественные достоинства этого текста) выпала на долю собрания гунъань, составленного наставником школы Юнмэнь, выдающимся поэтом Сюэтоу Чжунсяном (980–1052). Это собрание, состоявшее из 100 гунъань (принадлежащих по преимуществу наставникам школы Юнмэнь) со стихотворным комментарием Сюэтоу, первоначально входило в его «Записи бесед».

Судьба этого собрания гунъань в значительной степени отразила тенденции развития метода гунъань как метода достижения просветления. Спустя столетие после его составления к этой работе обратился известный наставник школы Линьцзи – Юаньфу (1063–1135), использовавший это собрание для занятий со своими учениками, в процессе которых он дал собственный комментарий не только на сами гунъань, но и на стихотворный комментарий Сюэтоу, предварив почти все гунъань введением, а также дополнив гунъань и каждый комментарий Сюэтоу своими репликами. Записи лекций Юаньфу составили сборник, получивший название «Бянь-лу» (Записи у голубых скал). Комментарии Юаньфу в целом были близки к стилю комментирования, принятому в буддийской историографической традиции. Во многих комментариях Юаньфу приводил сведения о персонажах, упоминавшихся в гунъань, описывал ситуацию, в которой произошел вэнда, обильно цитируя при этом источники (в основном юйлу), из которых были взяты гунъань, предпринимал попытки разъяснения

смысла гунъань. В значительно большей степени, чем подкомментарии к гунъань и стихотворные комментарии Сюэтоу, нетрадиционный характер носили реплики Юань, которыми испещрены тексты гунъань, и стихотворных комментариев к ним. Эти реплики как бы заостряли парадоксальный характер гунъань и являлись своеобразным противовесом рациональному комментированию. «Биянь-лу» имело большой успех у современников. Это объяснялось не только несомненными литературными достоинствами этого сборника, но также и интересом, который вызвал этот памятник у тех адептов Чань, которые подходили к гунъань интеллектуалистически. Нужно отметить, что интеллектуалистические тенденции в интерпретации гунъань во времена Юань были уже широко распространены. В этот период в значительном числе писались теоретические исследования гунъань, «правильные» ответы на них в большом количестве записывались и заучивались наизусть добросовестными учениками с тем, чтобы не быть застигнутым врасплох в случае, если учитель потребует дать ответ на гунъань.

Все это находилось в резком противоречии с исходными установками чань-буддизма, с пониманием крупными чаньскими наставниками функции гунъань как метода религиозной практики. Поскольку гунъань рассматривались в качестве средства достижения индивидом принципиально нового, просветленного состояния сознания, что должно быть осуществлено в процессе непосредственного интуитивного понимания гунъань, то, с точки зрения чань-буддизма, совершенно неправомерно говорить о наличии «правильного» или «неправильного» ответа на гунъань без учета уровня понимания давшего этот ответ ученика. Что же касается разъясняющего комментирования гунъань, то придание ему самостоятельной ценности противоречит требованию непосредственного «прямого» понимания смысла гунъань. Чаньские наставники постоянно предостерегали против увлечения изучением комментариев, поскольку это может помешать непосредственному интуитивному созерцанию гунъань, которое, по их представлениям, является единственно верным путем его решения. Против интеллектуалистических тенденций резко выступал и сам Юань. Он считал (как и многие его современники и предшественники), что достаточно интуитивно понять смысл единственного гунъань, чтобы достичь просветления: «Если вы правильно поняли единствен-

ный коан (т. е. гунъань. — *Авт.*), — утверждал он, — вы можете ясно понять учения древних так же хорошо, как и учения современников»²⁹⁸. Тем не менее разъясняющие комментарии к гунъань в его работе — «Биянь-лу» — сами давали эпигонам материал для интеллектуалистических спекуляций.

Об их размахе и о том, какую опасность для Чань видели в них наставники этой школы, красноречиво говорит тот факт, что Дахуэй Цзункао (1089–1163), один из последователей Юаньбу и решительный противник эстетического и интеллектуалистического подхода к гунъань, в своем стремлении противостоять этим тенденциям предпринял попытку уничтожить работу своего учителя «Биянь-лу», поскольку считал, что ее распространение может усилить эти тенденции и отрицательно сказаться на практике гунъань, уводя людей от поисков просветления²⁹⁹. Около 1140 г. Дахуэй сжег оригинал, опубликованный Юаньбу в 1128 г. Его переиздание было осуществлено лишь в 1300 г. и было основано на сохранившихся рукописных списках с издания 1128 г. и двух последующих версий³⁰⁰. «Биянь-лу» была популярна среди чань-буддистов также и в качестве образца при составлении новых сборников гунъань. Впоследствии по крайней мере четыре книги по той же самой модели, что «Биянь-лу», были составлены наставниками школы Цаодун после Юаньбу. Заметим, что активность наставников школы цаодун, традиционно отдававшей предпочтение цзо-чань (медитации) как методу практики, в составлении сборников гунъань, говорит о большой популярности метода гунъань и его широком признании не только в традиции линьцзи, которой он обязан своим возникновением, но и школе Чань в целом.

Необходимо, однако, признать, что хотя «Биянь-лу» пользовался широкой популярностью и даже его структура приобретала нормативный, так сказать, характер, у Дахуэя и его сторонников имелись основания быть недовольными характером комментариев Юаньбу к гунъань (или, точнее, теми возможностями, которые эти комментарии давали для профанического их использования), поскольку они, при всей их глубине и тонкости, оставляли (в силу своего по преимуществу разъяснительно-толковательного характера) большой простор для философско-метафизических и эстетических спекуляций.

Значительно более последовательным, чем автор «Биянь-лу», в создании системы гунъань и составлении их сборника, который соот-

ветствовал бы своему назначению как средства формирования «чаньской» личности, был Умэнь (1183–1260), автор «Умэньгуань» (Застава без ворот)³⁰¹. Этот относительно небольшой сборник, содержащий 48 гунъань со стихотворным и поэтическим комментарием Умэня к каждому из них, был опубликован в 1229 г. и сразу же стал весьма популярен. Эпизоды, описанные в этом сборнике, обработаны, отредактированы и прокомментированы Умэнем в весьма своеобразном стиле. Хотя многие из гунъань и были заимствованы из издававшихся ранее сборников, в том числе и из «Биянь-лу» (из гунъань, содержащихся в «Биянь-лу», 11 мы находим в «Умэньгуань»), редакция гунъань и комментарии, которые дал к ним Умэнь (учтя, видимо, негативный эффект, вызванный комментариями Юаньбу), имели существенные отличия.

Его комментарии можно считать образцом именно чаньского комментирования. Они в значительно большей степени соответствуют принципам чаньского отношения к языку как средству коммуникации, изложенным шестым патриархом Чань Хуэйинэном в «Сутре помоста», где он предлагал своим ученикам в диалоге отвечать на вопросы антонимами, создавая пары оппозиций с тем, чтобы собеседник, осознав соотнесенность и взаимозависимость противоположностей, выявил их относительный характер³⁰².

В соответствии с этими принципами комментарии Умэня не разъясняют трудные для понимания моменты, но, напротив, заостряют эти трудности, подчеркивают логическую противоречивость гунъань и не только не дают твердого основания для их логического понимания адептом, но, напротив, направлены на то, чтобы выбить всякую опору у него «из-под ног». В сущности, они являются продолжением гунъань, составляющим с ним единое функциональное целое. При этом некоторые комментарии воспроизводят логические противоречия, которые содержатся в гунъань, как бы заостряя их, делая их более очевидными. Другие, напротив, вступают в противоречие с самим гунъань. Однако даже в том случае, когда смысл комментариев прямо противоположен тому, что утверждается в комментируемых ими гунъань, или даже содержат негативные высказывания в их адрес, это противоречие функционирует в рамках определенной целостной структуры и служит для того, чтобы дополнить гунъань не в информационном, а в функциональном плане. Как отмечает Р. Блис,

«своим критическим отношением к эпизодам, которые были выбраны им же самим, он (т. е. Умэнь. — *Авт.*) поощряет к разрушению силы наших собственных идей и образов и в то же время достигает такой целостности, которой лишены Хекиганроку и Шойороку»³⁰³, т. е. сборники гунъань, составленные в Китае до «Умэньгуань».

Это критическое отношение может быть направлено на теоретические положения, являющиеся предметом обсуждения в гунъань, как, например, в следующем случае (гунъань 39): «Ветер разведал монастырский флаг, два монаха спорили об этом. Один говорил, что флаг движется, а другой, что ветер движется. Они ходили взад и вперед и не могли придти к согласию. Патриарх сказал: «Ветер не движется, и флаг не движется. Это ваше сознание движется». Монахи были подвергнуты в благоговейный трепет»³⁰⁴. Умэнь дает следующий прозаический комментарий: «Ветер не движется, флаг не движется, и сознание не движется. Как можно понять патриарха? Если вы полностью ухватили смысл, вы должны видеть, как два монаха, покупая железо, получили золото. Патриарх не сдержал своего сострадания, и получилась эта постыдная сцена»³⁰⁵. Здесь утверждается, что сознание не движется, вопреки утверждению Патриарха в гунъань, т. е. отрицается движение вообще. А в стихотворном комментарии к тому же гунъань первая строка утверждает диаметрально противоположное тому, что говорится в прозаическом комментарии: «Ветер движется, флаг движется, сознание движется...»³⁰⁶

Критическое отношение в сборнике можно встретить по отношению и к гунъань, и к наставникам, являющимся в них центральной фигурой, и к уровню понимания ученика, возникшего в результате вэньда. Подобного рода высказывания не являются выражением негативного отношения к предмету высказывания. Они должны быть поняты в контексте всего отрывка текста (гунъань с комментариями или даже всего текста сборника гунъань) как элемента единой функциональной системы духовной практики. Поскольку основной функцией гунъань является порождение принципиально нового, просветленного состояния сознания, и гунъань рассматривался как вариант «живого слова», по терминологии Чань (т. е. слова, отражающего «истинную реальность», в которой сняты субъектно-объектные оппозиции, в отличие от «мертвого слова», функционирующего на уровне «обыденного» сознания), то и результат его решения также должен быть вы-

ражен «живым словом», которое должно было продемонстрировать достижение adeptом этого нового состояния сознания. Что же касается критических моментов в комментариях гуньань, то они, очевидно, высказаны в адрес гуньань как «мертвого слова», т. е. некоторого текста, имеющего определенную логическую структуру и предполагающую логический анализ, а также в адрес возможного ложного решения гуньань в результате логических операций. Эти комментарии призваны путем отрицания гуньань и вероятного ответа на него «мертвым словом» дать ему статус «живого слова» в духе наставлений Хуэйцзэна и в соответствии с той общей структурой чаньской «проповеди», о которой говорилось выше.

В том случае, если adept «решил» гуньань и породил «живое слово», подобного рода комментарии не вызовут у него когнитивного диссонанса и лишь подтвердят статус «живого слова» высказанного им ответа. Если же ученику не удалось справиться с задачей и его ответ не выходит за рамки логических схем, то комментарий, посредством отрицания этих схем, создаст стимул для работы над гуньань, дополняя его тем самым функционально. Подобный метод Умэнь применяет в различных вариантах. Например, в некоторых случаях он демонстрирует невозможность логического понимания гуньань или словесной интерпретации отказом от комментирования вообще: «Монах спросил Чжао Чжоу: «В чем смысл прихода Первого Патриарха с Запада?» [Чжао] Чжоу ответил: «Кипарис во дворе». Комментарий Умэня: «Если вы ясно и прочно ухватили суть ответа Чжао Чжоу, то для вас не было Будды Шакьямуни ранее и не будет Будды Майтреи позднее»³⁰⁷ (т. е. вы именно в этот момент достигли просветления).

Принцип построения текста, согласно которому через «соотношение понятий можно проследить их взаимообусловленность и относительность»³⁰⁸, прослеживается как в структуре гуньань, так и в структуре блока «гуньань + прозаический комментарий + стихотворный комментарий». Этому же принципу подчинена и структура текста «Умэньгуань» в целом. Гуньань, подобранные в сборнике, зачастую дают совершенно разноречивые оценки одних и тех же положений буддийской догматики, часто содержат противоречивые философские утверждения, причем подобное «столкновение» различных взглядов носит демонстративный характер. Так, под № 30 Умэнь приводит следующий гуньань: «Дамэй спросил: «Что есть Будда?» Мацзу

ответил: «Сознание есть Будда»³⁰⁹. Через два эпизода, под № 33, Умэнь помещает гунъань, в котором приводится диалог того же самого наставника, который в ответ на тот же самый вопрос дает противоположный ответ: «Монах спросил Мацзу: «Что есть Будда?» Мацзу ответил: «Нет сознания, нет Будды»³¹⁰.

Необходимо, наконец, отметить, что и сам «Умэньгуань» в целом как бы «отрицается» в качестве пособия ученикам, практикующим Чань, в предисловиях, написанных к нему Умэнем и Шуанем, а также в послесловии Умэня к приложениям, которые печатаются обычно вместе с текстом «Умэньгуань». Шуань в своем предисловии, хотя и называет его «хвалебным», пишет: «Нет врат» можно объяснить: человек достиг Совершенной Великой стадии. «Есть врата» означает, что нельзя опираться ни на каких наставников»³¹¹, т. е. оказывается, что в обоих случаях нет никакой необходимости в сборнике гунъань этих наставников. Далее, характеризуя «Умэньгуань», он говорит, что изучение этой работы «подобно выжиманию соков из пересохшей бамбуковой палки для изготовления детских книг»³¹². В «Заключении» Умэня следующее замечание перекликается с высказыванием Шуаня: «Если вы прошли вратами, Умэнь бесполезен для вас; если вы не прошли их, то вы только обманываете самого себя [занимаясь гунъань]»³¹³. На сборник гунъань (и на занятия гунъань по этому сборнику соответственно) переносится, как мы видим, подход к буддийской практике вообще, отрицающий какую-либо «особую» практику, т. е. практику с мыслью о практике, и призывающий к деянию через недеяние, практике через не-практику.

