

ВВЕДЕНИЕ В

# БУДДИЗМ



# ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЗМ



Рекомендовано Министерством  
общего и профессионального образования  
Российской Федерации в качестве учебного пособия  
для студентов высших учебных заведений,  
обучающихся по гуманитарным специальностям



Санкт-Петербург  
1999

**В 24** Введение в буддизм. Серия «Мир культуры, истории и философии»./ Оформление обложки С. Шапиро, А. Олексенко. — СПб.: Издательство «Лань», 1999. — 384 с.

ISBN 5-8114-0103-5

Настоящее учебное пособие предназначено для углубленного изучения основ буддийского мировоззрения и религиозно-философской мысли. С целью ввести будущего специалиста в серьезную проблемную область изучения этой культуры и тем самым хотя бы частично преодолеть содержательно-смысловой разрыв между фундаментальными научными исследованиями буддизма и практикой высшей школы.

Учебное пособие будет полезным для студентов, аспирантов и преподавателей, специализирующихся в религиоведении, культурологии и истории философии.

ББК 87.3

**РЕДАКТОР-СОСТАВИТЕЛЬ:**

Рудой Валерий Исаевич

**АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ:**

В. И. Рудой — доктор философских наук  
Е. П. Островская — доктор философских наук  
А. Б. Островский — доктор исторических наук  
Т. В. Ермакова — кандидат философских наук  
Е. А. Островская — кандидат социологических наук  
П. Д. Ленков — старший преподаватель

**«ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ВОСТОКА»**

Редакционный совет:

Е. П. Островская  
В. И. Рудой  
Ю. А. Сандулов

*Охраняется законом РФ об авторском праве.  
Воспроизведение всей книги или любой ее части  
запрещается без письменного разрешения издателя.  
Любые попытки нарушения закона будут  
преследоваться в судебном порядке.*

© Издательство «Лань», 1999  
© Авторский коллектив, 1999  
© Издательство «Лань»,  
художественное оформление, 1999

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящее учебное пособие предназначено для углубленного изучения основ буддийского мировоззрения и религиозно-философской мысли. За последнее десятилетие в нашей стране опубликовано немало литературы, в том числе и учебной, представляющей буддийское мировоззрение с той степенью научно допустимого упрощения, которая необходима для первичного знакомства с предметом. Однако подобная литература недостаточна для подготовки студента к освоению первоисточников — академических переводов письменных памятников буддийской духовной культуры. Цель предлагаемой книги — ввести будущего специалиста в серьезную проблемную область изучения этой культуры и тем самым хотя бы частично преодолеть содержательно-смысловой разрыв между фундаментальными научными исследованиями буддизма и практикой высшей школы.

Изложенный в данной книге материал всецело опирается на комплексный (религиоведческий, культурологический, историко-философский) анализ основополагающих буддийских письменных памятников. Пособие построено в соответствии с трансрегиональным историко-культурным подходом к изучению процесса становления буддийской мировоззренческой традиции — сначала рассматривается функционирование буддизма в Индии, а затем — его распространение на Дальний Восток (Китай) и в Тибет. Такой

порядок изложения соответствует базовым векторам внедрения буддийской идеологии в страны Азиатско-Тихоокеанского бассейна, где буддизм в настоящее время и доминирует как религия.

Процессы укоренения буддизма в Китае и Тибете были обусловлены принципиально различными историко-культурными ситуациями в этих странах на момент проникновения туда индийских миссионеров. Совершенно по-разному осуществлялись переводы буддийских санскритских текстов на китайский и тибетский языки. Этой проблеме, весьма и весьма важной для понимания рецепции буддизма в новой этно-культурной среде, уделено значительное внимание в предлагаемой книге.

Формирование школ и направлений буддизма в Китае довольно подробно освещается в целом ряде существующих учебных пособий, поэтому нет смысла еще раз возвращаться к этому вопросу в данном издании. В то же время в отечественной учебной литературе практически отсутствуют работы, касающиеся тибетобуддийских школьных традиций. Соответствующий раздел настоящей книги в известной степени восполняет эту лакуну. В целом разделы, представляющие китайскую и тибетскую буддийские традиции, направлены на то, чтобы продемонстрировать своеобразие генетических связей этих традиций с породившей буддизм индийской духовной культурой, выявить тенденции вращающиеся буддизма в инокультурную почву.

Надеемся, что учебное пособие «Введение в буддизм» окажется полезным для студентов, аспирантов и преподавателей, специализирующихся в религиоведении, культурологии и истории философии.

*В. И. РУДОЙ*  
*Т. В. ЕРМАКОВА*

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

# СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ БУДДИЗМА В ДРЕВНЕЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ





**РАННИЙ ЭТАП СТАНОВЛЕНИЯ БУДДИЗМА:  
СОЦИАЛЬНАЯ БАЗА БУДДИЙСКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ,  
ОТРАЖЕНИЕ В КАНОНИЧЕСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЕ РАЗЛИЧНЫХ УРОВНЕЙ  
ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ БУДДИЗМА**

*Дописьменный период истории буддизма. Школы раннего буддизма:  
Стхавиравада и Махасангхика. Палийский канон. Состав палийского канона.  
Терминология Абхидхармы и ее классификационные списки.  
Учение о четырех Благородных истинах*

**ДОПИСЬМЕННЫЙ ПЕРИОД  
ИСТОРИИ БУДДИЗМА**

На протяжении длительного исторического периода по преимуществу два фактора оказывали важнейшее влияние на становление философской проблематики в буддизме. Это, во-первых, собственно религиозная доктрина, письменно зафиксированная в Сутра-питаке, первом разделе буддийского канонического корпуса (Буддийский канон). Во-вторых, по всему диахронному срезу функционирования буддийской религиозно-философской мысли в Индии развитие основных ее идей сопровождалось непрерывной полемикой с ортодоксальными брахманистскими религиозно-философскими школами<sup>1</sup>. В силу этого для правильного понимания существа буддийского философствования, этапов становления его проблематики и для уяснения основных закономерностей развития данного процесса необходимо прежде всего проанализировать проблему соотношения религиозной доктрины и философского дискурса в буддизме.

Обратимся к узловым точкам в истории формирования буддизма. Буддизм возникает в середине I тысячелетия до н. э. в русле традиции, подвергшей радикальной критике

<sup>1</sup> Содержание полемики зафиксировано как в собственно буддийских постканонических текстах логико-дискурсивного уровня (Абхидхармакридая, Абхидхармакоша, Абхидхармадипа, Слхугартхабхидхармакоша-вьякхья и т. п.), так и в комментаторской литературе практически всех брахманистских религиозно-философских систем.

характерную для брахманистской ортодоксии веру в абсолютный авторитет Вед. Эта традиция выдвинула религиозно-идеологические доктрины, напрямую не связанные с брахманизмом (джайнизм, адживика).

Наиболее ранние свидетельства, относящиеся к начальным этапам истории буддизма, представлены данными эпиграфики и археологии, датируемыми приблизительно серединой III века до н. э. Здесь прежде всего следует упомянуть надпись на колонне близ непальского города Румминдеи — своеобразный мемориал в честь основателя буддийского вероучения Сиддхартхи Гаутамы из кшатрийского (воинского) клана Шакьев — и наскальные эдикты императора Ашоки, в которых приводятся названия сутр (бесед-наставлений), изложенных Буддой для преодоления «ложных воззрений».

Эти материальные памятники буддийской культуры относятся к тому достаточно длительному периоду, в течение которого буддийская религиозная доктрина еще не подвергалась письменной фиксации. Однако, как свидетельствуют неканонические источники, уже на этой стадии имела место активная миссионерская деятельность буддийских монахов, излагавших и пропагандировавших доктрину изустно. Таким образом, буддизм как целостное религиозно-идеологическое движение долгое время функционировал вне письменной кодификации своих доктринальных положений, возводимых по традиции к проповедям основателя вероучения.

Период до фиксации буддийского канона интересен прежде всего тем, что уже на данном этапе в рамках единой буддийской доктрины оформляются первые школы и направления. В специальной литературе эти школы часто именуются сектами. Однако для правильного уяснения историко-культурного контекста необходимо помнить, что любая школа, причислявшая себя к буддийскому вероучению, характеризовалась полной лояльностью к доктрине, и, следовательно, мы не можем говорить о проблеме ортодоксии — ереси в русле буддизма как религии на раннем этапе ее функционирования. Школы не представляли собой еретической рефлексии на доктрину. Первично они различались только в отношении интерпретации свода дисциплинарных

правил для монахов, фигуры основателя учения и своих социальных установок.

Весьма существенно иметь в виду, что костяк буддийского религиозно-идеологического движения состоял из монахов. На всем протяжении истории буддизма в Индии утверждение, что только монашеская жизнь обеспечивает возможность реализации высших религиозных ценностей учения, принималось как абсолютно непреложное. Монахи жили либо общинами (в этом случае они именовались *шраваками*, т. е. «слушающими учение»), либо в полном уединении как отшельники (стремясь к идеалу *пратьекабудды*, т. е. «того, кто достиг просветления посредством собственных усилий»). Эти сообщества монахов и отшельников и образовывали собственно сангху (буддийскую монашескую общину). Сангха поэтому составляла лишь небольшую часть буддийской общины в широком смысле, обеспечивающей возможность ее существования и функционирования. Соотношение численности монахов и мирян варьировало в зависимости от социальных условий.

Монахи, представляющие элитарную группу движения, и были буддистами в узком смысле слова, поскольку жизнь мирян считалась практически несовместимой с высшей религиозной прагматикой учения — достижением нирваны. Однако в самой сангхе уже на ранних этапах ее существования начали обнаруживаться центробежные тенденции, которые и привели к расколу буддийской общины на два основных течения — *Стхавиравадинов* и *Махасангхиков*. Этот раскол, происшедший во второй половине IV в. до н. э., заложил основы последующего разделения школ раннего буддизма Хинаяны.

#### ШКОЛЫ РАННЕГО БУДДИЗМА: СТХАВИРАВАДА И МАХАСАНГХИКА

*Стхавиравада* («учение старейших») объединяла узкую группу внутри монашеской общины, представляющую собой далеко продвинутых адептов учения, которые претендовали на обладание статусом архата. Архат (букв. «достойный почитания») интерпретировался в буддийской традиции как «победивший врагов», т. е. монах, успоко-

ивший — путем практики буддийской йоги — свое страстное влечение к мирской жизни, к объектам чувственного мира. Стхавиравадины являлись, таким образом, монашеской элитой. Стхавиравада рассматривала основателя вероучения в первую очередь как историческую личность — как индивида, достигшего при посредстве долголетней практики йогического созерцания просветления (*бодхи*) и совершенного знания. Иными словами, Будда, с точки зрения Стхавиравады, представлял собой высшее исторически-реальное воплощение принципа архатства.