В сборнике присутствуют гунъань не только с «критической» направленностью. В комментарии к эпизоду № 1 дается подробное наставление по поводу работы с гунъань, а в комментарии к эпизоду № 28 излагается история обращения в буддизм ставшего впоследствии известным наставника. Однако если в «Бьянь-лу» подобного типа комментарии можно встретить довольно часто, то в «Умэньгуань» эти два комментария – исключение, они включены как бы специально для того, чтобы не допустить тенденциозности в подборке комментариев, подчеркнуть в соответствии с общим духом работы отсутствие какой-либо схемы в расположении материала.

Таким образом, работа составлена так, чтобы не дать возможности читающему ее и практикующему в соответствии с ней адепту вы-

работать какое-либо логическое суждение по поводу каких бы то ни было вопросов, не дать ему возможности, выражаясь языком буддийских текстов, «опереться» на какие-либо слова, «пребывать» в них. Любое суждение (высказывание, понятие) последовательно подвергается отрицанию в том или ином виде с очевидным стремлением не допустить выработки точки зрения, дающей возможность дискурсивного анализа текста, причем этот подход, как видно из сказанного выше, присутствует на различных уровнях членения текста.

Практика применения метода гунъань в первые века его развития в Китае была весьма произвольна. Выбор первоначального гунъань, порядок перехода от одного гунъань к другому, продолжительность работы ученика над каждым гунъань, порядок проверки учителем эффективности этой работы значительно варьировались в зависимости от наставника. И хотя уже в Китае, как мы видели, имелась тенденция к систематизации гунъань, свое развитие она получила в Японии. Наибольшую известность получила система применения гунъань как метода практики, разработанная Хакуином.

Хакуин классифицировал гунъань в пять групп, по числу выделяемых в его школе состояний сознания. Эти состояния сознания образовывали иерархическую систему. Ученик, находящийся в обычном состоянии сознания, работал над гунъань первой группы, предназначенной для его перевода на первую ступень. На ней ему предлагалось для решения гунъань второй группы и т. д., пока он не достигал высшего, пятого, состояния, которое считалось «окончательным и полным просветлением», на чем тренинг заканчивался. Именно эта сравнительно поздняя форма гунъань благодаря работам Д. Т. Судзуки и его последователей получила широкое распространение на Западе.

Как мы видим, в процессе своего исторического развития гунъань претерпел значительную эволюцию, обусловленную, в конечном счете, глубокими изменениями в социальном, экономическом и политическом статусе буддизма в Китае, необходимостью его быстрой социальной и идеологической адаптации к новым условиям. Однако изменения, которым подвергся этот метод психотренинга, не затронули его философской основы, представляющей собой последовательно интуитивистическую доктрину, не изменили его резко антирационалистического характера. Гунъань как метод чаньской практики имел в чань-буддизме чрезвычайно широкую популярность. Этот факт, а

также экзотическая парадоксальность чаньского языка, проявленная в них наиболее ярко, сразу же, как только чань-буддизм стал объектом исследований западных буддологов, привлекали к ним, как и вообще к «языку Чань», особый интерес исследователей.

Во многих работах, посвященных исследованию языка чань(дзэн)-буддизма, проводятся аналогии между функциями языка в Чань и некоторых феноменах западной культуры. Так, например, Цуг считает, что гунъань близки генетически и функционально к загадкам, встречающимся в кельтском фольклоре³¹⁴. Опираясь на исследование кельтских загадок, проведенное Рисами³¹⁵, он полагает, что решение и тех и других достигается, если отбрасываются принятые категории мысли, что и приводит к целостному взгляду на мир. Другой исследователь, Беркман, проводит аналогию между парадоксами Чань и методами демонстрации принципов семантики. Он подчеркивает, что в обоих случаях задачей является «вступить в контакт с невербальными уровнями опыта»³¹⁶, показать, по его выражению, что «символ – это не реальность, карта – не территория»³¹⁷. Подобного рода интерпретации гунъань нам представляются неправомерными. Задачей гунъань являлось, как видно из вышеизложенного, не отход от привычных стереотипов мысли в пользу необычных, свежих ходов мышления, как полагает Цуг, и даже не переход на невербальный уровень отражения реальности, а выход за рамки всяких оппозиций, как тех, что присущи любой мысли, так и тех, что содержатся в образе. Оба эти вида отражения действительности противопоставляются в чань-буддизме интуитивному озарению как единственному средству познания истинной реальности.

Проводя сопоставление чань-буддизма с явлениями светской культуры необходимо помнить, что доктрина Чань преследует сoterиологические цели. Решение проблемы языка в этой школе было целиком подчинению (так же, как и в других школах махаяны) «спасению» индивида, в процессе решения которой и осуществлялось формирование базисного для Чань типа личности.

Как было показано, практика гунъань опиралась на обсуждавшиеся во втором параграфе главы воззрения на функцию языка в процессе формирования «чаньской личности». Гунъань в этом контексте рассматривались как форма «живого слова». Порождению «живого слова» должно было предшествовать изменение установки на логиче-

ские структуры как образования, отражающие абсолютную реальность. Разрушение привычных стереотипов употребления слов в качестве понятий часто достигалось употреблением одних и тех же слов в противоположных смыслах или описанием одного и того же явления диаметрально противоположными по смыслу словами.

Противопоставление полярных понятий с целью разрушения установки на бинарное членение мира и перехода к целостному восприятию в текстах гуньянь часто встречается в определенной конструкции, имеющей форму: А есть не А, поэтому А. Эта конструкция релевантна структуре праджняпарамитских сутр, что говорит о глубокой доктринальной связи методов Чань с учением индийского буддизма.

Тот факт, что и сам гуньянь, и ответ, который должен был дать ученик в результате работы над ним, рассматривались как вариант «живого слова», определяло и требования к работе с гуньянь, и критерии установления качества даваемого учеником ответа. Это делало неправомерным анализ гуньянь посредством дискурсивного мышления и логическое выведение ответа из его словесной формулировки, а поэтому в качестве единственно адекватного источника понимания гуньянь рассматривалось интуитивное познание.

Первоначально порождение «живого слова» генерировалось в непосредственном общении учителя и ученика. Это приводит нас к выводу, что использование гуньянь как специальной технологии отвечало запросам быстро растущего числа последователей этой школы. По этой же причине гуньянь позднее стали использоваться в качестве более или менее стандартизированных способов тестирования уровня социализации адептов с тем, чтобы определить наиболее эффективный путь их дальнейшей практики.

Таким образом, использование речи как средства социализации в Чань происходит существенно иным образом, чем в Гелук. Если в последней достижение доказательной убежденности в предмете созерцания достигается благодаря языку, который, при правильном его использовании, хотя и не в состоянии истинно выразить реальность (абсолютное), но способен создать неложный ее концептуальный образ, облегчающий ее непосредственное созерцание, то в чань-буддизме переход к видению реальности осуществляется через разрушение всех концепций, не благодаря, а вопреки им, и вербальные конструкции используются здесь для саморазрушения. В обоих тра-

дициях критерием эффективности сакрального текста является то, насколько он помогает решить сотерологическую задачу личности, т.е. он важен прежде всего в аспекте его прагматики. Однако если в Гелук важна также и его семантика, то в Чань на первый план выдвигается синтактика текста.

Анализ чаньской персонологии позволяет сделать следующие выводы. Идеально-типические качества чаньской личности, сама ее возможность получили в этой традиции солидное онтологическое и эпистемологическое обоснование. В этом смысле чаньские мыслители говорили об укорененности чаньской личности в природе вещей, о ее естественности. Вместе с тем, для того чтобы она обнаружилась, «засветилась» в акте *внезапного просветления* в потоке бытия обычного (а потому не-естественного) человека, наставники (агенты социализации) используют специальные средства, создают «обучающие ситуации», вырабатывают специальные технологии. Внезапное просветление должно быть тщательно подготовлено. Акцентирование внезапности, революционности просветления (успешной социализации) сочетается в чаньской доктрине спасения с тщательным анализом всей совокупности методов и средств социализации.

Заключение

Подводя итоги нашего исследования, мы можем сказать, что решение вопроса о том, что есть личность как субъект освобождения, имеет кардинальное значение для сотериологии буддизма. Своеобразие буддийской персонологии заключается в том, что личность, в свою очередь, может быть непротиворечиво осмыслена только в перспективе освобождения, понимаемого как спасение от страданий круговорота бытия, внутренне ему присущих.

Персонологическая доктрина буддизма возникла как результат полемики с субстанционалистскими взглядами, развивавшимися в ортодоксальных религиозно-философских школах индуизма. Дав критику понимания проблемы личности в этих школах, буддийские мыслители обосновали собственный взгляд на то, что есть личность, опираясь на *срединность*, как главный методологический принцип своей системы.

Личность в своей субъективности, как переживаемая уникальность, анализировалась в буддизме как проблема «Я». Это понятие, являясь ядром теории личности индийского буддизма, послужило отправной точкой для развития представлений о личности в тибетском и китайском буддизме.

Проблема «Я» начала концептуализироваться уже в литературе сутр, где мы обнаруживаем развернутую классификацию интерпретаций этой категории в связи с различием трех этапов развития Учения.

Дальнейшее развитие персонологической проблематики как в тибетском, так и китайском буддизме, связано с оформлением различных школ и религиозно-философских направлений и появлением философской комментаторской традиции. Развитие взглядов на личность обуславливалось эволюцией как сотериологических, так и онтологических воззрений буддизма. В своей эволюции буддийская персонология прошла путь от признания личности как потока субстанциональных дхарм, конституируемого инерцией предшествующих деяний (санскр. карма; тиб. las) (в Вайбхашике), к интерпретации ее как конструкта, формируемого в процессе жизненного пути (в Пра-

сангике). Путь *освобождения* (который в персонологическом срезе может интерпретироваться как вторичная социализация в буддийской культуре) стал рассматриваться как последовательная рефлексия, позволяющая преодолеть сформировавшиеся на базе ложной личностной идентичности когнитивные, эмотивные и поведенческие установки и избавиться от фрустрации.

Интерпретация личности как конструкта, а деконструкции как просветления, имеющего внезапный характер, является теоретической основой ее открытости. Такой подход к личности в буддизме имеет длительную историю практического применения в различных исторических условиях. Основное внимание в работе мы уделили двум традициям тибетского и китайского буддизма – Гелук и Чань, историческими антагонистами, которые занимают во многом противоположные позиции в вопросах о том, что составляет сущность личности, как должен протекать процесс ее социализации и какую роль играет язык в этом процессе.

В школе Гелук в качестве нормативного рассматривался путь последовательной практики, где большое значение придавалось образованию. Оно рассматривалось как необходимая составляющая социологического проекта, решающее двуединую задачу – воспитание нравственности и достижение доказательной убежденности в истинности Учения. Образование базировалось на специфическом понимании роли знаковых структур в процессе освобождения, выработанном в Гелук. Эта школа полагала, что язык может играть позитивную роль в познании реальности, в отличие от Чань, где все знаковые структуры рассматривались как помеха просветлению. Поскольку просветленная природа, согласно учению этой школы, изначально присутствует в каждом, избавление от концептуальности позволяло мгновенно достичь просветления.

Различные понимание принципов практики в этих школах породили различные, резко контрастирующие культурные типы личностей, однако каждый из подходов позволял их последователям эффективно адаптироваться к меняющимся социокультурным условиям на всех этапах исторического развития этих школ.

Как тибетский буддизм школы Гелук, так и Чань-буддизм, являясь прямыми наследниками индийского буддизма махаяны, развили махаянское учение с учетом собственных культурных реалий. Каждое

из этих направлений буддизма при всем их различии сумело выработать собственную культурную традицию. Эти традиции характеризуют не только глубокая разработка теоретических проблем, но и широкий арсенал практических методов социализации человека и формирования личности.

Примечания

¹ Burnouf E. L'introduction à l'histoire du buddhisme indien. Paris: Imprimerie Royale, 1844.

² Его ученик Б. Сент-Илер, например, заявлял, что главная польза от изучения буддизма состоит в том, что по контрасту с ним мы лучше понимаем все преимущества христианской религии (см.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000, С. 219).

³ Batchelor S. The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture. London: Aquarian, Harper Collins and Berkeley, Cal.: Parallax Press. 1994. P. 239.

⁴ Tweed Th. The American Encounter with Buddhism 1844–1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

⁵ Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга, переведенная с пали на английский язык д-ром Фаусболлем / рус. пер. Н.И. Герасимова. Восточная библиотека, т. I. М.: Т-во Скор. А.А. Левенсон, 1899. 159 с.; Буддийские сутты / Пер. с пали проф. Рис-Дэвидса, с примеч. и вст. ст; рус. пер. и предис. Н.И. Герасимова. Восточная библиотека, т. II. М.: Типо-литография Товарищества И.Н. Кушнарв и К^о, 1900. 203 с.

⁶ Курьезным примером этого критицизма является теория Е. Сенара, доказывавшего, что Будда Шакьямуни в действительности не существовал, а его житие, зафиксированное в источниках, есть всего только отражение солярного мифа (Senart E. Essai sur la légende du Buddha. Son caractère et ses origines (ed. 2). Paris, 1882).

⁷ Ruegg D.S. The Study of Tibetan Philosophy and its Indian Sources. Notes on its History and Methods // Csema de Kōrōs Memorial Symposium / Ed. by Louis Liget: Akadémiai kiadó, Budapest, 1978. P. 379.

⁸ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 221.

⁹ Игнатъев И. П. Как стать буддой. – Л., 1991. – С. 19–20.

¹⁰ Samyutta-Nikaya. (Mahavagga). Pt. 5. Pali Text Society. / Пер. А.В. Парибка. – Л. 1898. – P. 420–421. Цит. по: Буддизм: история и культура. М.: Наука, 1989. – С. 4–5.