*Махасангхики* (букв. «члены большой общины») объединяли не только большую часть собственно монашеской сангхи, но также и буддистов-мирян, не способных следовать «узким» путем строжайшей буддийской религиозной дисциплины и полностью отдаваться йогическому созерцанию, «духовному деланию». *Внутри этого течения отсутствовала также установка, дискриминирующая женщин относительно их духовно-религиозных возможностей.*

Письменные памятники более позднего периода сохранили имя лидера Махасангхиков — монаха Махадевы, выходца из купеческой среды, подвергнутого сомнению как принцип архатства, так и духовные достижения последователей Стхавиравады. Махасангхики, таким образом, представляли собой более демократическое направление в буддизме, ориентированное на расширение круга последователей вероучения.

В отличие от Стхавиравадинов Махасангхики определяли основателя учения как «*локоттара*», т. е. воплощение духовного принципа, далеко выходящего за пределы обычных человеческих возможностей. Будда в такой интерпретации не был, следовательно, первым из архатов — историческим лицом, реализовавшим архатство как идеологическую установку. Он представлял, скорее, прообраз *бодхисаттвы* — идеал более позднего буддизма Махаяны.

Все это, естественно, подрывало претензии монашеской элиты Стхавиравадинов на исключительность ее духовных преимуществ. И если школа «старейшин» ориентировала монашескую сангху по преимуществу на реализацию религиозной прагматики Учения — достижение состояния архатства, то Махасангхики стремились привлечь к

буддизму более широкий круг прозелитов и в силу этого выдвигали на первый план более доступные религиозные ценности.

Первый раскол внутри буддийской общины послужил как бы исторической моделью дальнейших судеб этого мощного религиозно-идеологического течения. Стхавиравада заложила идеологическую основу, на которой вскоре возникла разветвленная система школ *Хинаяны*, а Махасангхика через несколько веков трансформировалась в численно преобладающее и по сей день направление буддизма — *Махаяну*, которая прочно утвердилась в странах Центральной Азии и Дальнего Востока.

### ПАЛИЙСКИЙ КАНОН

Историкам буддийской культуры не известно, чему в действительности учил своих последователей исторический Будда Шакьямуни, поскольку письменных памятников, синхронных этому периоду, не существует. Однако тексты буддийского канонического корпуса, возникшего спустя несколько веков, рассматриваются буддистами как собрание достоверных высказываний, принадлежащих Гаутаме Будде<sup>1</sup>.

В оригинале канон дошел до нас только в палийской традиции и получил поэтому в научной буддологической литературе название *палийского канона*. Эта традиция, отождествляемая со школой Тхеравады, представляла собой одно из самых влиятельных направлений буддизма в древней Индии. Но уже в начале I в. до н. э. она была оттеснена

<sup>1</sup> Четыре «Правила установления достоверности» (махападеша) высказываний, приписываемых Гаутаме Будде, вводятся уже в Дигхникае: «Прежде всего, о братья, бхиккху (монах) может сказать так: «Я сам это слышал из уст Татхагаты, из его собственных уст я получил это. Это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть учение Бхагавана». — Произнесенные слова должны быть полностью поняты и затем сопоставлены с суттами и сравнены с Винаей. Если после такого сравнения окажется, что они не согласуются с суттами и не соответствуют дисциплинарным правилам сангхи, то вы можете заключить: «Поистине, это не слова Просветленного, — они были ложно поняты этим братом». Поэтому вы должны отвергнуть их. Но если они полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: «Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхиккху». — ДН II. С. 124.

на Шри Ланку, откуда затем распространилась по всей Юго-Восточной Азии. Палийский канон стал известен в Европе только в XIX в. и долгое время рассматривался как единственная аутентичная традиция Хинаяны<sup>1</sup>.

### СОСТАВ ПАЛИЙСКОГО КАНОНА

*Канон, или Трипитака*, состоит из трех относительно автономных, но идейно взаимосвязанных и составляющих единое смысловое целое разделов. *Первый* из них — *Сутра-питака* — это собрание бесед-наставлений, ориентированных на самый широкий круг слушателей, о чем свидетельствует известная языковая простота его текстов, а также их связь с конкретной ситуацией проповеди. Тексты этого раздела позволяют максимально полно реконструировать буддийскую религиозную доктрину. Такая реконструкция базируется на исходном наборе идеологем — ценностно-окрашенных понятий, для которых характерна принципиальная полисемия. Полисемия связана с тем обстоятельством, что понятие употребляется — как в различных текстах, так и в пределах одного текста — в довольно разнообразных контекстах, логическая связность которых не всегда очевидна, а порою и не может быть обнаружена на уровне здравого смысла.

Таким образом, письменная фиксация Сутра-питаки позволила обнаружить известную неочевидность смыслового содержания ведущих доктринальных понятий (идеологем). Это и предопределило собой развитие буддийской экзегетики, способной удовлетворить потребность монашеского сообщества в единстве истолкования доктрины.

*Второй раздел — Виная-питака* — представляет собой свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Ядром этого раздела является Пратимокша — кодекс поведения благочестивого буддиста, стремящегося к воздержанию от безнравственности. Пратимокша оговаривает, в частности, условия принятия монашеских обетов, получение посвящений, фиксирующих продвижение монаха

<sup>1</sup> К настоящему времени практически все канонические тексты Тхеравады изданы и переведены на английский язык «Обществом палийских текстов», основанном Т. В. Рис Дэвидсом в 1881 г.

по ступеням йогической практики и т. п. Важно отметить, что внутри монашеского сообщества буддисты, следуя завету основателя учения, как правило, не назначали постоянных специальных лиц, ответственных за соблюдение дисциплинарных установлений.

Групповое самосознание, выработанное монашеской элитой, требовало не только добровольного подчинения правилам Винаи, но также предполагало готовность к восприятию критики со стороны любого члена сангхи. Об этом свидетельствует наличие особого регламента — дважды в месяц текст Пратимокши зачитывался перед монашеским сообществом и обсуждались случаи нарушения предписаний, о которых монахи сообщали добровольно<sup>1</sup>.

Виная регулировала также взаимоотношение сангхи в целом и ее отдельных членов со светской властью. Однако, поскольку Виная прежде всего претендовала на полную регламентацию жизнедеятельности членов общины, она должна рассматриваться как религиозно-дисциплинарный свод, а уже с учетом этого — и как памятник буддийской юридической мысли.

Первые два раздела буддийского канонического корпуса проходят в неизменном виде через всю историю буддизма, обнаруживая на синхронных срезах лишь незначительные вариации от одной школы к другой. Это объясняется тем обстоятельством, что Сутра-питака и Виная-питака сложились в законченном виде уже на очень раннем этапе — до письменной фиксации. Иначе обстояло дело с *третьим разделом канона — Абхидхарма-питакой*.

В ранний период истории канонической литературы термином Абхидхарма обозначался метод наставления — изложение сутр как иллюстрация соответствующего положения доктрины в совокупности с их логико-дискурсивной интерпретацией.

Палийская традиция закрепляет за третьим разделом канонического корпуса семь текстов, типологически соответствующих по своему содержанию и строгой терминологичности европейским философским трактатам эпохи раннего средневековья (патристика и ранняя схоластика). Тексты

<sup>1</sup> В палийском каноническом корпусе свод дисциплинарных правил для монахов занимает весь третий том Виная-питаки.

Абхидхарма-питаки представляют собой относительно автономный, собственно философский уровень функционирования буддизма. Первоначально эта философия выступала логико-дискурсивной рефлексией на содержание первого раздела канона — Сутра-питаки. Однако темы, разрабатывавшиеся в трактатах Абхидхарма-питаки, гораздо более сложны и многочисленны, нежели темы сутр. Язык этого раздела строг, терминологически точен и рассчитан на достаточно узкую аудиторию, привыкшую иметь дело со специфическим методом абхидхармистского анализа. Это специальный язык, предполагающий наличие развитого теоретического сознания.

Усвоение Сутра-питаки и дисциплинарных разделов Виная-питаки требовало прежде всего большого объема памяти и наклона к религиозно-догматическому мышлению. Осмысление текстов Абхидхарма-питаки становилось делом только той части монашеского сообщества, которая непосредственно посвящала себя реализации ценностной прагматики Учения, т. е. занятиям йогической практикой направленного преобразования сознания, его очищения от аффектов (клеша). Философские трактаты служили своего рода методологической основой, связующей воедино положения Сутра-питаки и индивидуальную практику буддийской йоги.

Абхидхарма-питака палийского канона (в палийской транскрипции — Абхидхамма), доносит до нас философские воззрения Тхеравады. Именно они, эти воззрения, долгое время рассматривались в научной буддологии как единственная аутентичная форма архаического буддийского философствования, восходящая к основателю учения и его прижизненному ближайшему окружению (Сарипутта, Моггалана, Каччаяна и др.). Однако изыскания таких крупных ученых-буддологов как Датт, Баро, Демьевиль, привели к пересмотру этой позиции. Они показали, что кроме Тхеравады, еще две школы раннего буддизма — *Сарвастивада* (отделившаяся в свое время от Стхавиравады) и *Махасангхика* — располагали собственным корпусом канонических текстов. Эти тексты дошли до нас в переводах на китайский и, частично, тибетский языки, что свидетельствует о глубоком интересе к учениям этих школ за пределами Индии.

Сохранились также многочисленные фрагменты отдельных частей канона, в основном Виная-питаки, зафиксированных на санскрите, близком к классическому или гибриднему, в первые века н. э.

В этой связи становится очевидным, что тексты палийского канона и, в частности, семь трактатов палийской Абхидхармы, не являются единственной аутентичной версией ранних форм Учения. Интересно отметить, что тогда как первые два раздела канона Сервастивады и Виная-питаки Махасангхиков практически полностью согласуются с палийской традицией, третий раздел — Абхидхарма-питака, совершенно отличен — даже номенклатура трактатов здесь иная.

#### ТЕРМИНОЛОГИЯ АБХИДХАРМЫ И ЕЕ КЛАССИФИКАЦИОННЫЕ СПИСКИ

Сравнительный анализ канонической Абхидхармы показывает, что все ее тексты складывались на основе так называемых *матрик* — классификационных списков терминов, охватывающих всю философскую систему буддизма как она представлена в данной школе. История складывания этих терминологических списков в известной степени вскрывает характер взаимоотношения философии и религии на раннем этапе формирования буддизма как целостного идеологического образования.

Время до окончательной кодификации Абхидхарма-питаки было, как отмечалось выше, периодом устного философствования, цель которого состояла в разработке логико-дискурсивных интерпретаций основных положений буддийской доктрины («вишиттхадхамма» палийской традиции).

При сопоставлении текстов Сутра-питаки и Абхидхарма-питаки отчетливо выявляется обстоятельство, в высшей степени значимое для понимания генезиса источников Абхидхармы. Несмотря на определенные различия, обнаруживающиеся при сравнительном анализе трактатов третьего раздела канона в разных версиях, мы имеем дело с некоторым идентичным набором понятий, введенных уже в Сутра-питаке. Этот набор представляет собой «конспект»

доктрины, фиксирующий основные ее положения в виде классификационных списков терминов, снабженных числовой индексацией.

Ярким примером этого может служить список терминов, посредством которых в буддийской доктрине раскрывается идеологема «анатма» (принципиальное отрицание бытия субстанциальной души — атмана). Ортодоксальным брахманистским представлениям о вечной субстанциальной духовной целостности — атмане — противопоставлена в буддийской доктрине трактовка индивида, «я», «личности» как совокупности психосоматических состояний, причинно обусловленных по своей природе. Представление о таковой совокупности фиксируется на доктринальном уровне следующим образом: индивид (пудгала) есть собрание «пяти групп».

«Пять групп» (панча скандха) — это классификационный терминологический список, подразумевающий совершенно определенные представления о живом существе как совокупности пяти аспектов существования — материи, чувствительности, понятий, сознания и формирующих факторов — причинно обусловленных, не вечных, образующих поток психосоматической жизни. Это способ описания, приуроченный к полному устранению идеи атмана.

Этот и другие числовые списки, фигурирующие в первом разделе канонического корпуса, подвергались долгое время только изустной логико-дискурсивной интерпретации, причем традиции такой процедуры варьировали от школы к школе. К моменту письменного закрепления Абхидхарма-питаки эти укорененные внутри различных школ традиции приобрели отчетливо выраженный авторитарный характер — каждая из них претендовала на статус единственно аутентичной. Этим только и можно, по видимому, объяснить наблюдаемые несоответствия в различных версиях канона.

Таким образом, письменная фиксация третьего раздела канонического корпуса может рассматриваться как завершающий этап начальной стадии становления собственно буддийской философии. Эта стадия ознаменовалась отчетливым выделением отдельных философских школ в едином русле относительно целостной буддийской идеологии.



Завершая краткое описание буддийского канонического корпуса, мы должны подчеркнуть, что новейшие исследования в области истории становления текстов третьего раздела канона подтвердили положение, выдвинутое отечественной буддологической школой, о несовпадении буддизма как популярной религии и как философской системы (см.: Розенберг, 1918. С. 48).

#### УЧЕНИЕ О ЧЕТЫРЕХ БЛАГОРОДНЫХ ИСТИНАХ

Буддийская религиозная доктрина может быть полностью реконструирована на основе двух первых разделов канонического корпуса. Однако для исторически адекватного понимания этой неортодоксальной доктрины необходима не только ее реконструкция, но и сопоставление с положениями брахманистской религиозной идеологии, нашедшими свое отражение в философском символизме упанишад, и представленной в наиболее законченном виде в пуранической литературе<sup>1</sup>.

Идеология брахманизма в «свернутом виде» выражена формулой эквивалентности атмана и брахмана, т. е. в сущностном тождестве индивидуальной психической субстанции и субстанции духовно-космической<sup>2</sup>. В ортодоксальных религиозных системах идея этого субстанциального тождества обретает свои дальнейшие разработки и спецификации. В целом, идеология большинства брахманистских систем базировалась на признании вечного бытия высшей духовной субстанции, по отношению к которой индивидуальная душа в ее конкретной качественной определенности выступала лишь временным модусом. Чувственно воспринимаемый мир рассматривался как одна из стадий развертывания космического духовного принципа, который в теистических системах наделялся функцией творящего начала. Религиозный идеал «освобождения» в индуизме предполагал обретение блаженства через отождествление индивидуально-

<sup>1</sup> Прежде всего в классических источниках индуизма — Вишну-пуране и Бхагавата-пуране.

<sup>2</sup> Ср. фундаментальные формулы упанишад: «тат твам аси» (ты есть то) и «ахам брахмасми» (я емь брахман).

го я (ментальной субстанции) с высшим Я как космическим творящим началом.

Именно эти положения и были подвергнуты критике в буддизме, который выдвинул противоположный принцип анитья — анатма — духкха (невечное — не-душа — страдание)<sup>1</sup>, конкретизированной в учении о четырех Благородных истинах.

*Учение о четырех Благородных истинах составляет смысловой центр буддийской религиозной идеологии, его ценностную аксиоматику.* Первый постулат, выдвинутый основателем доктрины, утверждает всеобщность страдания как фундаментальное свойство эмпирического существования<sup>2</sup>. Принцип страдания (духкха) в буддийском миропонимании следует интерпретировать максимально широко, не ограничиваясь узкой сферой индивидуальной эмоциональной жизни. Пять аспектов человеческого существования не содержат в себе ничего постоянного, ибо их развертывание во времени причинно обусловлено. Подверженность человеческой жизни внешним изменениям и есть та данность, через которую прежде всего познается страдание. Именно поэтому страдание определяется не как оппозиция счастью, но через перечисление неизбежных факторов изменчивости. Самый факт рождения, согласно первой Благородной истине, есть факт включенности *в сансару* — *круговорот рождений*, где господствует закон причинно-следственной зависимости (пратитья-самутпада). Любое осознанно совершенное действие, проникнутое аффективной мотивацией, приводит в сансарном мире к обретению нового рождения, а значит — к очередному переживанию всей суммы индивидуального опыта, включающего старение и смерть как неизбежные компоненты.

Важно подчеркнуть, что «истина страдания» не обосновывается в буддизме логически. Эта истина может быть дана

<sup>1</sup> «Появляется ли Татхагата (т. е. Будда) или нет, эта объективная закономерность остается непреложной, — все причинно-обусловленное невечно... не-я, ...страдание». — АН I. С. 286.

<sup>2</sup> «Вот, о бхиккху, благородная истина о страдании. Рождение — это страдание; старость — это страдание; болезнь — это страдание; смерть — это страдание. Соединение с неприятным — страдание. Разъединение с приятным — страдание. Недостижение желаемого — страдание... Иными словами, пять групп, основанных на личностном отношении (упадана), есть страдание». — ВП I. С. 10.

человеку лишь в акте непосредственного видения. Первичный акт такого видения становится возможным в результате слушания проповеди, когда становится возможным одномоментное постижение принципиальной неудовлетворительности человеческого существования, абсурдности сансары.

В плане философии страдание интерпретируется как ведущий методологический принцип, в свете которого только и может быть осмыслена религиозная прагматика Учения.

*Второй постулат буддийской доктрины носит название «истины возникновения страдания».* Этот постулат формулируется таким образом, чтобы непосредственно указать на причины, порождающие страдание, т. е. причины существования сансары<sup>1</sup>.

В качестве исходной причины упоминается «жажда», страстное стремление к переживанию чувственного опыта, т. е. влечение к пребыванию в сансарном мире. Доктринальное понятие таньха (термин палийского оригинала) и содержит весь спектр этих значений. Жажда, таким образом, представляет собой фактор, обусловленный именно ложной идеей реальности субстанциального Я. Согласно буддийской доктрине, это ложное воззрение препятствует видению абсурдности сансары и является содержательной основой эгоцентрированного отношения к миру.

Вторая благородная истина, как она представлена в Сутра-питаке, указывает, что у страдания есть причины. Иначе говоря, в ней содержится указание относительно того обстоятельства, что жажда утвердиться в сансарном бытии и обуславливает собой новое рождение. И здесь безусловно интересным является то, что буддийская доктрина включает в себя представление о психической трансмиграции. Последнее, конечно, не является чисто буддийской идеей. Эта идея принимается всеми индийскими религиозными системами — как ортодоксальными, так и неортодоксальными. Именно этот пункт доктрины и породил в буддологической литературе многочисленные недоумения — какая же сущ-

<sup>1</sup> «Вот, о бхиккху, благородная истина о возникновении страдания. Это жажда (таньха), обуславливающая новое рождение, сопровождаемая наслаждением и страстью, стремящаяся к удовлетворению то здесь, то там. Это жажда наслаждения, жажда существования, жажда непостоянства (или гибели)». — ВП I. С. 10.

ность подвергается трансмиграции, если доктрина не признает существование души и, шире, идею Я?

Буддийская доктрина последовательно проводила принцип анатма (отсутствие души). Однако здесь важно отметить, что существует группа терминов, синонимически выражающих идею Я, индивида, личности (пудгала). Этими терминами, но на правах метафоры, и обозначалось индивидуальное сознание, динамическая целостность психики. Критике же подвергалась эгоцентрированная личностная установка, вследствие которой Я превращалось из словесной метафоры в нечто субстанциальное, вечное и неизменное (ср. атман брахманистских систем). В конечном счете, именно вера в реальность Я, «личности» и порождает, согласно буддийской доктрине, всю сумму страстных влечений, аффектов, которые и выступают причиной страдания.

*Третий постулат — «истина прекращения страдания»<sup>1</sup>* — вводит представление о религиозной прагматике Учения. Центральное понятие этого доктринального положения — «прекращение страдания» (ниродха) — есть частичный синоним нирваны — такого состояния сознания, при котором полностью устранены аффекты, сняты иллюзорные субъективные установки и не остается никакого *неведения (авидья)* относительно сансарного бытия и причинной обусловленности в работе индивидуальной психики (см.: Щербатской, 1927; Обермиллер, 1934). Прекращение страдания понимается в доктрине диалектически. С одной стороны, это устранение условий, порождающих страдание, а с другой — это остановка бесконечной цепи взаимообуславливающих мотиваций, связанных с ложными воззрениями. Деятельность, свободная от аффективной мотивации, не ведет к новому рождению в сансаре.

Необходимо отметить, что в отличие от первого постулата второй и третий обосновываются логически — через концепцию причинно-зависимого возникновения (пратитья-самутпада). Эта концепция вводит практически полный набор доктринальных понятий, описывающих

<sup>1</sup> «Вот, о бхиккху, благородная истина о прекращении страдания. Это — устранение жажды путем достижения полного бесстрастия, прекращение желания, отвержение его, освобождение от него, непривязанность к нему (букв.: неоставление места для него)». — ВП I. С. 10.

базисные состояния психики, соответствующие сансарному бытию.