¹¹ Вопросы Милинды / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. – М.: Наука, 1989. – С. 81.

¹² Там же, с. 82.

¹³ Chandrakīrti. Prasannapada. Ch. XXV, «Examination of Nirvana» // Ф.И. Щербатской. Избран. труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. – С. 396.

14 Там же, с. 396.

15 Там же, с. 396–397.

16 *Boom Idan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pai snying po. Dass Herr (die Quintessens) der zum jenseitigen Ufer des Wissens gelangten Alterherrlichst = Volltndeten. Eine tibetische Religiosschriff – Leipzig, 1835. – Л. 3а–5а.*

17 Нагарджуна. Мадхьямака-шастра. Гл. 25, III. // Щербатской Ф.И. Избран. труды... – С. 388.

18 Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. – Владивосток, б/г. – С. 51.

19 Тиб. доп. «идея, смысл, значение, содержание, предмет» и т.д.

20 'Gong pa nges par 'grel pa mdo (Самдхинирмочана-сутра). dka' 'gyur, mdo. – Л. 25А–26А (перевод А.М. Донца).

21 Там же, л. 26А–27Б.

22 'Gong pa nges par 'grel pa mdo... – Л. 17А–17Б.

23 Эти две формы: 1) абсолют как чистое и неиллюзорное сознание, как, например, сосредоточенная трансцендентальная мудрость махаянского святого, обладающая видением несуществования «Я» и дхарм и 2) Абсолют как истинная и неизменная сущность существования.

24 *Buston. The History of Buddhism / Tr. by E. Obermiller, Pt. I. – Heidelberg, 1931. – P. 37.*

25 Там же, р. 38.

26 Там же.

27 Подробнее см.: *Mhas grub rje. The Fundamental of Buddhism Tantra / Tr. by F. Lessing and A. Wayman. – L., 1961. – P. 25–28.*

28 См.: *Buston. Op.cit., p. 39.*

29 Алаявиджняна – «сознание-сокровищница».

30 *Mkhes 'grub rje. Op. cit., p. 41.*

31 Сутра запуска колеса проповеди // Вопросы Милинды. Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. – М.: Наука, 1989. С. 445–452.

32 Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. – СПб., 1857. – С. 261.

33 *dByig gi bshes gnyen. gZhung lugs kyi bye brag pa'i 'khor lo. Изд. Нартан, раздел mdo, т. 156.*

34 *Legs Idan. rTog ge 'bar ba. Изд. Нартан, раздел mdo, т. 19.*

35 Васильев В.П. Буддизм ..., с. 258.

36 Кенчок Ванбо. Драгоценное ожерелье философских систем. / Пер. с тиб. А.М. Донца. – Улан-Удэ, 2004. – С. 12.

37 Там же, с. 12–13.

38 Обычно переводятся как «малая колесница» и «великая колесница» соответственно. Однако, по разъяснению дост. Нгаванг Тенпела, Яна – это

ноша, которую взваливает на себя последователь. Она может быть великой (спасти всех живых существ) или малой (спасти только себя).

³⁹ Цит. по: Кенчок Ванбо. Драгоценное ожерелье ... , с. 11.

⁴⁰ См., напр.: Таранатха. История буддизма в Индии. Тибетская хронология развития буддийской философии представлена, например, в работе: Hopkins, J. *Meditation on Emptiness*. – London: Wisdom Publ., 1983.

⁴¹ См.: Williams, P. *Mahayana Buddhism*. – New York: Routledge, 1989.

⁴² Newland, Guy. *Appearance & Reality*. – Snow Lion Publications: Ithaca, New York, 1999. – P. 9.

⁴³ 'Jam dbyangs bzhad pa. Grub mtha'i nram bzhag 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. – Musoori: Dalama, 1962., kha, 1–18.

⁴⁴ Ngag dbang dpal ldan. Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gces nor. – *Pleasure of Elegant Sayings Printing Press*, 1964, 34b.3–36a.2.

⁴⁵ ICang-skya. Grub pa'i mtha'i nam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan. – Varanasi: *Pleasure of Elegant Sayings Printing Press*, 1970. – P. 84.2–97.7.

⁴⁶ rJe btsun thams cad mkhyen pa. Grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings zhes bya pa'i bstan bcos / sher phyin bsodus don rin chen phreng ba dang grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings bzhugs so. – *Jayyed Press*, Delhi, 1997. P. 46–86.

⁴⁷ dKkon mchog 'jigs med dbang po. Phyi nang gi nam bzhag mdor bsodus rin po che'i 'phreng ba zhes bya bzhugs so // Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. – Улан-Удэ, 1998. – С. 116–155.

⁴⁸ См., напр., Phags pa salu'i ljang pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Ростки белого риса»). – 8L // bKa' 'gyur. Co ne. mDo sde, tsha. – L. 134A–142B.

⁴⁹ Lcang skya rol pa'i rdo rje. Grub mtha'i nam bzhag (Чанкья. Концепции философских школ). – *The Asian ... # S 0060*.

⁵⁰ dGe 'dun bstan dar. dBu ma la 'jug pa spyi don ... (Гедун Тендар. Общее исследование «Введения в мадхьямаку» Чандракирти). – Xyl., 162L // *The Asian ... /// Catalog # S 0021*, л. 149Б (здесь и далее этот текст цитируется в переводе А.М. Донца).

⁵¹ Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so (Чандракирти. Введение в мадхьямаку с автокомментарием). *Bibliotheca Buddhika IX*. – SPb., 1912. – С. 243–244; dGe 'dun bstan dar. dBu ma la 'jug pa spyi don ... (Гедун Тендар. Общее исследование «Введения в мадхьямаку» Чандракирти). – Xyl., 162L // *The Asian ... /// Catalog # S 0021*, л. 149А–Б).

⁵² Grul mtha'i rnam bshad ... las thal rang gi skabs (Чжамьян Шепа. Воззрения философских школ. Раздел «Сватантрика и прасангика»). – Хул., 240L (Т. 12), л. 42.

⁵³ Подробнее см.: Донец А.М., Нестеркин С.П. Учение о личности в тибетской схоластике // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2011–1. – С. 71-80.

⁵⁴ Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so (Чандракирти. Введение в мадхьямаку с автокомментарием). Bibliotheca Buddhica IX. – SPb., 1912. – С. 243; Thu'u bkwan. Grub mtha' bzhugs so (Туран. Религиозно-философские системы). – 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992. – С. 34.

⁵⁵ mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Кедруб Чже. Открывающий глаза счастливец. Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – Хул., 247L (Т. 2), л. 70А.

⁵⁶ Чжамьян Шепа-второй. – Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / Пер. с тиб. – Улан-Удэ, 1998. – С. 125.

⁵⁷ Grul mtha'i rnam bshad ... las thal rang gi skabs (Чжамьян Шепа. Воззрения философских школ. Раздел «Сватантрика и прасангика»). – Хул., 240L (Т. 12), л. 81Б.

⁵⁸ Lcang skya rol pa'i rdo rje. Grub mtha'i rnam bzhag (Чанкья. Концепции философских школ). – Хул., The Asian ... # S 0060, л. 28Б.

⁵⁹ 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod ... (Чжамьян Шепа. Подробное исследование «Введения в мадхьямаку»). – Хул., 442L, л. 416Б–417А.

⁶⁰ mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Кедруб Чже. Открывающий глаза счастливец. – Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – Хул., 247L (Т. 2), л. 110А.

⁶¹ Grul mtha'i rnam bshad ... las thal rang gi skabs (Чжамьян Шепа. Воззрения философских школ). – Хул., 240L (Т. 12), л. 81Б.

⁶² dGe 'dun bstan dar. dBu ma la 'jug pa spyi don ... (Гелун Тендар. Общее исследование «Введения в мадхьямаку» Чандракирти). – Хул., 162L // The Asian /// Catalog # S 0021, л. 3–4.

⁶³ Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so (Чандракирти. Введение в мадхьямаку с автокомментарием). Bibliotheca Buddhica IX. – SPb., 1912. – С. 242.

⁶⁴ Там же, с. 242–243.

⁶⁵ 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod ...

(Чжамьян Шепа. Подробное исследование «Введения в мадхьямаку»). – Хул., 442L, л. 81.

⁶⁶ mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Кедруб Чже. Открывающий глаза счастливец ... – Хул., 247L (Т. 2), л. 113Б.

⁶⁷ Byang chub lam gyi rim pa'i dmar khrid (Лобсан Чойкьи Гьялцэн. Руководство по ступеням пути Просветления). – Хул., 68L., л. 59А.

⁶⁸ mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Кедруб Чже. Открывающий глаза счастливец ... – Хул., 247L (Т. 2), л. 113Б–114Б.

⁶⁹ dKkon mchog 'jigs med dbang po. Phyi nang gi rnam bzhag mdor bsdu rin po che'i 'phreng ba zhes bya bzhugs so // Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье ..., с. 13.

⁷⁰ «Равнозначность – один из четырех видов отношений между дхармами. Две дхармы равнозначны при следующем условии: 1) если нечто (не) является одной из них, то с необходимостью (не) является другой; 2) если где-то (не) имеется одна из них, то там с необходимостью (не) имеется и другая (Rigzin Tsepa. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. – Dharmasala, 1986. – P. 30.

⁷¹ dKkon mchog 'jigs med dbang po. Phyi nang gi rnam bzhag mdor bsdu rin po che'i 'phreng ba zhes bya bzhugs so / Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье ..., с. 13–14. Учитываю характер того, что входит в указанные пять «основ», следует признать, что перевод *vastu* как «вещь» весьма условен. Мы принимаем его потому, что он в наименьшей степени, чем возможные другие отягощен западными философскими ассоциациями, скорее сбивающими с толку, чем проясняющими предмет.

⁷² mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Кедруб Чже. Открывающий глаза счастливец ..., л. 105А–Б.

⁷³ 'tag tshang lo tsā ba Shes rab rin chen. Grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos mam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho. Хул., л. 28а.5.

⁷⁴ mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Кедруб Чже. Открывающий глаза счастливец ...), л. 200А.

⁷⁵ Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul (Арван Нима. Воззрения четырех буддийских философских школ). sGo mang, 1971. – С. 548–550.

⁷⁶ mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar

byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Кедруб Чже. Открывающий глаза счастливец ...), л. 154Б.

⁷⁷ Thu'u bkwan. Grub mtha' bzhugs so (Туган. Религиозно-философские системы). – 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992. – С. 35.

⁷⁸ Там же, с. 39, 41.

⁷⁹ Цит. по: Buston. Mdzes rgyan. – Л. 26б–27а.

⁸⁰ Там же, л. 27а.

⁸¹ Там же, л. 22а–23а.

⁸² Там же, л. 26а.

⁸³ Там же, л. 24а–24б.

⁸⁴ Там же, л. 26а.

⁸⁵ Цит. по: Ruegg D.S. Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. – Univ. of London, 1989. – С. 25.

⁸⁶ Gzhon nu dpal. Deb ther sngon po. Vol. cha // ксил., б/м, б/г. Л. 9б.

⁸⁷ Lcang skya Rol pa'i rdo rje. Grub mtha'i mam bzhag. Vol. kha // Gsung 'bum. Л. 19а.

⁸⁸ Gzhon nu dpal. Указ. соч., л. 10б.

⁸⁹ A khu ching Shes rab rgya mysho. dPe rgyun dkon pa 'ga' zhid gi tho yig (ed. Lokesh Chandra, in «Materials for a History of Tibetan Literature», Part 3. New Delhi, 1963. – № 11316.

⁹⁰ Там же; Padma dkar po. Chos 'byung // Gsung 'bum. – Л. 190б1.

⁹¹ A khu ching Shes rab rgya mysho. Указ. соч., № 11320. Gzhon nu dpal. Указ. соч., л. 2а.

⁹² A khu ching Shes rab rgya mysho. Указ. соч., № 11065.

⁹³ Gzhon nu dpal. Указ. соч., л. 10а.

⁹⁴ Rma bya Vyang chub brtson 'grus. 'Thad pa'i rgyan // ксил., б/м, б/г. – Л. 4б–5а.

⁹⁵ Что касается традиции нагарджуновского «Собрания Познания» и «Абхисамаяламкары», то он считает их комментариями на промежуточное учение сутр, учащее отсутствию признаков (lakṣaṇa) и пустотности собственной природы или собственного существования (svabhādvāsunyata) всех дхарм, с той лишь разницей, что нагарджуновские работы выражают прямой, а «Абхисамаяламкара» – непрямой смысл этих сутр.

⁹⁶ Обсуждение правомерности подобной классификации см.: Mkhas grub Dge legs dpal bzang. Rgyud sde spyi'i mam par bzhag pa rgyas par bshad pa // Gsung 'bum. Л. 28а–б; Ngag dbang chos grags. Grub mtha'i son 'byed // ксил., б/м, б/г. – Л. 20б–23а.

⁹⁷ Gzhon nu dpal. Указ. соч., л. 10а–10б; Mkhas grub Dge legs dpal bzang. Rgyud sde spyi'i mam par bzhag pa rgyas par bshad pa. Л. 28а.

⁹⁸ Tsong kha pa. Dgongs pa rab sal // Gsung 'bum. Л. 178b–179b.

⁹⁹ Mkhas grub Dge legs dpal bzang. Ston thun chen mo // Gsung 'bum. – Л. 195a.

¹⁰⁰ Mkhas grub Dge legs dpal bzang. Rgyud sde spyi'i mam par bzhag pa rgyas par bshad pa. – Л. 10b–12b.

¹⁰¹ Там же. Л. 28a–28b.

¹⁰² Pan chen bsod nams grags pa. Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos 'grel pa dan bcas pa'i dka' 'grel Gnad kyi zla 'od // Gsung 'bum. Vol. ca.