Логика изложения доктринальных постулатов строится с таким расчетом, чтобы подвести адепта к осознанию необходимости обрести *Путь (марга)*, ведущий к прекращению страдания. И *четвертый постулат* — «истина пути»<sup>1</sup> — касается именно этого предмета. Он известен также под названием «*восьмеричного благородного пути*». Выдвигаемые здесь положения охватывают три сферы психической жизни и социальной деятельности адепта учения — когнитивную сферу (праджня), в которой устраняется даже бессознательная субъективная ориентация; *сферу добродетельного поведения (шила)*, включающую наряду с непосредственными поведенческими актами также помыслы, мотивы и вербальное поведение, и *сферу монашеской духовной практики — сферу буддийской йогической психотехники (самадхи)*.

Таким образом, «восьмеричный благородный путь» синтезирует все три аспекта буддийской религиозной идеологии.

Как уже отмечалось, постулаты доктрины в неизменном виде признавались всеми школами и направлениями в буддизме, и, следовательно, различие между ними лежит не в сфере интерпретации четырех Благородных истин. Мировоззренческий водораздел между двумя магистральными течениями в русле буддийской идеологии — Хинаяной и Махаяной — проходит через пункт осмысления социальной значимости религиозной прагматики учения.

#### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Охарактеризуйте дописьменный период истории формирования буддийской мысли.
2. Назовите отличительные черты периода письменной фиксации буддийского учения.
3. Чем различались школы раннего буддизма Стхавиравада и Махасангхика?
4. Охарактеризуйте состав палийского канона — Трипитаки.
5. Что такое «четыре Благородные истины»?
6. В чем состояло мировоззренческое значение учения о восьмеричном благородном пути?

<sup>1</sup> «Вот, о бхиккху, благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания. Это — благородный восьмеричный путь...» — ВП. С. 10.

## СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕАЛОВ ДВУХ НАПРАВЛЕНИЙ В ИДЕОЛОГИИ БУДДИЗМА. СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ

*Религиозный идеал Хинаяны. Религиозный идеал Махаяны. Учение о бодхисаттвах. Школы Махаяны: Мадхьямика (Шуньявада) и Виджнянавада (Йогачара). Выводы*

### РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛ ХИНАЯНЫ

Обратимся теперь к анализу общественной роли тех религиозных идеалов, которые были выдвинуты внутри буддийской идеологии на этапе активной миссионерской деятельности. Религиозный идеал в буддизме никогда не рассматривался как некая недостижимая абстракция, он представлял собой определенную нормативную установку, задающую направление для индивидуальной реализации религиозной прагматики Учения.

Одновременно с этим религиозный идеал существенно воздействовал на содержательный аспект соотношения религии и философии в рамках различных аспектов буддизма.

*Хинаяна (Малая колесница или Малый путь)*, как уже отмечалось нами в предыдущем параграфе применительно к Стхавираваде, выдвинула идеал индивидуального достижения нирваны — идеал архата или пратьекабудды. Социальный аспект архатства состоял в придании особой, высшей общественной ценности процессу индивидуального «духовного делания» — устранения аффектов и достижения совершенного знания. Именно поэтому утверждение хинаянского направления в Индии происходило в форме элитарного монашеского буддизма, строго отделяющего своих адептов от соприкосновения с повседневной жизнью мирян.

В русле хинаянской традиции — помимо Тхеравады и Махасангхики — в Индии выдвинулись по меньшей мере

еще две крупнейшие школы, сыгравшие затем большую роль в распространении буддизма за пределы субконтинента — *Сарвастивада* (*Вайбхашика*) и *Саутрантика*.

Первые упоминания о Сарвастиваде относятся еще ко времени третьего собора в Паталипутре (III в. до н. э.). Вплоть до заката буддизма в Индии эта школа представляла основную форму Хинаяны. Характер миссионерской деятельности последователей Сарвастивады обуславливался в первую очередь ориентацией на создание новых монашеских сообществ. Важно подчеркнуть в этой связи, что такие выдающиеся буддийские учителя, как Васумитра, Васубандху и Сангхабhadра, больше сделали именно для распространения философских воззрений Сарвастивады.

Саутрантики, в отличие от Сарвастивады (*Вайбхашики*), возводили к авторству Будды Шакьямуни только два первых раздела канонического корпуса. Хотя саутрантики и признавали разновидность текстов, называемых Абхидхарма-питака, но считали, что это — тематические собрания высказываний, рассеянных в Сутра-питаке. Для них Абхидхарма сарвастивадинов была не «Словом Будды» (*буддхавачана*), но результатом труда отдельных традиционных ученых (*шастракара*) и учителей. В силу этого саутрантики не признавали за Абхидхарма-питакой канонического статуса.

Свои религиозно-философские воззрения саутрантики строили исключительно на основе сутр. Но сутры не были приспособлены, как уже подчеркивалось ранее, именно для систематического изложения буддийского религиозного мировоззрения — между ними и трактатами Абхидхарма-питаки обнаруживались определенные рассогласования в употреблении и интерпретации терминологии. Главная историко-культурная заслуга Саутрантики состояла в разработке логических принципов установления достоверности, посредством которых и разрешались противоречия, существовавшие между различными разделами канонического корпуса и последующими трактатами (*шастрами*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Поскольку Саутрантики наделяли каноническим статусом только сутры первого раздела буддийского канонического корпуса, то во всех случаях расхождения между сутрами и шастрами они прибегали к «правилам установления достоверности» (*махападеша*).

Преимущественно рационалистическая ориентация представителей хинаянских школ, их жесткое следование идеалу архатства и социальная ограниченность вызвали на рубеже новой эры обострение критики со стороны определенной части буддийской общины.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛ МАХАЯНЫ

Если прежде эта критика не носила систематического характера, то с расширением социальной базы буддизма и вовлечением в это религиозно-идеологическое движение более широких общественных групп реакция на элитарные установки Хинаяны обретает развитую и отчетливую форму. К этому периоду относится появление потока махаянских сутр, среди которых следует отметить, прежде всего, *Саддхармапундарику*, *Ланкаватару*, *Вималакиртинирдешу* и *сутры праджняпарамитского цикла*. Эти первые среди бесчисленных махаянских текстов были положены в основу канона Махаяны, который, однако, так и не был систематизирован.

Последователи Махаяны рассматривали эти тексты как реализацию глубинного содержания Учения Будды. Сравнительно позднее их появление объяснялось носителями традиции как «раскрытие сокровенного смысла в должное время». Махаяна, таким образом, не может рассматриваться как типологический аналог европейской религиозной реформации, поскольку выдвинутые ею положения интерпретировались самими махаянистами лишь в качестве дальнейшей разработки «первично явленной» доктрины (учение о «четырех Благородных истинах», формула закона причинно-зависимого возникновения).

Самый термин «*Махаяна*» (*Великий путь*, или *Большая колесница*) обозначал в первую очередь ориентацию на привлечение к буддийской идеологии предельно широких общественных слоев без необходимости монашеских обетов, которые объявлялись махаянистами необязательными для достижения просветления. Небезынтересно еще раз отметить тот широко известный факт, что именно махаянисты начали впервые употреблять по отношению

к своим оппонентам — представителям элитарных монашеских сообществ — наименование «Хинаяна». Сами же ревнители концепции архатства термином «Хинаяна» в качестве самоназвания никогда не пользовались.

Как мы говорили в предыдущем параграфе, уже в период оформления Махасангхики, исторического прообраза Махаяны, на первый план выдвигается интерпретация фигуры основателя учения как локоттара, т. е. «того, кто за пределами чувственно воспринимаемому миру». Будда теперь рассматривается как персонификация универсальной космической истины. Такая трактовка способствовала возникновению концепции «трех тел Будды». Историческое лицо — Будда Шакьямуни — выступал для махаянистов в качестве земной персонификации, смысл которой состоял в том, чтобы «протянуть руку помощи — изложение истинного учения».

#### УЧЕНИЕ О БОДХИСАТТВАХ

В непосредственной связи с такой интерпретацией находится разветвленная махаянская персонология — *учение о бодхисаттвах*. Идеал бодхисаттвы опирается на представления, закрепленные в важнейшей идеологеме Махаяны — «великое сострадание» (*махакаруна*), — сделавшей это направление самым популярным в буддийской Азии вплоть до наших дней. Бодхисаттва, согласно махаянским представлениям, — это существо, достигшее просветления, но давшее обет оставаться в сансарном мире ради спасения всего живого от блуждания в круговороте новых рождений. Махаянская персонология строилась таким образом, что многочисленный пантеон бодхисаттв воплощал в себе различные аспекты совершенств Будды как *Дхармакаи (тела Учения)*. Так, например, всеведущий бодхисаттва Манджушри олицетворял его мудрость, а Авалокитешвара — сострадание.

Критика архатства получает свою дальнейшую разработку в учении о просветлении (бодхи). Любое живое существо, согласно этому учению, обладает потенциальной способностью обрести просветление. Монашеская практи-

ка йогического созерцания и праджни (различающего постижения, мудрости) не есть единственный путь к нирване. Неустанное взращивание добродетелей — безграничной веры, запредельного терпения, великодушия, готовности к самопожертвованию и т. п. — объявляется махаянистами столь же эффективным способом достижения просветления.

Это открывало широкую дорогу к духовным ценностям буддизма не только для групп населения, привилегированных относительно возможности получения традиционного образования, но также и для членов низших варн (классов-сословий), которые в брахманистской социальной системе не имели доступа к образованию.

#### ШКОЛЫ МАХАЯНЫ: МАДХЬЯМИКА (ШУНЬЯВАДА) И ВИДЖНЯНАВАДА (ЙОГАЧАРА)

Логико-дискурсивные интерпретации идеологических установок Махаяны разрабатывались в основном двумя ее главными школами — *Мадхьямикой (Шуньявадой)* и *Виджнянавадой (Йогачарой)*. Фундаментальные концепции Мадхьямики зафиксированы в первых сутрах праджняпарамитского круга и сочинениях настоятеля монастыря Наланды Нагарджуны<sup>1</sup> (II в. н. э.) и Арьядевы<sup>2</sup> (III в. н. э.). Религиозно-философское учение ранней Виджнянавады представлено в Ланкаватаре — и Сандхинирмочана-сутре.

Махаянская традиция выдвинула из своих рядов несколько поистине выдающихся теоретиков буддизма, способствовавших не только распространению религиозной доктрины, но и внесших серьезный вклад в развитие индийской классической философии и логики и, в особенности, в учение о диалектике (Щербатской, 1932. С. 31 — 40).