¹⁰³ См., напр.: Hakamaya Noriaki. A critique of the structure of faith in the Ratnagotravibhāga // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, 46 (1988). P. 27–49; Hakamaya Noriaki. The Mādhyamika philosophy of Tsong-kha-pa // Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, 48 (1990). P. 17–47.

¹⁰⁴ Je Tsongkhapa. Gser phreng. (Золотые четки). Изд. монастыря Лавран.

¹⁰⁵ 'Jam dbyangs bzhad pa. Phar phyin skabs brgyud ka (Жамьян Щепа. Восемь разделов Парамиты). Изд. Чилутайского дацана.

¹⁰⁶ Семенцов В.С. Проблемы трансляции религиозной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 8.

¹⁰⁷ Сутра «Поучения Вималакирти» / Пер. с тиб., предисл. и коммент. А.М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – С. 127.

¹⁰⁸ 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes mdzad pa'i drang nges rnam 'byed kyi zin bris bzhugs so (Жамьян Шадба. Записки по герменевтике). – Л. 2А.

¹⁰⁹ Подробнее обсуждение этого вопроса см.: Лепехов С.Ю., Донец А.М., Нестеркин С.П. Герменевтика буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. С. 86–91.

¹¹⁰ Существует тибетская поговорка: «Что сказано мудрым – истина» (mkhas pas gsung na ci yang bden).

¹¹¹ Moorerji R.K. Ancient Indian Education. 2nd Ed. – London, 1947. P. 460; Sen, Surendranath. India Through Chinese Eyes. – Madras, 1956; Takakusu, J. A Record of the Buddhist Religion as practiced in India and Malay Archipelago (AD 671–695) by I-tsing. – New Delhi, 1982.

¹¹² Kanai Lal Hazra. Buddhism in India as Described by the Chinese Pilgrims AD 339–689. – New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1983. – 126 p.

¹¹³ Mahavagga, IV, 15, 4. Цит по: 2500 Years of Buddhism. Delhi, 1964. – P. 153.

114 См.: Vidyabhushan, S.C. Indian Logic: Mediaeval School, 1907.

115 Огромный вклад в исследование буддийской логики был сделан

Ф.И. Щербатским и индийцем С.К. Видьябхушаном, которые открыли в начале XX в. утраченные в Индии буддийские трактаты по логике в их тибетских переводах.

¹¹⁶ Legge J. *Fa-hien's Record of Buddhistic Kingdoms*. – Oxford, 1886. – P. 126–127.

¹¹⁷ I-tsing. *A Record of the Buddhist Religion as practiced in India and the Malay Archipelago* / Tr. by J. Takakusu. – Oxford, 1896. – P. 117.

¹¹⁸ Legge J. *Fa-hien's Record of Buddhistic Kingdoms*. – Oxford, 1886. – P. 131.

¹¹⁹ Эти последние оставили нам многочисленные записи о своих путешествиях, содержащие бесценные заметки очевидцев о жизни некоторых индийских монастырей. Профессором Лян Чичао обнаружены в китайских источниках сведения о 162 из большого числа китайских паломников, которые посещали Индию в V, VI, VII и VIII вв.. Переведенные на европейские языки записи трех наиболее известных из них – Фасяна, Сюаньцзана и Ицзина охватывают период 405–411, 629–246 и 671–695 соответственно.

¹²⁰ См.: Beal S. *Life of Hiuen Tsiang by the Shaman Kwui Li*. – London, 1914.

¹²¹ *Ibid*, p. 112.

¹²² I-tsing. *A Record of the Buddhist ...*, p. 168.

¹²³ *Ibid*, p. 176–177.

¹²⁴ *Ibid*, p. 181.

¹²⁵ *Ibid*, p. 182–183.

¹²⁶ Watters T. *On Yuan Chwang's Travels in India*. 2 Vol. – London, 1904–1905. – P. 156.

¹²⁷ Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 3: Дараната. История буддизма в Индии / Пер. В. Васильева. СПб., 1869. – С. 103.

¹²⁸ Цит. по: *2500 Years of Buddhism*. – Delhi, 1964. – P. 167.

¹²⁹ Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa leg bshad shel gyi me long. bKa' gdams pai grub mtha' byung tshul bzhugs so / Дрегесское издание. Л. 2–4.

¹³⁰ Лепехов С.Ю., Донец А.М., Нестеркин С.П. Герменевтика буддизма ... с. 16.

¹³¹ Будон ринчендуб ... с. 254.

¹³² Там же, с. 254–255.

¹³³ Там же, с. 255–256.

¹³⁴ Там же, с. 256.

¹³⁵ Гарри И.Р. Дзогчен и чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – С. 57.

¹³⁶ Донец А.М. Структура дхармы в свете принципа срединности. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – С. 29.

¹³⁷ Guenther H. V. Early Forms of Tibetan Buddhism // *Crystal Mirror*. – Berkeley, 1975. – Vol. III. – P.81.

¹³⁸ Shakabpa, Tsepon W.D. Tibet: A Political History // Potala Publication. – N.Y., 1984. – P. 12.

¹³⁹ Богословский В.А. Очерк истории тибетского народа. – М., 1962. – С. 40.

¹⁴⁰ sBa bzhed zlrabs btags ma. – Dharamsala: Tibetan Educational Printing Press; 1968. – P. 91–92.

¹⁴¹ Shakabpa. – Op. cit. – P. 37.

¹⁴² Tucci G. Rin chen bzang po and the Renaissance of Buddhism in Tibet around the Millenium. – N.Y., 1972. – P. 28–36.

¹⁴³ См. об этом подробнее: Tharchin. The Logic and Debate Tradition of India, Tibet and Mongolia (History, Reader, Resources) // *Mahayana Sutra and Tantra Press*. – N.Y., 1979; Onoda Shunzo. Monastic Debate in Tibet. A study on the history and structure of bsdus grwa logic // *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*. Heft 27. – Wien, 1992; Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб.: Наука, 1998.

¹⁴⁴ Барадийн Б. Б. Буддийские монастыри // *Альманах Orient*. – Вып. 1. – Буддизм и Россия. – СПб., 1992. – С. 61–120.

¹⁴⁵ Пагсам Джонсан. История и хронология Тибета. / Пер. с тиб., предисл., коммент. Р. Е. Пубаева. – Новосибирск, 1991. – С. 80.

¹⁴⁶ Sa skya pandita. rKhas-ra 'jug-pa'i sgo // *Sakya Centre*. – Dehra Dun, 1983. – P. 91.

¹⁴⁷ Kong sprul yon tan rgya mtsho. Shes bya kun khyab // *Mi rigs dpe skrun khang*. – China, 1982.

¹⁴⁸ Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. II. – Новосибирск: Наука, 1981. С. 18.

¹⁴⁹ Васубандху. Абхидхармакоша / Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц Б.В. Семичева и М. Г. Брянского. – Гл. 1, 2. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980; Ф.И Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. – Ч. II. Учение о восприятии и умозаключении. – СПб.: Герольд, 1909. С. 151.

¹⁵⁰ Цит. по: Stcherbatsky Th. Introduction to: «Abhisamayalamkara-rajnāparamita-upadesha-shastra» / Ed. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. L., 1923.

¹⁵¹ Onoda Shunzo. Monastic Debate in Tibet. A study on the history and structure of bsdus grwa logic // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Heft 27. – Wien, 1992.; Базаров А.А. Институт философского диспута..., с. 183.

¹⁵² Барадийн Б.Б. Буддийские монастыри ...

¹⁵³ Obermiller. The Doctrine of Prajna-Paramita, as exposed in the Abhisamayalankara of Maitreya // Acta Orientalia. Vol. XI, 1932–33, p. 22.

¹⁵⁴ Барадийн, Б.Б. Указ. соч., с. 100; Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары. Автобиография / Пер. с тиб. Б. Очирова. – Улан-Удэ, 1996. – С. 29–32.

¹⁵⁵ Барадийн, Б.Б. Буддийские монастыри ..., с. 99.

¹⁵⁶ Донец А.М. Дацанская система образования и тибетоязычная учебная литература // Мир буддийской культуры: мат.-ы междунар. симпозиума (сентябрь 2001., Агинское – Улан-Удэ – Чита). – Чита, 2001. – С. 47–57.

¹⁵⁷ Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары ..., с. 9.

¹⁵⁸ См. Atisha. Byang chub lam gyi sgron ma (Атиша. Светильник пути Просветления). – Ms. – л. 4.

¹⁵⁹ 'Jigs med dbang po. Sa lam gyi nam bzahg theg grum mjes rgyan zhes bya ba Bzhugs so. Хул., л. 18.

¹⁶⁰ Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова. – М.: Восточная литература, 1960. – С. 95.

¹⁶¹ 'Jigs med dbang po, л. 18.

¹⁶² Там же, л. 25.

¹⁶³ См.: Thogs med bzang bo. blo sbyong don bdun ma'i snyan brgyud kyi tshig rnamс kral ba bzhugs so. Хул, л. 27.

¹⁶⁴ Thogs med bzang bo. bLo sbyong don bdun ma'i snyan brgyud kyi tshig rnamс kral ba bzhugs so.

¹⁶⁵ Еше Лодой Ринпоче. Комментарии к тексту Дхармаракшиты «Боевая чакра. Махаянское преображение мышления» / (Пер. с тибетского С.П. Нестеркина, Ж.Д. Урабханова. – Улан-Удэ, 2005; Намкха Пел [nam mkha' dral]. Лочжонг «Лучи Солнца»: тренировка ума, подобная лучам солнца / Пер. с тиб., предисл. и коммент. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 192 с.

¹⁶⁶ Подробнее этот вопрос рассмотрен в работе: А.И. Железнов, С.П. Нестеркин. Проблема экологии в учении Махамудры / Экологические традиции в культуре народов Центральной Азии. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1992. – 160 с. С. 84–117.

¹⁶⁷ То есть «возвращение» в точку расхождения сансары и нирваны, когда те, кто не узнал «свое лицо», стали живыми существами.

¹⁶⁸ Phag rgya chen po lhan cig skyes sbyor zhes pa'i don 'chad. Ms. Л. 31; л. 3.

¹⁶⁹ Там же, л. 9.

¹⁷⁰ Там же, л. 8. Как отмечает Б.Д. Дандарон, «Абсолют, или Дхармакая, рассматривается как безличное, безграничное бытие или закон всего существования. Это явствует из ее синонимов: свабхавакая, или тело природы; татва – самость; шунья – бездна...; нирвана – вечная свобода; самалхикая – тело экстаза. Когда абсолютное начало принимает имя и образ, происходит превращение дхармакаи в самбхогакаю. Субстанция, которая продолжает существовать, становится субъектом, который «наслаждается». “Он – бог на небе, – говорит Радхакришнан, – имеющий имя и образ, всеведущий, всемогущий, Адипудда, высший над всеми буддами. Когда же мы переходим к нирманакае, мы видим ряд проявлений этой деятельности в аватарах, или воплощениях” (Б.Д. Дандарон. Мысли буддиста. СПб.: Алетея, 1997. – С. 98).

¹⁷¹ Тиб. yi dam. yid означает «ум», dam tsiṅ – «обет», или связь с конечной ясностью мысли. Отсюда yi dam – тантрийское божество, реализация которого есть цель тантрийской практики.

¹⁷² Там же, л. 26.

¹⁷³ Там же, л. 25.

¹⁷⁴ Там же, л. 23.

¹⁷⁵ См., например: Дандарон Б.Д. Теория шуны у мадьямиков // Ступени. 1991. №1. – С. 156–172.

¹⁷⁶ Phag rgya chen po lhan cig skyes sbyor zhes pa'i don 'chad, л. 24.

¹⁷⁷ Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas. Mngon pa'i skor. С. 7.

¹⁷⁸ Краткий тибетско-русский словарь. М., 1963. С. 541.

¹⁷⁹ См. определение этого слова у В. Даля (т. 2, с. 12): «Избыток – ...излишек, остаток, все, что сверх известной меры или счета; обилие, изобилие, достаток, излишество, богатство». И там же: «Избыточный» – остаточный, лишний...»

¹⁸⁰ Описание этого процесса носит упрощенный характер.

¹⁸¹ Phag rgya chen po lhan cig skyes sbyor zhes pa'i don 'chad. Л. 23.

¹⁸² Там же, л. 28

¹⁸³ Там же, л. 29. Четыре тела суть Дхармакая, Самбхогагая, Нирманакая и Свабхавакая.

¹⁸⁴ Там же, л. 30. См. также: Sna tshogs rang grol. Snyan brgyud kyi rgyab chos chen mo zab don gnad kyi me long bzugs-so. – Рукопись, л. 1.

¹⁸⁵ См., например: Guenther H. V. The royal song of Saraha: A study in the history of Buddhist thought. – Seattle; London, 1969.—Vol. XI.

¹⁸⁶ Надо заметить, что задача спасения, выживания осознается в последнее время и в западной культуре (хотя, разумеется, в ином, чем в буддизме смысле) как актуальнейшая задача современной цивилизации. Известный философ М. Мамардашвили решение задачи выживания сформулировал как основную на сегодняшний день философскую проблему. В том, что эта формулировка отвечает существующему социальному заказу, нетрудно убедиться. Для этого достаточно просмотреть периодическую печать последних лет. Никакая другая проблема не вызвала на ее страницах столь частых, острых и тревожных дискуссий.

¹⁸⁷ Исходя из такого понимания, можно выбрать следующий синонимический ряд к слову «выживать»: 'grol – «спасаться (спастись)»; grol – «освободиться (освободиться), избавляться (избавиться)», che – «развиться, пробудиться, просветлиться»; bcom dang 'das – «победить»; 'gro sa phyin, phar phin – «достичь цели»; pha rol tu phyin pa – «достижение другой стороны, другого берега».

¹⁸⁸ В крия- и чарьятантрах нет трех периодов (смерти, промежуточного состояния и рождения), а в йогатантре нет периодов зарождения и завершения.

¹⁸⁹ Источник мудрецов: Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма / Подг. текста, пер. и примеч. Р. Е. Пубаева, Б. Д. Дандарона. – Улан-Удэ, 1969. – С. 67.

¹⁹⁰ Согласно буддийскому учению, существуют 4 вида жертвоприношений: внешнее (тиб. phyi), внутреннее (тиб. nang), тайное (тиб. gsang) и жертва таковости (тиб. de kho na nyid mchod).

¹⁹¹ См., напр.: Suzuki, D.T. Zen Buddhism. – NY.: Anchor books, 1956. – 294 p.; Susuki D.T. Zen and Japanese Buddhizm. – Tokio; Dai Nippon Printing Co., 1958. – 150 p.

¹⁹² См., напр.: Watts, A. The Way of Zen. – N.Y., Pantheon, 1957. – P. 13–27; Watts A. The Spirit of Zen. – N.Y.: Grove press, 1960. – P. 15–19.

¹⁹³ Цит. по: Abe M. Man and Nature in Christianity and Buddhism // Man and Nature: And intern. conf. of the Yntern, Soc: for metaphysics. Ian. 7-12, 1976 / Ed. by G.F. Jean. – Calcutta etc.; Oxford univ. press, 1978. – P. 165–172; P. 167.

¹⁹⁴ Hu Shih. The Development of Zen Buddhism in China // Anthology of Zen. N.Y., L.: Grove press, 1961. – P. 7–30; P. 10.

¹⁹⁵ Op. cit., p. 11.

¹⁹⁶ О философском учении в китайского буддизма см.: Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Наука, 1995. – 225 с.; Он же. Традиции праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2007. – 272 с.

¹⁹⁷ См., напр.: Абаев Н.В., Нестеркин С.П. Человек и природа в чаньской (дзенской) культуре: некоторые философско-психологические аспекты взаимодействия // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Наука, 1983. С. 57–73.

¹⁹⁸ Конфуций. Лунь-юй (Беседы и рассуждения) // Чжу-цзы цизичэн (Собрание классических текстов), т. I. – Шанхай, 1935. Гл. 2, § 12.

¹⁹⁹ Там же, гл. 12, § 1.

²⁰⁰ Там же, гл. 12, § 1.

²⁰¹ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 1970. С. 179.

²⁰² Мартынов А.С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // Народы Азии и Африки. – 1972. N5. С. 78.

²⁰³ Цит. по: Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966. С. 182.

²⁰⁴ Цзунми. Юань жэнь лунь. (Шастра об изначальное природе человека) // Тайсэ синсю Дадзоке. Т. 45. – Токио, 1924–1929.

²⁰⁵ Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шрадхотпада-шаstra). – Сянган 1926. – С. 44.

²⁰⁶ Хуэйинэн. Лу цзу тань-цзин (Сутра помоста Шестого Патриарха) // Yampolsky, Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. – N.Y., 1969. §47. (Цитируется в переводе Н.В. Абаева).

²⁰⁷ Там же, §36.

²⁰⁸ Цзунми. Юань жэнь лунь, л.3.

²⁰⁹ Цит.по: Jan Gunhua. Tsung-mi, his analisis of Chan Buddhism. T'oung Pao. Leiden, 1972. Vol. 58. – С. 28.

²¹⁰ Там же, р. 37.

²¹¹ Хуэйинэн. Лу цзу тань цзин ..., § 6.

²¹² Цзунми. Чань-юань чжу-цюань-цзи ду-суй (Предисловие к всеобщему объяснению происхождения школ Чань) // Тайсэ синсю Дайдзоке. Т.45. Токио, 1924–1929. – Л. 402б.

²¹³ Цзунми в своем комментарии к «Сутре о полном просветлении» перечисляет пять концепций, принятых к изучению в этой школе: 1) «сущность будды» (фо-ти) по «Шрадхотпада-шастре»; 2) «мудрость будды» (фо-чжи) по «Саддхармапундарика-сутре»; 3) «умонепостигаемое освобождение» (бусы-и цзе-то) по «Вималакиртиниршдеша-сутре»; 4) «истинная природа (чжисин) всех дхарм» по «Сы-и-цзин» и 5) «беспрепятственное освобождение» (уай цзе-то) по «Аватамсака-сутре» Jan Gunhua, Tsung-mi, his analisis of Chan Buddhism. T'oung Pao, Leiden, 1972. Vol. 58. – P. 41.

²¹⁴ Цзунми. Юань-цзюе-цзин да шу (Большой комментарий к сутре о

полном просветлении) // Сюй цзан цин. Шанхай. 1923. – Л. 278.

²¹⁵ Цзунми так разъясняет значение термина «у-синь»: «Просветление сознания – это отсутствие сознания (у-синь), поскольку оно свободно от мысли».

²¹⁶ Цит. по: Jan Gunhua, op. cit., – p. 45.

²¹⁷ Цзунми. Юань жэнь лунь.

²¹⁸ Да-чэн ци-синь лунь (Махаяна-шраддхотпада-шастра). Сянган, 1926. С. 9–10.

²¹⁹ Там же, с. 11.

²²⁰ Там же.

²²¹ Там же, с. 12.

²²² Цит. по: Jan Gunhua, 1972, p. 40.

²²³ Хуэйчэн. Лу цзу тань цзин ..., §8.

²²⁴ Цит. по: Jan Gunhua, 1972, p. 39.

²²⁵ Хуэйчэн. Лу цзу тань цзин ..., §8.

²²⁶ Цзунми. Чань-юань чжу-цюань..., с. 403а.

²²⁷ Да-чэн цисинь лунь... с. 26.

²²⁸ Там же, с. 19.

²²⁹ Там же.

²³⁰ Цзун-ми. Юань жэнь лунь..., л. 6.

²³¹ Да-чэн цисинь лунь..., с. 19.

²³² Там же, с. 26.

²³³ Там же, с. 16.

²³⁴ Там же, с. 26.

²³⁵ Хуэйчэн. Лу цзу тань цзин ..., §14.

²³⁶ The Transmission of the Mind Outside the Teaching / Transl. by Lu Kuan yu. – L.: 1974. P. 35-36.

²³⁷ Хуэйчэн. Лу цзу тань цзин ..., §39.

²³⁸ Хуэйчэн. Лу цзу тань цзин ..., §39.

²³⁹ Дао-дэ цзин (Книга о Дао и Дэ) // Чжунцзы цичэн (Собрание классических текстов), т.3. – Пекин, 1956. § 1.

²⁴⁰ Там же, § 56.

²⁴¹ Абаев Н.В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медиативная система // Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае»: тез. и докл. Вып.3. – М., 1977; Он же. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1983; Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. – М., Наука, 1977; Berkman K. Semantics and Zen. // *Psychologia*, Kyoto. 1972. Vol. 15. N 3; Izutsu T. Sense and nonsense in Zen Buddhism.

In.: Eranos-Jahrbuch. Vol. 39. Mensch und Mort. Vortrage gehalten auf der Eranos Taguhg in Ascona vom 19. bis 27. Aug. 1970. Leiden, 1973. S. 183–215; Riepe D. The significance of the attac rationality by Zen Buddhism // Philosophy a phenomenological research. – Buffali, 1966. Vol. 23. N3; Zug C.G. The nonrational riddle Zen Koan // J. of American folklore. – Richmond. 1967, Vol. 80. N 315.

²⁴² Да-чэн ..., с. 13.

²⁴³ См.: Чжэнь-чжоу Линьци Хуэй-чжао Чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Линьци Хуэй-чжао из Чжэнь-чжоу) // Чань-сюэ да-чэн, кн. 2. Тайбэй, 1967.

²⁴⁴ Хуэйинэн. Лу цзу тань цзин ..., §45–46.

²⁴⁵ Там же, §45.

²⁴⁶ Там же.

²⁴⁷ Цит. по: Stcherbatsky, 1923, p. 112.

²⁴⁸ Хуэйинэн. Лу цзу тань цзин ..., §47.

²⁴⁹ Там же, §46.

²⁵⁰ Там же, §17.

²⁵¹ Там же, §46.

²⁵² Цит. по: Stcherbatsky, 1929, p. IV.

²⁵³ Хуэйинэн. Лу цзу тань цзин ..., §29.

²⁵⁴ Там же, §28.

²⁵⁵ Там же, §2, §8, §9, §10.

²⁵⁶ Там же, §2.

²⁵⁷ Там же.

²⁵⁸ Там же.

²⁵⁹ Конзе Э. Буддийская медитация. – М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 177–178.

²⁶⁰ Хуэйинэн, §1.

²⁶¹ Цит. по: Miura, 1965, p. 6.

²⁶² Хуэйинэн. Лу цзу тань цзин ..., §10.

²⁶³ Там же, §28

²⁶⁴ Там же, §29.

²⁶⁵ Религиоведение к «религиям писания» относит также и христианство, однако отношение к слову в нем иное, чем в иудаизме и исламе. По христианской доктрине, «истина» содержится не в «слове» (даже если это учение Христа), а в его личности, как воплощении Логоса (см. подробнее: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Наука, 1977. С. 201–202). Поэтому в христианской традиции созерцанию Логоса как средству познания «истины» отдается безусловное предпочтение перед изучением Писания.

²⁶⁶ Мы имеем здесь ввиду ортодоксальные доктрины этих религий. Необходимо однако отметить, что в этих религиях существовали мистические течения, отношение которых к проблеме языка часто было отлично от ортодоксального. Например, суфизм (мистическое течение в исламе, в котором развивалось положение и необходимости познания «истины») через растворение суфия в божестве, через мистическое слияние с ним) в своем подходе к проблеме языка во многом сходен с Чань, однако, в отличие от Чань он долгое время рассматривался ортодоксальным мусульманским духовенством как еретическое учение и лишь в XI-XII вв. получил известное признание (хотя спор о «допустимости» суфизма в исламе продолжается до настоящего времени).

²⁶⁷ Hui Neng. *The Sutra of Hui Neng...*, p. 118.

²⁶⁸ Там же, с. 121–122.

²⁶⁹ Цит. по: Мумонкан, с. 23.

²⁷⁰ *The Transmission...*, p. 50.

²⁷¹ Miura I., Sasaki R. *The Zen Koan*. N. Y., 1965. С. 4.

²⁷² Там же, с. 6.

²⁷³ Там же.

²⁷⁴ Там же, с. 24.

²⁷⁵ Мумонкан (Застава без ворот). Дзэн-но гороку. Токио, 1969. Т. 18, §1.

²⁷⁶ Риндзай-року (Записи бесед Линьцзи). Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). Токио, 1972. Т. 10, §26.

²⁷⁷ Miura I., Sasaki R. *The Zen Koan*. N. Y., 1965. С. 24.

²⁷⁸ Там же, с. 153.

²⁷⁹ Watts A. *The Way of Zen*. N.Y., 1957. P. 160.

²⁸⁰ Там же, p. 163.

²⁸¹ Дао-юань. Цзин-дэ чжуань дэн лу (Записи о передаче Светильника, составленные в эру Цзин-дэ). Тайсе Дайдзоке, т. 51.

²⁸² Риндзай-року (Записи бесед Линьцзи)..., §16.

²⁸³ Watts A. *The Way of Zen*. N. Y., 1957. P. 76.

²⁸⁴ Conze E. *Materials for Dictionary of Prajnaparamita Literature*. Tokyo, 1967. P. 44.

²⁸⁵ Там же.

²⁸⁶ Риндзай-року (Записи бесед Линьцзи)..., §68.

²⁸⁷ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 59.

²⁸⁸ Там же, с. 59–60.

²⁸⁹ Там же, с. 60.

²⁹⁰ Blyth R. H. *Zen and Zen classics*. Vol. 4 (Mumonkan). Tokyo, 1966. С. 175.

- ²⁹¹ Там же, с. 176.
- ²⁹² Там же, с. 133; *The Blue Cliff Records* / Tr. by Th. and J. C. Cleary. Vol. I–III. L., 1977. С. 81.
- ²⁹³ *The Blue Cliff Records* ..., p. 82.
- ²⁹⁴ Чжэнь-чжоу Линьцзи Хуэй-чжао Чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Линьцзи Хуэй-чжао из Чжэнь-чжоу) // Чань-сюэ да-чэн, кн. 2. Тайбэй, 1967. §48.
- ²⁹⁵ Blyth R. H. *Zen and Zen classics. Vol. 4* (Mumonkan). Tokyo, 1966. P. 133.
- ²⁹⁶ Там же, p. 52.
- ²⁹⁷ Watts A. *The Way of Zen*. N. Y., 1957. P. 128.
- ²⁹⁸ Miura I., Sasaki R. *The Zen Koan*. N. Y., 1965. P. 13.
- ²⁹⁹ *The Blue Cliff Records* / Tr. by Th. and J. C. Cleary, vol. I–III. L., 1977. P. XXII.
- ³⁰⁰ Там же, p. VII–VIII.
- ³⁰¹ Хуэйкуай. У-мэнь гуань (Застава без ворот)// Тайсе Дайдзоке. – Токио, 1924–1929 – Т. 48.
- ³⁰² Hui Neng. *The Sutra of Hui Neng* / Tr. by Wong Mou-lam. – L., 1966. P. 118–122.
- ³⁰³ Blyth R.H. *The Mumonkan (Zen and Zen classice. Vol. 4)*. – Tokyo: 1966. P. 5.
- ³⁰⁴ Мумонкан (Застава без ворот)..., §39.
- ³⁰⁵ Там же, §39.
- ³⁰⁶ Там же.
- ³⁰⁷ Там же, §21.
- ³⁰⁸ Hui Neng. *The Sutra of Hui Neng*. Tr. by Wong Mou-lam. London, 1966. P. 118–122.
- ³⁰⁹ Там же, §30.
- ³¹⁰ Там же, §33.
- ³¹¹ Хуэйкуай. У-мэнь гуань..., §1.
- ³¹² Там же.
- ³¹³ Там же, §48.
- ³¹⁴ Zug C. G. *The nonrational riddle – Zen Koan* // *J. of American folklore*. Richmond. 1967. Vol. 80. № 315.
- ³¹⁵ Rees A., Rees B. *Celtik Heritage*. N. Y., 1961.
- ³¹⁶ Berkman K. *Semantics and Zen*. // *Psychologia*. Kyoto, 1972. Vol. 15. №3. P. 127.
- ³¹⁷ Там же, p. 129.