Своего расцвета буддизм в Индии достигает в V — VIII в. н. э. В течение следующих столетий начинается его

<sup>1</sup> Помимо «Фундаментальных карик Мадхьямики» (Библиотека Буддхика, IV, СПб., 1903) Нагарджуне приписывается более 20 работ по философии Мадхьямики.

<sup>2</sup> Арьядева известен как автор «Чатухшатаки» (Четырехсот стихов /о Мадхьямике/).



постепенный упадок. Причины этого явления не изучены в достаточной мере и до настоящего времени. При данном уровне наших знаний едва ли представляется возможным выделить какую-либо одну ведущую причину.

В литературе вопроса среди факторов, обусловивших угасание буддийского религиозно-идеологического движения на индийском субконтиненте, указываются следующие: активное возрождение теистических направлений индуистской идеологии, возникновение и широкое распространение популярных форм буддизма, обесценивших в итоге первоначальный религиозный идеал, понимание смысла которого было невозможно без изучения сложных философских трактатов, и, наконец, массированные мусульманские вторжения, в результате чего были уничтожены практически все крупные центры буддийской учености. Названные факторы, безусловно, оказали значительное воздействие, однако внутренние причины упадка буддийской религиозной идеологии, их место и роль в процессе вытеснения буддизма за пределы Индии в полной мере еще не раскрыты.

### ВЫВОДЫ

Подведем итоги изложенному. Буддийская каноническая литература делится на три раздела, соответствующих трем уровням функционирования буддизма как идеологического движения. Во-первых, это уровень религиозной доктрины, рассчитанный на восприятие всей буддийской общины в целом, включая монашескую элиту (сангха в узком смысле) и широкий круг буддистов-мирян. Во-вторых, это уровень буддийской йогической психотехники и монашеской дисциплины, что предназначалось только исключительно для монашеских сообществ, а позднее и для тех немногих мирян-махаянистов, которые ставили своей целью реализацию религиозной прагматики Учения (достижение просветления). И, в-третьих, это собственно философия. Такая структура буддизма нашла свое соответствующее отражение в трех разделах буддийского канонического корпуса — Сутра-питаке, Виная-питаке и Абхидхарма-питаке.



Карта 1.

Школы и направления в буддизме характеризуются полной лояльностью к религиозной доктрине, и в силу данного обстоятельства оппозиция «ортодоксия — ересь» неприменима к интерпретации этих идеологических явлений. Доказательством данного положения может, в частности, служить практически полная идентичность двух первых разделов в разных версиях канонического корпуса.

Философский дискурс доклассического периода развивался первоначально как непосредственная рефлексия на положения доктрины, зафиксированные — в конспективной форме — в специальных терминологических списках (матриках). Цель философствования на этом этапе состояла по преимуществу в логико-дискурсивной интерпретации доктринальных понятий (идеологем), в упорядочении полисемантических контекстов их употребления в Сутра-питаке.

Этап устного философствования завершается кодификацией третьего раздела канонического корпуса — Абхидхарма-питаки, который нетождествен в различных версиях канона. Этот факт объясняется различием традиций в логико-дискурсивной интерпретации, имевших место в разных буддийских монашеских сообществах.

Первичная установка буддийского философствования в доклассический период была по преимуществу, выражаясь языком европейской культурологии, герменевтической, истолковательной. Однако уже на этом этапе философский дискурс выделяется в некоторое относительно автономное образование, не сводящееся к доктрине. Для прояснения данного положения надо иметь в виду, что реализация религиозно-доктринальных целей была неразрывно связана в монашеских сообществах с практикой буддийской йоги. Эта последняя опиралась на положения Виная-питаки, но не сводилась, однако, только к внешней монашеской дисциплине. Она представляла собой прежде всего набор методов преобразования индивидуального сознания, направленных на полное устранение аффектов.

Философский дискурс уже на очень ранних стадиях своего становления включает осмысление буддийской йоги (именно как набора методов работы с сознанием) в круг теоретической рефлексии. Важно отметить, что в различных монашеских сообществах не все эти методы работы с созна-

нием были одинаковы, сохраняя тем не менее единую направленность, и это требовало философских обоснований.

Таким образом, в рамках буддизма начинают складываться основы традиционной теории сознания, которая становится затем ядром буддийской философии в целом. Если доктрина определяла собой основное русло развития философских идей, то буддийская йога выступала в роли «экспериментальной» системы соотнесения тех либо иных концепций сознания. Философия, обслуживая потребности доктринального и психотехнического уровней системы, формировалась, однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно философские методы и подходы в рассмотрении проблемы человека.

Соответственно этому процессу уже в классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийской экзегетики, и этим история формирования буддийского философского дискурса в корне отличается от складывания христианской теологии. Последняя развертывается не самостоятельно, а на уровне религиозной доктрины и в парадигме религиозно-догматического мышления.

В классический период буддийская философская мысль концентрирует свое внимание на проблемах гносеологии и логики не в меньшей, а в большей степени, нежели на задачах унификации семантики доктринальных понятий.

Классический этап развития буддийской философии ознаменовался углубленной полемикой по всем узловым проблемам с брахманистскими религиозно-философскими системами. Эта полемика послужила серьезным стимулом ко взаимообогащению философской проблематики и совершенствованию терминологического аппарата языка описания в соответствующих противоборствующих системах. Одновременно с этим нарастала относительная автономизация логико-дискурсивного уровня в буддизме. Положения доктрины получают сложнейшую логико-дискурсивную интерпретацию, и эта интерпретация создается не ради более полного уяснения религиозной прагматики, но уже в целях построения единой целостной философской картины мира, которая, однако, не должна была расходиться с положениями доктрины.

Буддийская философская мысль представляет собой относительно автономный уровень функционирования буддизма и может рассматриваться с известной степенью отвлечения от двух других уровней. Философский дискурс выступает в роли смыслового поля, на которое как бы спроецированы доктринальный и психотехнический уровни системы. И это отчетливо выявляется в истории становления философского понятийно-терминологического аппарата.

В свою очередь доктрина и буддийская йога послужили той основой, на которой и сформировался некоторый набор концепций, общих практически для всех школ и направлений буддийской философской мысли.

#### **ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ**

1. Сравните содержание религиозного идеала Хиняны и Махаяны.
2. Каково идеологическое значение учения о бодхисаттвах?
3. Назовите религиозно-философские школы Махаяны.
4. Охарактеризуйте махаянскую школу Виджнянавада. Почему она именуется также Йогачарой?

#### **ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

## **ЧЕТЫРЕ СИСТЕМЫ БУДДИЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**



## ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ БУДДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ДОКТРИНЫ. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДХАРМЫ

*Логико-дискурсивная интерпретация первой Благородной истины. Логико-дискурсивная интерпретация второй Благородной истины. Логико-дискурсивная интерпретация третьей Благородной истины. Логико-дискурсивная интерпретация четвертой Благородной истины. Семантика понятия «дхарма». Классификации дхарм*

### ЛОГИКО-ДИСКУРСИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПЕРВОЙ БЛАГОРОДНОЙ ИСТИНЫ

Классический период развития буддизма в Индии — III – IX в. н. э. — дал истории мировой философии многочисленные образцы логико-дискурсивных трактатов, созданных в русле четырех ведущих школ — Сарвастивады (другое название — Вайбхашика) и Саутрантики, хинаянская традиция, Мадхьямики и Виджнянавады, махаянская традиция. Эти трактаты позволяют с достаточной полнотой выявить основные установки, предмет философствования, базовые идеи и метод, сложившиеся в рамках каждой из перечисленных буддийских школ.

Краткий очерк этих четырех систем буддийской мысли следует, по всей очевидности, начать с рассмотрения концепций, общих для каждой из названных философских школ. Здесь важно подчеркнуть, что для понимания существа рассматриваемой философской проблематики необходимо обратиться к тем фундаментальным положениям религиозной доктрины, которые и представляют собой содержательные идеологические детерминанты буддийского философского дискурса.

В качестве свода таковых главнейших доктринальных положений выступают, как мы уже отмечали, прежде всего четыре Благородные истины. Эти догматы продолжали оказывать свое воздействие в процессе становления философских идей на всем протяжении функционирования буддизма в любой из стран распространения буддийской культуры.

Философия по мере своего развития все более автономизировалась как форма духовной деятельности общества, хотя она никогда не порывала с религией. Она ставила проблемы, уже не так непосредственно связанные с нуждами доктрины, как это было в доклассический период. Но поскольку это была прежде всего религиозная философия, то ее характер в целом, самая ее направленность не могли выйти за установленные доктриной пределы. Учение о четырех Благородных истинах и выступало в роли такого идеологического ограничителя.

Каким образом эти четыре доктринальные положения интерпретировались применительно именно к философскому уровню буддизма? Здесь нам придется вновь обратиться к анализу материала предыдущего раздела. *Четыре Благородные истины объединяют, как мы уже отмечали, положения, известные под такими условными названиями, как истина страдания, истина возникновения страдания, истина прекращения страдания и истина пути, ведущего к прекращению страдания.* Первая из них — истина страдания (сарвам духкхам — «все есть страдание») — представляет собой констатацию принципиальной неудовлетворительности человеческого существования в мире, где господствует причинно-следственная зависимость.

Каково же содержание идеологемы *духкха*? Для более отчетливого уяснения религиозно-идеологического значения этого понятия и его специальной логико-дискурсивной интерпретации необходимо иметь в виду следующее. На уровне доктрины идеологема «духкха» занимает центральное положение в учении о четырех Благородных истинах. Духкха — основная характеристика человеческого существования, опосредованного индивидуальной эгоцентрической установкой (упадана)<sup>1</sup>. Такое существование выражается прежде всего в проявлении стереотипных

<sup>1</sup> В абхидхармистской метапсихологии ключевое слово (термин) упадана означает буквально «привязанность», «присвоение в качестве своего собственного», — см. АКБ, 1.8. С. 5. Палийская комментаторская традиция истолковывает упадану как «аффективная психика эмпирического «индивида», обуславливающую его вовлеченность в бесконечный круговорот бытия». — АТС III. С. 334.

личностных реакций, обусловленных невежеством, алчностью, насилием, в неспособности сознания давать ответ на объективную диалектику неповторимых жизненных обстоятельств.

Эгоцентрированная установка порождает жажду (тришна)<sup>1</sup> испытывать чувственный опыт — влечение к приятному и стремление избежать неприятное. Но тотальное воздействие причинно-следственных зависимостей, ускользающее из поля зрения индивида, обуславливает всеобщую изменчивость и, соответственно, непостоянство индивидуальных состояний сознания.