Литература Тибетские источники

'Jam dbyangs bzhad pa. Grub mtha'i nam bzhag 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.

'Jam dbyangs bzhad pa. Phar phyin skabs brgyad ka. Ксилограф. Изд. Читутайского дацана.

'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod. Ксилограф, 442 л.

'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes mdzad pa'i drang nges nam 'byed kyi zin bris bzhugs so. Ксилограф, 22 л.

'Jigs med dbang po. Sa lam gyi nam bzhag theg grum mjes rgyan zhes bya ba Bzhugs so. Ксилограф, 21 л.

A khu ching Shes rab rgya mtsho. dPe rgyun dkon pa 'ga' zhig gi tho yig (ed. Lokesh Chandra, in Materials for a history of Tibetan literature, Part 3, New Delhi, 1963), no. 11316.

Abhisamayalamkara-prajnaparamita-upadesha-shastra / Ed. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. – Leningrad, 1923.

Atisha. Byang chub lam gyi sgron ma. – Ксилограф, 4 л.

Bcom ldan 'das ma shes rab kyī pha rol tu phyin pa'i snying po. Dass Herr (die Quintessenz) der zum jenseitigen Ufer des Wissens gelangten Alterherrlichkeit = Volltndeten. Eine tibetische Religiosschriff – Leipzig, 1835. F. 3a–5a.

Bu ston. mDzes rgyan. Ксилограф, б/г.

Byang chub lam gyi rim pa'i dmar khrid. Ксилограф, 68 л.

Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas. Mngon pa'i skor.

dByig gi bshes gnyen. gZhung lugs kyī bye brag pa'i 'khor lo. Ксилограф. Изд. Нартан, раздел mdo, т. 156.

dGe 'dun bstan dar. dBu ma la 'jug pa spyi don. Xyl., 162 L. // The Asian ..., Cat. # S 0021

dKon mchog 'jigs med dbang po. Phyī nang gi nam bzhag mdor bsdus rin po che'i 'phreng ba zhes bya bzhugs so / Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. Улан-Удэ, 1998. – С. 116-155.

Gong pa nges par 'grel pa mdo. dka' 'gyur, mdo. Ксилограф. Дергесское издание.

Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa leg bshad shel gyi me long. bKa' gdams pai grub mtha' byung tshul bzhugs so. Ксилограф. Дергесское издание.

Grul mtha'i rnam bshad ... las thal rang gi skabs. – Ксилограф, 240 л.

Gzhon nu dpal. Deb ther sngon po. Vol. cha. Ксилограф.

'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod. Ксилограф, 442 л.

'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Grul mtha'i rnam bshad. Ксилограф, 240 л.

'Jigs med dbang po. Sa lam gyi rnam bzhag theg grum. Ксилограф, 13 л.

Kong sprul yon tan rgya mtsho. Shes bya kun khyab / Mi rigs dpe skrun khang. – China, 1982.

Kong sprul yon tan rgya mtsho. Shes bya kun khyab / Mi rigs dpe skrun khang. – China, 1982.

Lcang skya rol pa'i rdo rje. Grub mtha'i rnam bzhag. – Xyl., The Asian ... # S 0060.

Lcang-skya. Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan. Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1970.

Legs ldan. rTog ge 'bar ba. Ксилограф. Изд. Нартан, раздел mdo, т. 19.

mJes rgyan zhes bya ba bzhugs so. Ксилограф. 21 л.

mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so. Ксилограф, 247 л.

mKhas grub Dge legs dpal bzang. Rgyud sde spyi'i mam par bzhag pa rgyas par bshad pa. Ксилограф.

Ngag dbang chos grags. Grub mtha'i son 'byed. Ксилограф.

Ngag dbang dpal ldan. Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor. Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1964.

Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul. 404 L. – sGo mang, 1971.

Ngag dbang dpal ldan. Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor. Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1964.

Pan chen bSod nams grags pa. Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos 'grel pa dan bcas pa 'i dka' 'grel gNad kyi zla 'od (gSung 'bum, vol. ca).

Phag rgya chen po lhan cig skyes sbyor zhes pa'i don 'chad. Рукопись, 31 л.

Phags pa salu'i ljang pa zhes bya ba theg pa chen po'i. // bKa' 'gyur. Co ne. mDo sde, tsha. – F. 134A–142B.

rJe btsun thams cad mkhyen pa. Grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings zhes bya pa'i bstan bcos / sher phyin bsdus don rin chen phreng ba dang grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings bzhugs so. Jayyed Press, Delhi, 1997. P. 46-86.

Sa skya pandita. rKhas-pa 'jug-pa'i sgo / Sakya Centre. – Dehra Dun, 1983.

Sangs rgyas rgya mtsho. Vaidurya ser po / International Academy of Indian Culture. – New Delhi, 1960.

sBa bzhed zlrabs btags ma / Tibetan Educational Printing Press – Dharamsala, 1968.

Sna tshogs rang grol. Snyan brgyud kyi rgyab chos chen mo zab don gnad kyi me long bzhugs so. Ксилограф.

sTag tshang lo tsa ba Shes rab rin chen. Grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos nmam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho. Varanasi, 2001.

Theg chen rgyud bla 'i don bsdus pa. Ксилограф.

Theg pa chen po'i rgyud bla ma'i ſīkā. Ксилограф.

Thogs med bzang bo. blo sbyong don bdun ma'i snyan brgyud kyi tshig rnam bkral ba bzhugs so. Ксилограф, 27 л.

Thu'u bkwan. Grub mtha' bzhugs so.– 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.

Tson kha pa. dGongs pa rab sal. Ксилограф. Изд. монастыря Лавран.

Tsong kha pa. Gser phreng. Ксилограф. Изд. монастыря Лавран.

Tson kha pa. Lam rim chen mo. Ксилограф. Изд. монастыря Лавран.

Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so. – Bibliotheca Buddhika IX. – St.–Petersbourg, 1912.

Китайские источники

Mumonkan. Zen and Zen Classics, vol. 4. The Hokuseido press, 1966.

Дао-дэ цзин (Книга о Дао и Дэ) \ Чжунцзы цзичэн (Собрание классических текстов), т. 3. Пекин, 1956.

Дао-юань. Цзин-дэ чжуань дэн лу (Записи о передаче Светильника, составленные в эру Цзин-дэ). Тайсе Дайдзоке, т. 51.

Да-чэн ци-синь лунь. (Махаяна-шраддхотпада-шаstra). – Сянган 1926

Конфуций. Лунь-юй (Беседы и рассуждения) \ Чжу-цзы цзичэн (Собрание классических текстов), т. I, Шанхай, 1935.

Мумонкан (Застава без ворот). Дзэн-но гороку. Токио, 1969. Т. 18.

Риндзай-року (Записи бесед Линьцзи). Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). Токио, 1972. Т. 10, §26.

Хуэйкуай. У-мэнь гуань (Застава без ворот) // Тайсе Дайдзоке. Т. 48. Токио, 1924–1929.

Хуэйинэн. Лу цзу тань-цзин. (Сутра помоста Шестого Патриарха). В кн.: Yampolsky, Ph. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. N.Y., 1969.

Цзунми. Чань-юань чжу-цюань-цзи ду-суй (Предисловие к всеобщему объяснению происхождения школ чань) // Тайсё синсю Дайдзоке. Т. 45. Токио, 1924–1929.

Цзунми. Юань жэнь лунь. (Шаstra о началах человека). В кн.: Тайсё синсю Дайдзоке. Т.45. Токио, 1924-1929.

Цзунми. Юань-цзюе-цзин да шу. (Большой комментарий к сутре о полном просветлении). В кн.: Сюй цзан цин. Шанхай, 1923; л.278. Цзун ми. Юань жэнь лунь

Чжэнь-чжоу Линьцзи Хуэй-чжао Чань-ши юй-лу (Записи бесед чаньского наставника Линьцзи Хуэй-чжао из Чжэнь-чжоу) // Чань-сюэ да-чэн, кн. 2. Тайбэй, 1967.

Юань жэнь лунь (Шаstra об изначальной природе человека) // Тайсё синсю Дайдзоке. Т. 45. Токио, 1924–1929.

Исследования

250-летие официального признания буддизма в России. Улан-Удэ, 1991.

Абаев Н.В. Буддизм и христианство в историко-культурном пространстве России-Евразии // «Знание. Понимание. Умение». 2007. №1. С. 87–94.

Абаев Н.В. Д.Т. Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе // Народы Азии и Африки. 1980. №6. С. 176-187.

Абаев Н.В. Некоторые структурные особенности чаньского текста и чань-буддизм как медиативная система. В кн.: Восьмая научная конференция "Общество и государство в Китае". Тезисы и доклады. Вып.3, М., 1977.

Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск: «Наука», 1983.

Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука (Сибирское отделение), 1989.-272 с.

Абаев Н.В., Лепехов С.Ю. Методы регуляции социального поведения в тайных религиозных объединениях старого Китая// Источниковедение и историография буддизма. Страны центральной Азии.-Новосибирск: Наука, 1986.-с.85-99.

Абаев Н.В., Нестеркин С.П. Человек и природа в чаньской (дзенской) культуре: некоторые философско-психологические аспекты взаимодействия / Проблема человека в традиционных китайских учениях. Москва: Наука, 1983. 264 с. С. 57-73.

Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М., 1992.

Абыгбай Ч.О. Традиционный буддизм в поликультурном пространстве // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск, 2005. С. 246-249.

Агаджанян А. С. Буддийская герменевтика кармы и нирваны в XX в. (Социология религиозной реформы в буддизме тхеравада) // Юго-Восточная Азия: идеология и религия. М., 2001.

Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке: Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М., 1993.

Алексеев В.М. Китайская народная картина. М., 1966.

Алексеев-Апраксин А.М. Буддизм в культурной жизни Санкт-Петербурга: Автореф. дисс. ... канд. культурологии. СПб., 2005.

Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001. С.190.

Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000.

Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006.

Антонов В.И. Символ в обществе и культуре Востока. М., 1993.

Анцыферова Л.И. К проблемам изучения исторического развития психики // История и психология. – М.: Наука, 1971.

Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998.

Аякова Ж.А. Социально-философские аспекты буддизма в Бурятии. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2004.

Бадмаев В.Н. Буддийская культура в самоидентификации России // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Элиста, 2004. С. 123-128.

Базаров А.А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. - СПб.: Наука, 1998.

Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994. Она же. Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии (Буддизм и «посвященные») // Этнографическое обозрение. 2004. №3. С.23-38.

Барадийн Б. Б. Буддийские монастыри // Альманах Orient. Вып. 1. – Буддизм и Россия. – СПб, 1992. – С. 61–120.

Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. Часть 1. М., 2005.

Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии. Часть 2. М., 2006.

Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – 160 с.

Биткеев М.П. Проблема базисных форм сознания – «я» и «не-я» – в диалоге буддийской, немецкой классической, феноменологической и психоаналитической традиций // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. СПб. 2003. С.26-28.

Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., «Наука», 1993. – 224 с.

Богачихин М.М. Внутренние практики в буддизме и даосизме (секретные методы). М., 2010.

Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа. - М., 1962.

Болсохоева Н.Д., Ванникова Ц.П., Дашиев Д.Б. и др. Введение в изучение Ганчжура и Данчжура \ Новосибирск: Наука, 1989.

Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 2000.

Будаева С.Ц. Система образования в дацанах Восточного Забайкалья как отражение единства нравственных норм буддизма. Чита, 2002.

Буддизм в Бурятии: истоки, история и современность. Улан-Удэ, 2002.

Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985.

Буддизм и средневековая культура Центральной Азии. Новосибирск, 1980.

Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981.

Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 3: Дараната. История буддизма в Индии (перевод В.Васильева). СПб, 1869.

Буддизм: история и культура. М.: Наука, 1989/ – 224 с.

Буддийские сутты / Пер. с пали проф. Рис-Дэвидса, с примеч. и вст. ст; рус. пер. и предис. Н.И. Герасимова. Восточная библиотека, т. II. – М.: Типо-литография Товарищества И.Н. Кушнарев и К°, 1900. 203 с.

Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). Перевод с тибетского Е.Е. Обермиллера, перевод с английского А.М. Донца. – СПб.: Евразия, 1999. – 336 стр.

Бурятский буддизм: история и идеология. Улан-Удэ, 1997.

Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М, 1966: с.182.

Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Г.Г. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. Улан-Удэ, 2006.

Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М.,1970,с.179.

Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, введ., ком., историко-фило-софское исследование В. И. Рудого. М., 1990.

Васубандху. Абхидхармакоша / Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц Б.В. Семичева и М.Г. Брянского. – Главы 1, 2. – Улан-Удэ: Бур. кн. изд., 1980.

Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 78-138.

Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 43-73.

Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987.

Вопросы Милинды. / Пер. с пали, предис., исслед. и коммент. А.В. Парибка. М.: Наука, 1989. – 485с.

Гараджа В.И. Социология религии. М., 2005;

Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Удан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. 208 с.

Гачев Г.Д. Образы Индии (Опыт экзистенциональной культурологии). М., 1993.

Герасимова К.М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ, 1957.

Герасимова К.М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917-1930 гг.). Улан-Удэ, 1964.

Гийон Э. Философия буддизма. М., 2004.

Говинда А. Основы тибетского мистицизма. М., 2005.

Говинда А. Психологическая позиция философии раннего буддизма: согласно традиции абхидхаммы. М., 2007.

Григорьева Т.Н. Дао и логос (встреча культур). М., 1992.

Гэх Г. Буддизм. М., 2005.

Гюнтер Г.В., Трунгпа Ч. Заря тантры. СПб., 1993.

Далай-лама, 1996. – Далай-лама. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996.

Дандарон Б. Д. Буддизм / Сб. ст. – СПб: Дацан Гунзэчойнэй, 1996.

Дандарон Б. Д. Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма. Улан-Удэ, 1992.

Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Владивосток., б/г., 180 с.

Дандарон Б.Д. Теория шуньи у мадьямиков // Ступенени (философский журнал). – 1991. – №1. – С. 156-172.

Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. СПб, «Алетейа», 1997.

Дарибазарон Э.Ч. Теократическое движение в Хоринском ведомстве Бурятии (1919-1926 гг.). Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Улан-Удэ, 2008.

Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / Пер. с тиб. – Улан-Удэ, 1998.

Добренъков В.И., Радугин А.А. Христианская теология и революция. М., 1990.

Донец А.М. Дацанская система образования и тибетоязычная учебная литература // Мир буддийской культуры. – мат. межд. симпозиума, сентябрь 2001., Агинское – Улан-Удэ – Чита. – Чита, 2001. – С.47-57.

Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. Улан-Удэ, 2004.

Донец А.М. Концепция отрицания в бурятском буддизме // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. – Материалы конференции 23-24 июня 2002 г., Тамчинский дацан. – Улан-Удэ, изд. БНЦ СО РАН, 2002. – С. 82-93.

Донец А.М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики. Улан-Удэ, 2006.

Донец А.М., Нестеркин С.П. Учение о личности в тибетской схоластике // Вестник Бурятского научного центра СО РАН 2011–№1. С. 71-80.

Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII – начало XX вв.). Элиста, 1995.

Дорджиева Г.Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М., 2001.

Дхаммапада / Пер. с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова. – М.: Восточная литература, 1960, – 160 с.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классика мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 174-230.

Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX - первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998.

Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.

Еще Лодой Ринпоче. Комментарии к тексту Дхармаракшиты "Боевая чакраю Махаянское преобразование мышления" (Пер. с тибетского С.П.Нестеркина и Ж.Д. Урабханова // Улан-Удэ, 2000.

Жуковская Н.Л. Буддийская традиционная сангха России: (Московская община, ее жизнь и проблемы) // Московский регион: этноконфессиональная ситуация. М., 2000. С. 63-71.

Жуковская Н.Л. Буддийские организации Москвы // Москва: народы и религии. М., 1997. С. 118-133.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

Завадская Е.В. Восток на Западе. М., 1970.

Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.

Зиммель Г. Избранное. Т.1. М., 1996;

Игнатъев И.П. Как стать буддой. Лениздат, 1991.

Источник мудрецов: Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма / Подготовка текста, перевод и примеч. Р. Е. Пубаева и Б. Д. Дандарона — Улан-Удэ, 1969.

Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб., 2004.

Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары. – Автобиография / Пер. с тиб. Б. Очирова. – Улан-Удэ, 1996.

Кенчок Ванбо. Драгоценное ожерелье философских систем. / Пер. с тиб. А.М. Донца. Улан-Удэ, 2004.

Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998;

Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989;

Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008.

Кирабаев Н.С. Диалог или «монолог» в диалоге // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. Материалы IV Международного философского симпозиума (Москва, 2000). М., 2000. С. 251-255.

Кляйн, А. Знание и освобождение. М.: Шечен, 2009. – 256 с.

Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток - Запад. СПб., 2004.

Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. СПб., 2003.

Конзе Э. Буддийская медитация. М.: Изд-во МГУ, 1993.

Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972.

Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.

Кочетов А.Н. Русская общественная мысль XIX начала XX века и буддизм // Ученые записки МГПИ. М., 1971. Т.435. С.221-244.

Краткий тибетско-русский словарь, М., 1963

Кумарасвами А., Нобель М. Мифы буддизма и индуизма. М., 2010.

Курапов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII-XVIII вв. Элиста, 2007.

Ламаизм в Бурятии в XVIII - начале XX вв. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.

Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.

Ламаизм и вопросы научного атеизма в Калмыкии. Элиста, 1980.

Лепехов С. Ю. К вопросу о генезисе и истолковании некоторых категорий в индийском буддизме // Россия – Индия: перспективы регионального сотрудничества. М., 2002. С. 133–180.

Лепехов С. Ю. Категория «сознание» и ее модификации в буддизме и неоконфуцианстве \ Идеино-теоретические тенденции в современном Китае. Вып. 13, Часть 2. – Москва: ИДВ РАН, 2006. – 240 с. – с. 150-157.

Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.

Лепехов С.Ю., Донец А.М., Нестеркин С.П. Герменевтика буддизма.– Улан-Удэ, Изд. БНЦ СО РАН, 2006. 231 с.

Лысенко В. Г. Универсум вайшешики: (По «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). (ИВФ). М., ВЛ. 2003. 488 с

Лысенко В.Г. Будда как личность или личность в буддизме \ Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока. М., «Наука», 1993. – 224 с.

Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М., 1994.

Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М.: ИФ РАН, 2003. 246 с.

Манзанов Г.Е. Религиозные традиции в ценностных ориентациях бурятской молодежи. Улан-Удэ, 1997.

Мартынов А.С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. // "Народы Азии и Африки", 1972, N5. с. 78.

Минаев И.П. Буддизм. Исследования и материалы. В 2 т. СПб., 1887.

Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008;

Митьшов В.М. История взаимоотношений государства и буддийской церкви в СССР/России: 1969-1990-е гг.: Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Улан-Удэ, 2006.

Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. М., 2010.

Молодяков В.Э. «Образ Японии» в Европе и России второй половины XIX - начала XX века. М.-Токио, 1996.

Монгуш М.В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.). Новосибирск, 2001.

Монгуш М.В. Ламаизм в Туве (Историко-этнографический очерк). Кызыл, 1992.

Монгуш М.В. Традиционные и нетрадиционные конфессии в Туве: история и современность // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. №1. 2007. С.16-32.

Наднеева К.А. Буддизм в Калмыкии: нравственные основы. Элиста, 1994.

Наднеева К.А. Буддизм махаяны в Республике Калмыкия. Элиста, 2002. Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII-XVII вв.). М, 2004.

Наднеева К.А. Буддизм в контексте культуры России. М., 2005.

Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность. Улан-Удэ, 1994. Вып.1.

Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия. Улан-Удэ, 1994. Вып.2.

Нестеркин С.П. Монастырское образование. // Буряты М., 2004. С. 75-77

Нестеркин С.П. Учение о «Природе Будды» в философии буддизма махаяны // Цирендоржиевські читання – 2008 (IV): Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії: кросультурні контакти. – Київ: МП «Леся», 2008. – 692 с. С. 369-384.

Нестеркин С.П. Язык и сознание в философии чань // Вестник Бурятского университета. Серия Философия. Выпуск 14. Изд-во Бурятского госуниверситета. Улан-Удэ, 2010. С. 94-99.

Нестеркин С.П. Учение о бытии в тибетской философской литературе // Вестник Бурятского университета. Сер. Философия, социология, политология, культурология. Вып. 6. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2008. С. 15–19 (0,5 п. л.).

Нестеркин С.П. Философия праджняпарамиты в традиции «Украшения из постижений» Майтреи // Вестник Бурятского университета. Сер. Востоковедение. Вып. 8. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2009. С. 36–41 (0,55 п. л.).

Нестеркин С.П. Доктринальные основания формирования стиля деятельности личности в традиции ваджраяны // Вестник Бурятского университета. Сер. Востоковедение. Вып. 8. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2009. С. 36–41 (0,5 п. л.).

Нестеркин С.П. Философия Вайбхашики в традиции тибетского буддизма // Вестник Бурятского университета. Сер. Философия, социология, политология, культурология. Вып. 14. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2009. С. 15–19 (0,5 п. л.).

Нестеркин С.П. Учение чань-буддизма об отсутствии «самостности» // Вестник Бурятского университета. Сер. Востоковедение. Вып. 10. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2011. С. 23–28 (0,6 п. л.).

Нижников С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии. М., 1994.

Обычное право хоринских бурят. / Пер. с монг. яз. Б. Д. Цыбикова. –Новосибирск: Наука, 1992.

Огнева Е.Д. Структура тибетской иконы // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М., 1991.

Орлова К.В. История христианизации калмыков (середина XVII–начало XX вв.). М., 2006.

Осаченко О.С. К проблеме интерпретации индийских учений русской религиозно-философской мыслью // Культура Отечества, прошлое, настоящее и будущее. Томск, 1993. С.105-109.

Осипов В. Индийские строчки Льва Толстого // Буддийский мир. М., 1994. С.33-52.

Островская Е.А.-младшая. Социально-антропологическое исследование мирских буддийских общин Санкт-Петербурга: Автореф. дисс. ... канд. соц. наук. СПб., 1998.

Островская Е.А.-младшая. Тибето-буддийский социально-политический проект: история и современность. М., 2002.

Островская Е.А.-младшая. Тибетский буддизм. СПб., 2002.

Пагсам Джонсан. История и хронология Тибета. / Пер. с тиб., предисл., коммент. Р. Е. Пубаева. - Новосибирск, 1991.

Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997;

Пендюрина Л.П. Идеи индийской философской традиции в западной духовной культуре (XIX-XX вв.). М., 2007.

Померанц Г.С. Выход из транса. М., 1995.

Попова М.А. Фрейдизм и религия. М., 1985;

Пружинина О.Б. Интерпретация буддийского Востока русской общественно-философской мыслью конца XIX - начала XX веков // Русская философия: новые решения старых проблем. СПб., 1993. Ч.2. С.32-35.

Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии. М., 2007.

Пятигорский А. М. «Знание» как «Знак личности» в духовной культуре Древней Индии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 309. Труды по востоковедению. Вып. 2. Тарту, 1973. С. 216-265.

Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956.

Рахула В. Медитация просветления. М., 2003.

Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Рубинштейн С.А. Бытие и сознание. М.: 1957.

Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Космос и карма. Введение в буддийскую культуру. СПб., 2009.

Рудой В.И., Островская Е.А.-младшая. Учение об историческом времени и обществе. М., 2002.

Сафронова Е.С. Буддизм в России. М., 1998.

Сафронова Е.С. Буддизм в России: особенности распространения, современное состояние // Религия, церковь в России и за рубежом. М., 1996. №7. С. 32-37.

Сафронова Е.С. Буддизм в странах Запада и России (историко-культурологический анализ). Автореф. дисс. ... докт. истор. наук. М., 1999.

Сафронова Е.С. Современный буддизм в России на нетрадиционных территориях распространения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2006. № 1/2. С. 160-172.

Семенцов В. С. Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1981.

Семенцов В.С. Проблемы трансляции религиозной культуры на примере судьбы Бхагаватгиты // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.

Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994.

Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. М., 1997;

Степанянц М.Т. Восток в диалоге культур // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н.С. Кирабаева. М., 2007. С.133-149.

Степанянц М.Т. Мир Востока: философия: прошлое, настоящее, будущее. М., 2005.

Степанянц М.Т. Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.

Судзуки Д.Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб, 2002.

Сутра «Поучения Вималакирти». (Пер. с тиб., предисл. и комм. А.М. Донца). – Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 144 с.

Сутга-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга, переведенная с пали на английский язык д-р. Фаусболлем / рус. пер. Н.И. Герасимова. Восточная библиотека, т. I. – М.: Т-во Скор. А.А. Левенсон, 1899. 159 с.

Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

Томас Э. Будда. История и легенды. М., 2003.

Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. – 304 с.

Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997;

Трофимова Е.А. Свет синтеза: буддийские мотивы в наследиях Н.К. и Е.И. Рерих // *Orient.* - Вып.1. СПб., 1992. С.51-57.

Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985;

Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 2004;

Хадалов П. И., Ямпиров Л. Ж., Дандарон Б. Д. Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадба-Дорчже. – Улан-Удэ, 1962.

Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. М., 1998.

Цыбикдоржиев Д.В. Буддизм и история национального движения в Бурятии. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1999 и т.д.

Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. Том второй. – Новосибирск: “Наука”, 1981.

Чебунин А. В. Структурный подход к проблеме человека и общества. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006. – 139 с.

Чебунин А. В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе. Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 274 с.

Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути пробуждения. – II. Этап духовного развития средней личности / Пер. с тиб. яз. А.Кугявичуса. Под общей редакцией А. Терентьева. – Санкт-Петербург: “Нартанг” – “Ясный свет”, 1995.

Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. М., 1971.

Шохин В.К. В.С.Соловьев, индийская философия и проблемы компаративистики // *Историко-философский ежегодник*, 1995. М., 1996. С.106-121.

Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI - середина XV в.). М., 1988.

Шохин В.К. Индийская философия. СПб., 2007.

Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997.

Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. – Ч. II. Учение о восприятии и умозаключении. – СПб: Герольд, 1909.

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. – 426 с.

Щербатской. Избранные труды по буддизму. М., Наука, 1988.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994;

Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы. М., 2007.

Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Наука, 1995.: 225 с.

Янгутов Л.Е. Традиции праджняпарамиты в Китае / Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2007. – 272 с.

Янчен Гавэ Лодой. Арья Нагарджуна о путях и ступенях Гухьясамадхи. Перевод и предисловие Тердзина Доржи; пер. с англ. В.Д. Ковалева. М.: Изд-во «Номос», 2011. – 224 с.

2500 Years of Buddhism. Delhi, 1964.

Abe M. Man and Nature in Christianity and Buddhism // Man and Nature: And intern. conf. of the Yntern, Soc: for metaphysics. Jan. 7-12, 1976 / Ed.by G.F. Jean.- Calcutta etc.; Oxford univ. press, 1978.

Barnouw V. Culture and Personality, pt. 2, Homewood (Illinois), 1963.