Эмпирический индивид не располагает никакими средствами для противостояния этой изменчивости в силу субъективной односторонности эгоцентрированного сознания. Индивидуальный активизм, направленный на достижение счастья (сукха), разворачивается в сфере диалектики причин и следствий, недоступных во всей полноте обыденному сознанию. Это обстоятельство и объясняет чисто номинальный характер такого активизма, который на деле выступает как состояние претерпевания. Положение субъекта в сфере действия причинно-следственных зависимостей, таким образом, должно быть истолковано как абсолютно страдательное.

Исходя из всего сказанного, важно особым образом подчеркнуть, что идеологема «дуккха» не имеет на доктринальном уровне содержательной оппозиции: счастье (сукха) представляет собой не более чем фиксацию конкретного факта психологической жизни индивида, но сам факт — в силу своего непостоянства — лежит в границах действия дуккха как предельно широкого мировоззренческого принципа.

Прежде чем мы перейдем к анализу логико-дискурсивной интерпретации идеологемы «дуккха» в буддийских философских текстах, необходимо остановить внимание на моменте принципиальной несопоставимости буддийского дуккха с термином «страдание» как он функционирует в иудео-христианской религиозной традиции. Стра-

дание в ветхозаветном истолковании осмыслялось как божественная кара за грех, как признак богооставленности. Новозаветная трактовка, напротив, усматривает в страдании залог спасения, что дало повод средневековым христианским мистикам видеть в страдании знак любви Бога к человеку. Эти теологические интерпретации возникли в рамках теистической системы и характеризовали взаимоотношение Бог — человеческий индивид. В буддийской традиции, принципиально нетеистической, дуккха как мировоззренческий принцип разворачивается в сфере анализа эмпирического существования. Следовательно, страдание в иудео-христианской религиозной традиции имеет типологически иную функциональную нагрузку, нежели дуккха в буддийской.

Философская интерпретация идеологемы — в отличие от религиозно-проповеднической — полностью лишена какого бы то ни было психологизма и оценочного элемента. Человеческий индивид, трактуемый как «поток» психосоматической жизни, в свете этой интерпретации никоим образом не исключается из сферы действия причинно-следственных зависимостей, и его причинно-обусловленная субъективность не имеет обратного развития во времени. В связи с истолкованием фундаментального мировоззренческого принципа «дуккха» и было разработано учение о причинно-зависимом возникновении (пратитья-самутпада). В аспекте этого учения и рассматривается процесс самовоспроизведения сансары в прошлом рождении, настоящем и будущем. Психосоматическая жизнь рассматривается как причинно-обусловленная, выступающая объектом воздействия бесконечно широкого набора факторов. Эти факторы, в свою очередь, не могут быть учтены в человеческой деятельности полностью, поскольку сознание подвержено притоку аффектов. В силу этого действия, предпринимаемые непросветленным индивидом, порождают следствия, лишь частично находящиеся в сфере субъективного контроля и неизбежно приводящие к факту нового рождения. Таким образом, человеческое существование предстает как нечто стихийное, малопредсказуемое и нестабильное. Такое существование, согласно концепции причинно-зависимого возникновения, есть плод незнания

<sup>1</sup> Соответствует палийскому «таньха». Мы используем санскритский или палийский вариант написания ключевых слов (терминов) в зависимости от языка анализируемых источников.



(авидья)<sup>1</sup>. Соответственно этому, уничтожение незнания, т. е. способность всеохватного видения причинно-следственных связей, приравнивается к полной реализации религиозной прагматики Учения, поскольку предпосылки «нового рождения» более не возникают, а сансара — круговорот рождений — оказывается побежденной.

Человеческий индивид как таковой рассматривается не в качестве субстанциальной целостности, но, пользуясь современным языком, в качестве целостности системной, целостности, включающей пять подсистем, охватывающих весь спектр его психосоматического существования. Индивидуальная субъективность есть цепь принципиально необратимых во времени элементарных состояний, причинно-обусловленных по своей природе.

Духкха в своей индивидуально-психологической реализации — это поток элементарных моментальных причинно-обусловленных состояний, которым свойственна смена аффективной окрашенности (клеша). Аффективность и есть, с доктринальной точки зрения, простейший и одновременно однозначно верный показатель пребывания индивида в сансарном существовании, в состоянии незнания (авидья). Таким образом, логико-дискурсивная интерпретация положения *сарвам духкхам* сочетает в себе учение о причинно-зависимом возникновении и анализ не измененных путем йоги состояний сознания.

#### ЛОГИКО-ДИСКУРСИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВТОРОЙ БЛАГОРОДНОЙ ИСТИНЫ

Вторая Благородная истина — *самудая сатья* (истина возникновения) — трактует причины страдания. Очень существенна уже исходная фиксация того, что у страдания есть причина, поскольку тем самым оно обнаруживает себя не как вечная и неизменная характеристика челове-

ческого существования, но как нечто производное от своих причин, а значит — конечное. В философских трактатах более позднего периода интерпретация этого положения доктрины приобретает отчетливую афористическую форму: «действие (карма), и аффекты (клеши) — вот причина сансары» (ВМС. С. 38). В этой емкой формулировке рельефно выявлена связь закона причинно-зависимого возникновения с аффективно-деятельностной стороной субъективности.

#### ЛОГИКО-ДИСКУРСИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТРЕТЬЕЙ БЛАГОРОДНОЙ ИСТИНЫ

Третье фундаментальное положение доктрины — *ниродха сатья* (истина прекращения) — указывает на религиозную прагматику буддийской системы, на принципиальную возможность индивидуального прекращения страдания. Нейтрализация аффектов равна устранению действия причинно-следственных факторов, приводящих к новому рождению. Этот длительный — не на одну жизнь — процесс представляет собой радикальное преобразование исходного, сансарного, состояния сознания. Такая трансформация сознания предполагает прежде всего полное преодоление невежества (моха), алчности (лобха) и враждебности (двеша), — аффектов, именуемых корнями неблагого. Прекращение страдания — результат только собственных усилий человека. В противном случае оно выступало бы актом трансцендентного характера — тем, что в языке иудео-христианской культуры именуется божественной благодатью, актом ниспослания харизмы. Существо буддийской религиозной доктрины исключает подобные трансцендентные допущения, поскольку принципиально исключает даже идею бытия Бога и сотворенности мира. Это находит свое отражение и на уровне философского дискурса. Психофизическая структура индивида, согласно логико-дискурсивной интерпретации, потенциально содержит факторы, стоящие вне сферы причинной обусловленности, факторы абсолютного характера. Именно эти факторы в своей актуализации и есть

<sup>1</sup> Асанга определяет авидью (незнание) следующим образом: «Что такое авидья? — Это — отсутствие истинного знания (аджняна), т. е. полного осознания своих подлинных способностей, и оно распространяется на все три сферы (дхату) /индивидуального/ существования. Его функция — служить основой догматизма, сомнений и аффективности относительно подлинной реальности (дхарм)». — АС. С. 7.

то, что позволяет определить категорию нирваны методом негативных дефиниций<sup>1</sup>.

Таким образом, первые три доктринальные положения очерчивают исходную область предмета философствования. Сансарное бытие как непрерывное разворачивание причинно-обусловленной психофизической жизни индивида выступает отправной точкой практического преобразования индивидуального сознания через посредство «пути» (марга). И, следовательно, в сферу философского рассмотрения входят только те вопросы, которые с этим преобразованием связаны. Все прочие, собственно «метафизические» вопросы — такие, как проблема конечности или бесконечности мира и т. п., — объявляются безразличными существу доктрины<sup>2</sup>, и поэтому не могут быть предметом буддийского философствования.

#### ЛОГИКО-ДИСКУРСИВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЧЕТВЕРТОЙ БЛАГОРОДНОЙ ИСТИНЫ

Истина пути (*марга-сатья*) представляет собой обобщенное описание практики преобразования индивидуального сознания применительно к высшей религиозной цели доктрины — обретения нирванического состояния. В контексте рассмотрения буддийской философии это доктринальное положение интересно прежде всего тем, что оно в явном виде указывает на связь философского дискурса не только с доктриной, но также и с буддийской йогой (самадхи)<sup>3</sup>, служившей в качестве материала для осмысления. Эта психотех-

<sup>1</sup> «Нирваной называется то, что не оставляется и не достигается, то, что не есть ни преходящее, ни непреходящее, то, что не разрушается и не возникает» — МВр. С. 521.

<sup>2</sup> В канонических текстах эти вопросы получают название «неопределимых» (авьяката), т. е. безразличных по отношению к ведущей целевой установке доктрины, и в силу этого такие вопросы должны быть отставлены как неподлежащие ответу. См.: ДН I. С. 188 – 189.

<sup>3</sup> Самадхи — один из трех конституирующих уровней буддизма как системного идеологического образования. (Два других — шила и праджня). Психотехника как бы поставляет сырой материал для философской рефлексии, но в то же время апостериорная фиксация опыта (с неизбежностью неполная) служит императивом духовно-практической деятельности, то есть набор метатеоретических высказываний может обрести свой референт только в конкретной индивидуальной практике. См. Ковзе, 1962. С. 17 – 19.

ническая практика представляла широкое поле для наблюдений над человеческой психикой. Именно йога, стремившаяся коренным образом изменить взгляд человека на самого себя, привела к необходимости описания психики в языке, имманентном психике как таковой, а не в терминах внешнего мира.

Итак, религиозно-доктринальная установка на «просветление» (бодхи) выражалась в идее устранения индивидуального, узкоэгоцентрированного отношения не только к окружающему миру, но прежде всего к фактам внутреннего психологического опыта. Такое переструктурирование субъекта связано, по сути вопроса, с очищением поля сознания от элементов аффективной примеси (клевша) и — в конечном счете — с полной остановкой, прекращением разворачивания индивидуально-психологического опыта. На логико-дискурсивном уровне установка на «просветление» определила, как нам уже приходилось отмечать, исходные очертания предмета философствования — философия первоначально строилась как анализ сознания (в процессуальном и содержательном аспектах).

#### СЕМАНТИКА ПОНЯТИЯ «ДХАРМА»

Согласно идеям раннебуддийских теоретиков психика, сознание не есть субстанция. Она не может быть оторвана от обеспечивающих ее существование физиологических процессов, с одной стороны, а с другой стороны, она сама есть чистая процессуальность. Индивидуальная субъективность как динамическая психофизическая целостность анализировалась в качестве элементарных состояний, развернутых во времени, а следовательно, подобно времени же необратимых. Таким образом, эти элементарные состояния обретали свой онтологический статус.

Вопрос о чистом носителе, вне своей качественной определенности (атман брахманических систем), устранялся из рассмотрения. В силу этого обстоятельства элементарные качественно-определенные психофизические состояния получили в буддийской философии наименование дхарм, то есть свойств-состояний, неотделимых от своего носителя.