Batchelor S. The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture. London: Aquarian, Harper Collins and Berkeley, Cal.: Parallax Press. 1994.

Beal S. Life of Hiuen Tsiang by the Shaman Kwui Li. London, 1914.

Beatrix P. Bibeiographie du bouddhisme Zen. Bruxelles, 1969, – 114 p.

Berkman K. Semantics and Zen. // «Psychologia». Kyoto, 1972, vol. 15, №3.

Blyth R. H. Zen and Zen classics. Vol. 4 (Mumonkan). Tokyo, 1966.

Bodhipathapradira. Ein Lehrgedicht des Atisha (Dipamkarashrijnana) in der Tibetischen Überlieferung / Herausgegeben von Helmut Eimer. Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1978.

Burnouf E. L'introduction à l'histoire du buddhisme indien. Paris: Imprimerie Royale, 1844.

Buston. The History of Buddhism. Tr. by Obermiller E. Pt. I, Heidelberg, 1931.

Cabezón J. A Dose of Emptiness. – Albany, 1992.

Demiéville, Paul. Le concile de Lhasa: une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne. Paris: Imprimerie Nationale de France, 1952.

Fromm E., Suzuki D.T., and Martino R. Zen Buddhism and Psychoanalysis. London: George Allen & Unwin, 1960.

Gómez L. O. The Bodhisattva as Wonder-worker // *Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze. Berkeley Buddhist Studies Series, vol. 1. Berkeley, 1977.*

Gómez, Luis O. "Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment." In *Early Ch'an in China and Tibet*, ed. Whalen Lai and Lewis Lancaster. Berkeley, CA: Asian Humanities Press, 1983.

Gómez, Luis O. "The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Maha_ya_na: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen." In *Studies in Ch'an and Hua-Yen*, ed. Robert M. Grimello and Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

Guenther H. V. *Early Forms of Tibetan Buddhism // Crystal Mirror*, Berkeley, 1975.-Vol. III.

Guenther H. V. *The royal song of Saraha: A study in the history of Buddhist thought.* — Seattle; London, 1969.

Guenther H. V. *Tibetan Buddhism in Western Perspective.* Emeryville, 1977.

Hakamaya Noriaki. A critique of the structure of faith in the Ratnagotravibhāga // *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 46 (1988), pp. 27-49.

Hakamaya Noriaki. The Mādhyamika philosophy of Tsong-kha-pa // *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 48 (1990), pp. 17-47.

Hopkins, J. *Tantric Techniques.* Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2008. – 424 p.

Hu Shih. *The Development of Zen Buddhism in China // Anthology of Zen.* N.Y.; L.: Grove press, 1961. – p. 7-30.

Hui Neng. *The Sutra of Hui Neng.* Tr. by Wong Mou-lam. London, 1966.

I-tsing. A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago. (Tr. by J.Takakusu). Oxford, 1896.

Izutsu T. Sense and nonsense in Zen Buddhism. In.: Eranos-Jahrbuch, vol. 39. Mench und Mort. Vortrage gehalten auf der Eranos Taguhg in Ascona vom 19. bis 27. Aug. 1970, Leiden, 1973, s. 183-215.

Jackson, David. "Sa skya pandita the 'Polemicist': Ancient Debates and Modern Interpretations." Journal of the International Association of Buddhist Studies 13, no. 2 (1990): 17–116.

Jan Gunhua. Tsung-mi, his analysis of Chan Buddhism. T'oung Pao, Leiden, 1972, vol. 58. c. 28

Jan Gunhua. Tsung-mi, his analysis of Chan Buddhism. T'oung Pao, Leiden, 1972, vol. 58.

Kanai Lal Hazra. Buddhism in India as Described by the Chinese Pilgrims AD 339-689. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1983 – 126 p.

Kapstein, Matthew. The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory. New York: Oxford University Press, 2001.

Kong sprul yon tan rgya mtsho. Shes bya kun khyab / Mi rigs dpe skrun khang. - China, 1982.

Legge J. Fa-hien's Record of Buddhistic Kingdoms. Oxford, 1886.

Lepkhov, 2005. – Lepkhov S. Some hermeneutical problems of the Buddhist text and the Buddhist dialogue // Cultural Reform of Developing Countries. Qingdao, China, 2005, p. 10–11.

Low A. Zen and Creative Management. – N.Y: Andechor Press, 1976. – 255 p.

Maitreya. Shes rab kyī pha rol tu phyin pai man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pai rgyan ces bya ba (Майтрея. Шаstra объяснения праджня-парамиты. – «Украшение непосредственного постижения») // Bibliotheca Buddhica. XXIII. Abhisamayalankara-prajnaparamita-upadesa-sastra. – The work of Bodhisattva Maitreya / Edited, explained and translated by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. – Fasciculus I. Introduction, sanscrit text and tibetan translation. – L.: Изд-во АН СССР, 1929.

Metzger, Walter P. Generalizations about National Character: An Analytical Essay.- Generalization in the Writing of History. Ed.by L.Gottschal. Chicago, 1963.

Mhas grub rje. The Fundamental of Buddhism Tantra / Tr. by F. Lessing and A. Wayman – L., 1961.

Miura I., Sasaki R. The Zen Koan. N. Y., 1965.

Monier-Williams M. A. A Dictionary English and Sanskrit. Delhi – Varanasi – Patna, 1995.

Mookerji, R.K. Ancient Indian Education. 2nd Ed., London, 1947.

Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1960.

Newland, Guy. Appearance & Reality. Snow Lion Publications: Ithaca, New York, 1999. – 107 p.

Obermiller, Eugène. History of Buddhism (Chos-hbyung) by Buston, 2 vols. Heidelberg, Germany: Harrassowitz, Leipzig, 1931, 1932.

Obermiller. – Obermiller E. The Doctrine of Prajna-Paramita, as exposed in the Abhisamayalankara of Maitreya. – Acta Orientalia. Vol. XI, 1932-1933.

Onoda Shunzo. Monastic Debate in Tibet. A study on the history and structure of *bsdus grwa* logic // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Heft 27. – Wien, 1992.

Onoda Shunzo. Monastic Debate in Tibet. A study on the history and structure of *bsdus grwa* logic // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Heft 27. – Wien, 1992.

Rees A., Rees B. Celtic Heritage. N. Y., 1961.

Riepe D. The significance of the *attac* rationality by Zen Buddhism. «Philosophy a phenomenological research». Buffali, 1966, vol. 23, № 3.

Rigzin Tsepak. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. – Dharmasala, 1986.

Ruegg D.S. Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. Univ. of London, 1989.

Ruegg D.S. The *gotra*, *ekayāna* and *tathāgatagarbha* theories of the *Prajāpāramitā* according to Dharmamitra and Abhayakaragupta // *Prajāpāramitā* and Related Systems. Studies in Honor of Eduard Conze. Berkeley Buddhist Studies Series. Vol. 1. Berkeley, 1977, p. 283–312.

Ruegg D.S. The Study of Tibetan Philosophy and its Indian Sources. Notes on its History and Methods // Csema de Kőrös Memorial Symposium. Ed. by Louis Liget: Akadémiai kiadó, Budapest, 1978. P. 379.

Ruegg, D.S. On the dGe lugs pa theory of the tathdgatagarbha' // Pratiddnam (F. B. J. Kuiper Felicitation Volume). The Hague, 1968, pp. 500-507.

Sen, Surendranath. India Through Chinese Eyes. Madras, 1956.

Senart E. Essai sur la légende du Buddha. Son caractère et ses origines (ed. 2), Paris, 1882.

Shakabpa, Tsepon W.D. Tibet: A Political History / Potala Publication - New York. 1984. I-XVI, 369 p.

Stcherbatsky Th. The Buddhist Nirvana. Leningrad, 1923.

Sumatiratna. Bod hor kyi brda yig ming tshig don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me bzhugs so (Суматиратна. Тибетско-монгольский толковый словарь «Светильник, рассеивающий мрак»). – Corpus scriptorum mongolorum. Т. VI, VII. – Улан-Батор, 1959.

Susuki D.T. Zen and Japanese Buddhism.-Tokio; Dai Nippon Printing Co., 1958.-150p.

Suzuki D.T. Zen Buddhism.- N.Y.: Anchor books, 1956.-294 p.;

Takakusu, J. A Record of the Buddhist Religion as practiced in India and Malay Archipelago (AD 671-695) by I-tsing. New Delhi, 1982.

Tharchin. The Logic and Debate Tradition of India, Tibet and Mongolia (History, Reader, Resources) / Mahayana Sutra and Tantra Press, - N.Y. 1979. 300 p.

Tharchin. The Logic and Debate Tradition of India, Tibet and Mongolia (History, Reader, Resources) / Mahayana Sutra and Tantra Press. - N.Y., 1979/

The Blue Cliff Records / T2 by Th. and J. C. Cleary, vol. I-III. L., 1977.

The Transmission of The Mind Outside the Teaching / Transl. by Lu Kuan yu. L., 1974.

Tucci G. Rin chen bzang po and the Renaissance of Buddhism in Tibet around the Millenium. - N.Y., 1972.

Tweed, Thomas A. The American Encounter with Buddhism 1844-1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

van der Kuijp, L. Studies in mKhas-grub-rje / F, BIS 1 (1985), ,

Vessie P.A. Zen Buddhism: A bibliography of books and articles in English, 1892-1975.

- Vessie P.A. Zen Buddhism: A bibliography of books and articles in English, 1892-1975. Ann Arbor: Univ of intern., 1976.-81 p.;
- Vidyabhushan, S.C. Indian Logic: Mediaeval School. 1907.
- Walley A. Zen Buddhism and its relation to art. - London: Luzac, 1922-31 p. Allen & Unwin. N.Y. Macmillan, 1956.-262 p.
- Walters T. On Yuan Chwang's Travels in India. 2 Vols. London, 1904-5.
- Wangdu, Pasang, and Diemberger, Hildegard. *Dbā' bzhed: The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*. Vienna: Verlag der osterreichischen akademie der wissenschaften, 2000.
- Watters T. On Yuan Chwang's Travels in India. 2 Vols. London, 1904-1905.
- Watts A. *The Way of Zen*. N. Y., 1957.
- Watts A. *The Spirit of Zen*.- N.Y.: Grove press, 1960.- 128p
- Wayman A. *The Intermediate-state dispute in Buddhism // Buddhist Studies in Honour of I. D. Horner*. Dordrecht. Holland, 1974.
- Williams P. *The Reflexive Nature of Awareness*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. – 268 p.
- Watts, A. *The Way of Zen*.- N.Y.; Pantheon, 1957-236 p.;
- Yoo Yushin. *Buddhism: a subject index to periodical articles in English, 1728-1971*. Metuchen (N.J.), Scarecrow press, 1973. XXII, 162 p.
- Yoo, Yushin. *Books on Buddhism: an annotated subject guide*. Metuchen (N.J.), Scarecrow press, 1976. XII, 251 p.
- Zug C. G. *The nonrational riddle – Zen Koan*. – «J. of American folklore». Richmond, 1967, vol. 80, № 315.

Оглавление

<i>ВВЕДЕНИЕ</i>	5
<i>ГЛАВА 1. УЧЕНИЕ О ЛИЧНОСТИ В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ</i>	15
1.1. Доктринальные основы буддийской персонологии в канонической литературе сутр.....	15
1.2. Учение о личности в тибетской схоластической литературе	29
1.3. Учение о «сущности Будды» в персонологии махаяны	51
<i>ГЛАВА 2. ЭВОЛЮЦИОННЫЙ ПОДХОД К СОЦИАЛИЗАЦИИ В ТРАДИЦИИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА</i>	68
2.1. Формирование личности в образовательной системе тибетских монастырей	68
2.2. Трансформация личности в традиции ваджраяны	114
<i>ГЛАВА 3. РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПОДХОД К СОЦИАЛИЗАЦИИ. ТРАДИЦИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА ШКОЛЫ ЧАНЬ</i>	136
3.1. Доктринальное обоснование «чаньской личности»	136
3.2. Язык как средство социализации в чань-буддизме	156
3.3. Гунъань как технология просветления	172
<i>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</i>	199
<i>ПРИМЕЧАНИЯ</i>	202
<i>ИСТОЧНИКИ ИЛИТЕРАТУРА</i>	219

Table of Contents

<i>INTRODUCTION</i>	5
<i>CHAPTER 1. TEACHINGS ON PERSONALITY IN TIBETAN BUDDHISM</i>	15
1.1 The Doctrinal Foundations of Buddhist Personology in the Canonical Literature of the Sutras	15
1.2 Teachings on Personality in Tibetan Scholastic Literature	29
1.3 Teachings on Buddha Nature in the Personology of Mahayana	51
<i>CHAPTER 2. THE DEVELOPMENTAL APPROACH TO SOCIALIZATION IN THE TRADITION OF TIBETAN BUDDHISM</i>	68
2.1 The Formation of Personality in the Educational System of Tibetan Monasteries	68
2.2 The Transformation of Personality in the Tradition of Vajrayana	114
<i>CHAPTER 3. THE REVOLUTIONARY APPROACH TO SOCIALIZATION. THE TRADITION OF CHINESE BUDDHISM IN THE CHAN SCHOOL</i>	136
3.1 The Doctrinal Foundations of the «Chan Personality»	136
3.2 Language as a Means of Socialization in Chan Buddhism	156
3.3 <i>Gung-an</i> as a Means of Enlightenment	172
<i>CONCLUSION</i>	199
<i>REFERENCES</i>	202
<i>BIBLIOGRAPHY</i>	219

Сергей Петрович Нестеркин

Личность в буддизме махаяны

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Ин-та монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Художник *Д. Т. Олоев*
Корректор *Г.В. Кашина*

Подписано в печать 1.03. 2011. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 14,1. Уч.-изд. л. 13,9. Тираж 500. Заказ №. 60.

Редакционно-издательский отдел Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