Семантика понятия дхарма имеет две стороны: дхарма как единица языка описания психики (гносеологический аспект) и дхарма как структурная единица индивидуального потока психической жизни, что подразумевает и психофизическую организацию (онтологический аспект).

Уже на доктринальном уровне динамика человеческого существования рассматривалась с точки зрения классификации дхарм по трем различным основаниям<sup>1</sup>. Философский дискурс исходит именно из этих доктринальных классификаций, приспособленных к тому, чтобы полностью устранить субстанциальные представления о психике (атман), характерные для брахманистских систем.

Понятие дхармы, таким образом, было наилучшим образом приспособлено к целям идейного противостояния не буддийским религиозно-философским системам<sup>2</sup> и одновременно принималось всеми школами и направлениями буддизма.

Введение термина дхарма как единицы описания психической жизни и обеспечивающих ее психофизических процессов представляет собой, быть может, величайшее достижение буддийской и, тем самым, индийской классической философской мысли. Религиозная идеология при этом выступала лишь конкретно-исторической формой, в которую отливались поиски древнеиндийских ученых, за два тысячелетия до наших дней вплотную подошедших к пониманию тех реальных проблем, которые получили в современной научной психологии название парадокса психических процессов.

Как известно, суть этого парадокса сводится к тому, что содержание психики может быть описано только в терминах внешнего мира. Как следствие этого «объектного» описания психической жизни у индивидуума возникает иллюзия того, что сознание отражает внешний

мир абсолютно тождественно, что вещи внешнего мира обладают неизменным свойством вызывать у индивида конкретные эмоции и отношения.

Выше уже отмечалось, что динамическая концепция индивидуальной психофизической организации была построена в буддийской философии таким образом, чтобы раз и навсегда элиминировать две идеи — идею способности объектов внешнего мира порождать у индивида различные аффекты и идею субстанциальной души (атмана брахманистских систем).

На первый, поверхностный взгляд утверждение о том, что объекты внешнего мира способны порождать у человеческого индивидуума ответные эмоциональные реакции, представляется бесспорным и очевидным. Однако при более пристальном интеллектуальном анализе удается обнаружить, что эпитеты «любимый», «желанный», «смешной», «ненавистный» и т. п. приписываются все-таки не объектам внешнего мира, а их образам, идеальным следам, которые и составляют содержание индивидуального сознания. Установив этот факт, буддийские теоретики и обратились исключительно к сфере сознания, к сфере психической жизни, которая одна только и способна порождать аффекты и полностью несет за них ответственность.

Однако психика, будучи универсальной причиной появления аффектов, бессубстанциальна. Эта, взятая сама по себе, а не в аспекте своих конкретных содержаний, психика есть поток (сантана) элементарных состояний (дхарм), которые практически не поддаются дифференциации для индивидуума, не обладающего соответствующей йогической психотехникой.

#### КЛАССИФИКАЦИИ ДХАРМ

При логико-дискурсивном анализе дхармы как элементарные психофизические и собственно психические единицы подвергались детальной классификации. В буддийской канонической литературе наиболее распространены три освященные доктриной типа классификации

<sup>1</sup> См.: СН, III. С. 59 – 61; ДН, II. С. 302 – 304; СН, II. С. 140, где впервые вводится классификация дхарм по группам, источникам сознания и классам элементов.

<sup>2</sup> В историко-философском плане эта проблема получила достаточно полное освещение в монографии Д. Н. Шастри «Критика индийского реализма» (см.: Шастри, 1964).

дхарм: по группам соотнесения (скандха), по источникам сознания (аятана) и по классам элементов (дхату).

В абхидхармистской философии этим классификациям предпосылается разделение всех дхарм на два типа: причинно-обусловленные (санскрита) и причинно-необусловленные (асанскрита)<sup>1</sup>.

Дхармы первого типа возникают и существуют постольку, поскольку человеческий организм и психика подчинены в своем функционировании закону причинно-зависимого возникновения.

Непрерывное течение потока причинно-обусловленных дхарм и есть, согласно абхидхармистской концепции, психическая жизнь в ее не измененном религиозной практикой модусе. Дхармы этого типа и подвергаются классификации по пяти группам соотнесения: материи (рупа), чувствительности (ведана), понятий-представлений (санджня), формирующих факторов (санскара) и сознания (виджняна).

Дхармы второго типа, т. е. причинно-необусловленные, по определению не связаны с причинно-зависимым возникновением и в силу этого не входят в рассматриваемую классификацию. В плане языка описания дхармы типа асанскрита представляют собой логико-дискурсивную интерпретацию религиозно-доктринального понятия нирваны — идеологемы, противостоящей изначально другой базовой идеологеме — сансара. В классической абхидхармистской концепции, выдвигаемой школой Вайбхашиков, асанскрита включают три дхармы. Две из них именуется «прекращениями» (ниродха) — дхарма, прекращающая воздействие эмпирической причинности<sup>2</sup>,

и дхарма, устраняющая условия протекания потока причинно-обусловленных дхарм<sup>1</sup>. Третья дхарма — акаша — есть особый вид пространства, понимаемого как априорная предпосылка опыта.

В этой связи немаловажно отметить, что представление об акаше как особом виде пространства, отличном от пространства геометрического, уходит своими корнями к самым ранним истокам индийской философии и связано с осмыслением психофизического аспекта звука. Первоначально под акашей имелось в виду только пространство как среда, в которой распространяется звук. Но поскольку представление о звуке неразрывно связано с актом его восприятия, то в дальнейшем акаша стала интерпретироваться в буддизме как пространство психического опыта в целом. Именно поэтому в классической абхидхармистской философии акаша определяется как пространство, в котором отсутствует материальное препятствие<sup>2</sup>. Это определение, в конечном итоге, призвано подчеркнуть тот важнейший для буддийской доктрины факт, что сознание имеет дело не с материальными объектами, но только с идеальными их образами.

Две другие классификации — по источникам сознания (аятана) и по классам элементов (дхату) — отличаются от классификации по группам соотнесения тем, что включают в себя не только причинно-обусловленные дхармы, но и дхармы необусловленные (асанскрита). Классификация по источникам сознания имеет своей целью распределение потока дхарм таким образом, чтобы показать диалектический характер субъективного и объективного факторов в возникновении актов сознания. Эта классификация насчитывает двенадцать источников сознания: шесть объективных, включающих данные чувственного опыта и репрезентативные результаты

<sup>1</sup> В Энциклопедии Абхидхармы Васубандху первый тип дхарм (санскрита) определяется как «то, что создано соединенными, совокупными условиями, ибо в реальности нет ничего, что было бы порождено только одним условием. Это /определение причинно-обусловленной дхармы относится также/ и к будущим формам ее существования, поскольку ее родовая характеристика остается неизменной...» — АКБ, I. 7. С. 4 – 5. См. также АС. С. 29; ДС. С. 193 и 244. Причинно-необусловленные (асанскрита) дхармы Васубандху вводит без определения через простое перечисление (I. 5. С. 3).

<sup>2</sup> «Пратисанкья-ниродха есть разобшение (висамйого) с дхармами, подверженными притоку аффективности». — АКБ, I. 6. С. 4. Об интерпретации этого вида «прекращения» потока дхарм см.: Конзе 1962. С. 162 – 163.

<sup>1</sup> «Апратисанкья-ниродха есть другой вид «прекращения», отличный от разобщения /с аффективными дхармами/, и представляющий абсолютное препятствие для проявления еще не возникших дхарм..., он достигается благодаря недостаточности условий». — АКБ, I. 6. С. 4. О феноменологической интерпретации причинно-необусловленных дхарм см.: Гюнтер, 1972. С. 32 – 33.

<sup>2</sup> Анаварана (отсутствие препятствия) есть, согласно абхидхармистам, фундаментальное свойство психического пространства, где происходит содержательная развертка психологического опыта по типу «истинного знания» (джняна). См. АКБ, I. 5. С. 3; комментарий Яшомитры (САКВ. С. 15).

их генерализации, и шесть субъективных, соответствующих собственно психическим процессам в совокупности с их материальным субстратом<sup>1</sup>.

Классификация по классам элементов (дхату) предполагает рассмотрение дхарм с точки зрения их родовых характеристик, развернутых во времени, т. е. в динамике протекания психической жизни вводится специальное понятие психологического времени (адхван), которое противопоставляется времени астрономическому (кала). Родовые характеристики дхарм остаются постоянными во всех трех временных модусах и обеспечивают константность, самотождественность признака (свалакшана), благодаря которому дхарма и представляет собой определенное элементарное состояние. Данная классификация насчитывает восемнадцать классов дхарм, двенадцать из которых соответствуют субъективным и объективным источникам сознания предыдущей классификации, а следующие шесть фиксируют родовые характеристики модальностей «различающего сознания» (виджняна)<sup>2</sup>. В связи с этим интересно отметить, что поскольку религиозная прагматика системы предполагала радикальное преобразование сознания, чтобы очистить его от малейших примесей субъективности, то проблема смыслообразования разрабатывалась теоретиками Абхидхармы особенно детально, вплоть до описания первичной генерализации данных чувственного восприятия. Такие первичные различения по модальностям именовались, соответственно, «видами чувственного сознания» (например, зрительное сознание, слуховое сознание и т. п.)<sup>3</sup>. Эта последняя классификация дхарм по сути дела является теоретическим обоснованием динамического подхода к проблеме описания сознания в классической буддийской философии.

<sup>1</sup> «Аятана (источник сознания) означает «входную дверь» для сознания и психических явлений (читтачайтта). Согласно определению /абхидхармистов/, источники сознания суть то, что вызывает появление /дхарм/ сознания и психики и их развертывание». — АКБ, I. 20. С. 13.

<sup>2</sup> Согласно абхидхармистской интерпретации, дхату (класс) есть определенная совокупность элементов, рассматриваемых с точки зрения их родовых характеристик (джати). — См.: АКБ, I. 20. С. 13.

<sup>3</sup> Такие модальные различения производятся по соответствующему органу чувств, который «сопричастен» (сабхага) сознанию. См. дискуссию по этому поводу между разными школами буддийской философии, которую приводит Васубандху в своей Энциклопедии Абхидхармы (I. 42. С. 30 – 32).

В историко-философском плане абхидхармистская философия интересна прежде всего тем, что именно в рамках этого направления были впервые разработаны философские интерпретации каждой из идеологем доктрины, зафиксированных в буддийском каноническом корпусе. Кроме того, абхидхармистская философия стремилась семантически унифицировать и привести к логической consistency многочисленные контексты употребления доктринальных понятий в двух первых разделах канона. Именно в силу данного обстоятельства Абхидхарма изучалась как последователями Хинаяны, так и махаянистами.

Итак, подведем итоги нашего изложения. Интерпретация основных положений буддийской религиозной доктрины средствами философского дискурса привела к окончательному формированию исходного предмета философии как анализа человеческой психики. В процессе развития буддизма как идеологической системы традиционные теоретики разработали специальный язык, базовым понятием которого выступало понятие «дхарма». Это понятие относилось только к сфере психического и никогда не использовалось в буддизме для описания внеположной индивиду реальности. Дхарма одновременно рассматривалась и в онтологическом аспекте — как элементарное самотождественное состояние в потоке психофизической жизни. Концепция дхармы является центральной концепцией буддийской философии, предопределившей общее направление развития теоретических представлений о человеческой психике.

Беспрецедентная попытка снять неизбежную редукцию психики к внешнему миру при ее описании с формальной либо содержательной сторон представляет собой значимый вклад буддийской философии во всемирный историко-философский процесс.

## ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Поочередно проведите логико-дискурсивную интерпретацию каждой из четырех Благородных истин.
2. Охарактеризуйте семантику понятия «дхарма».
3. Перечислите виды классификаций дхарм.



## ОПРЕДЕЛЯЮЩАЯ РОЛЬ КОНЦЕПЦИИ ДХАРМЫ В ФОРМИРОВАНИИ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА ШКОЛ КЛАССИЧЕСКОЙ ИНДОБУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

*Четыре системы буддийской мысли. Сарвастивада.  
Саутрантика. Мадхьямика. Разделение Мадхьямики  
на Прасангику и Сватантрику. Виджнянавада*

### САРВАСТИВАДА

Как мы уже неоднократно отмечали, понятие дхармы принималось всеми без исключения буддийскими философскими школами. Однако, как раз по линии интерпретации понятия «дхарма» и вытекающих из такой интерпретации мировоззренческих следствий и проходит демаркационная линия между ведущими школами буддийской мысли.

Главный источник по абхидхармистской философии — «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху (V в. н. э.) — был создан в рамках системы Вайбхашики, первой школы буддийской классической философии. Эта школа получила такое название потому, что в качестве своего наиболее авторитетного источника она рассматривала «Махавибхашу», сводный комментарий к канонической Абхидхарме, составленный в период правления кушанского императора Канишки (II в. н. э.).

Генетически Сарвастивада была тесно связана с ортодоксальной школой раннего буддизма Стхавиравадой (Тхеравадой), от которой она отделилась еще в период до III собора, состоявшегося при Ашоке. Первоначально центром Сарвастивады была Матхура, но ко II в. н. э. эта школа распространила свое влияние на всю северо-западную Индию, где основными ее форпостами стали Кашмир и Гандхара. Начиная с этого периода, кашмирские буддисты стали называться «абхидхармиками», а сарвастивадины Гандхары получили наименование «пашчатия», т. е. «находящиеся к западу» (от Кашмира).

Исходной посылкой философствования в системе Вайбхашики, систематизировавшей умозрительные концепции Хинаяны, выступал центральный тезис Сарвастивады — «все (т. е. все дхармы) существует реально». Школа вайбхашиков дала истории индийской философии несколько первоклассных мыслителей — Дхарматрату, Гхошу, Васумитру и, прежде всего, Васубандху (известного в буддийской экзегетической традиции под именем Второго Будды (см.: САКВ. С. 1), а также теоретика «новой» Вайбхашики Сангхабхадру (младшего современника Васубандху).

Как мы уже отмечали, занимаясь детальной разработкой философского дискурса относительно дхарм, вайбхашики толковали это понятие в двух отношениях: дхарма как элементарное состояние обладала для них онтологическим статусом (дравьясат), но как термин представляла собой элементарную единицу описания (праджняпти).

### САУТРАНТИКА

Саутрантики, последователи второй ведущей школы буддийской классической философии, выработали несколько иной подход к интерпретации этого важнейшего понятия. Историкам философии следует учитывать то существенное обстоятельство, что аутентичные сведения о теоретических воззрениях саутрантиков могут быть получены только на основе анализа текстов абхидхармистского комплекса — прежде всего «Энциклопедии Абхидхармы», контркомментария на нее Сангхабхадры (Ньяя-анусарашастра)<sup>1</sup> и комментарии Яшомитры (Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья). Собственные тексты Саутрантики — если таковые вообще существовали — до нас не дошли. Эта школа отрицала канонический статус Абхидхарма-питаки, считая, что философский дискурс, возводимый к историческому Шакьямуни, полностью включен в Сутра-питаку (см.: САКВ. С. 11 – 12). В буддийской экзегетической традиции основателем Саутрантики как второй ведущей философской школы Хинаяны считается Кумаралата, или

<sup>1</sup> В оригинале данный текст не сохранился, однако существует его китайская версия Сюань-цзана.

Кумаралабха, живший, по-видимому, не ранее второй половины II в. н. э., поскольку в Вибхаше это имя не зафиксировано, но на него ссылаются и Васубандху, и Сангхабхадра.

Интересно отметить, что Яшомитра (VIII в. н. э.), один из крупнейших представителей Саутрантики, безоговорочно относит к этой школе и Васубандху. Однако сравнительный анализ «Энциклопедии Абхидхармы» и комментария к ней Яшомитры не дает прямых свидетельств того, что Васубандху принадлежал к Саутрантике. В одной из заключительных карик (стихов) последнего раздела «Энциклопедии» Васубандху говорит, что он изложил теорию Абхидхармы в соответствии со взглядами кашмирских вайбхашиков (АКБ, VIII, 40). Тем не менее, характер дискуссий, в форме которых частично построен его автокомментарий к карикам, свидетельствует о том, что сам Васубандху отнюдь не безоговорочно принимал все концепции Вайбхашики (Сарвастивады).

То обстоятельство, что Васубандху, придерживаясь в целом номиналистической концепции, составил «Энциклопедию Абхидхармы» в традиции вайбхашиков, позволяет предположить, что в V в. н. э. Саутрантика еще не имела собственной развитой философской теории и функционировала лишь как метод критики существующих учений Хинаяны (в истории индийской философии аналогичную позицию занимали ранние направления Мадхьямики). Что касается воспроизведения воззрений Саутрантики в поздних тибетских историко-философских сочинениях, то они в немалой степени преформированы сквозь призму общей эпистемологической установки Гелугпа (школа тибетского буддизма, основанная Цзонхавой в XIV в.).

Таким образом, трактовка дхарм школой Саутрантики может быть реконструирована только на основе текстов Вайбхашики, содержавших подробное изложение взглядов и своих оппонентов.

Первое важнейшее различие между воззрениями этих двух школ классической буддийской философии на дхармы состояло в том, что саутрантики признавали онтологический статус отнюдь не всех дхарм списка вайбхашиков. В частности, причинно-необусловленные дхармы

(асанскрита) рассматривались саутрантиками только как единицы языка описания, т. е. как чисто номинальные сущности (праджняпти), посредством которых на логико-дискурсивном уровне системы интерпретировались доктринальные представления о нирване. Саутрантики концентрировали свое внимание на анализе непосредственных актов сознания без углубления в генезис смыслообразования. На этом основании они полагали вычленение отдельных модальностей сознания чисто логической процедурой и, следовательно, рассматривали эти модальности только как единицы описания<sup>1</sup>.

Разделение саутрантиками дхарм на обладающие онтологическим статусом (дравьясат) и чисто номинальные (праджняптисат) послужило исходной посылкой для развития специфических форм раннебуддийской эпистемологии, на базе которой затем возникла разветвленная теория познания. Именно в русле этой эпистемологической традиции, перенесенной уже в контекст махаянского философского дискурса, и были созданы фундаментальные трактаты по буддийской логике и гносеологии «Прамана-самуччая» Дигнаги, «Прамана-варттика» и ее сокращенный вариант «Ньяя-бинду» Дхармакирти, «Ньяя-бинду-тика» Дхармоттары (См.: Щербатской, 1932. С. 23 – 39).

Представления хинаянских школ об онтологическом статусе дхарм были подвергнуты радикальной критике в рамках махаянской философии и прежде всего теоретиками Мадхьямики.

#### МАДХЬЯМИКА

Школа мадхьямиков (другое название — шуньявада — по центральной концепции этой системы махаянской философии) возникла в середине II в. н. э. Основателями ее были Нагарджуна, настоятель монастыря Наланда, и Арьядева. Буддийская традиция приписывает Нагарджуне создание более десятка трактатов, важнейшими из которых считаются «Мула-мадхьямака-карика» и «Виграха-вьявартани»,

<sup>1</sup> Праджняптисат, т. е. обладающее лишь номинальным существованием.

а также комментарий к «Большой» Праджняпарамите. Арьядева — автор Чатухшатаки (букв.: четыреста /стихов/), единственного из связываемых с ним текстов, сохранившегося в санскритском оригинале.

Для адекватного уяснения сути критической установки Мадхьямики по отношению к классической Абхидхарме необходимо обратиться к исходным идеологическим посылкам махаянского философствования. Если носители теоретического сознания Хинаяны полагали, что для обретения праджни (мудрости), содержанием которой выступает «истинное видение реальности» (ятхабхутам), достаточно устранить только аффективные препятствия (клеша-аварана) в индивидуальной психике, то махаянисты шли дальше. Они усматривали даже в существовании самой установки на познание существенное гносеологическое препятствие (джнея-аварана) к видению вещей такими, каковы они суть в действительности. Именно в направлении элиминации этого гносеологического препятствия и развивается весь философский дискурс Мадхьямики.

Реальность является индивиду через посредство его собственного потока дхарм, однако, дхармы как таковые, точнее, некоторые их констелляции представляют собой не более чем поименованные объекты познания (джнея). Таким образом, они могут быть рассмотрены исключительно и всецело как номинальные сущности, которым в реальности соответствует нечто, лежащее за пределами дефиниций. Об этой реальности можно сказать лишь то, что она есть в своем собственном качестве (татхата, букв. «таковость»). Реальность не зависит, следовательно, от форм и способов ее наименования, а значит эти последние по своей природе пусты (шунья). Такой подход по сути дела углублял базовое представление, общее для всей буддийской философии, о «пустоте» Я (пудгала-шуньята), дополняя его концепцией «пустоты» дхарм (дхарма-шуньята. — КП. С. 114 – 115).

Понятие «шунья» встречается уже в первом разделе буддийского канонического корпуса как определение мира, т. е. сансарного бытия. Но в каком смысле мир есть пустота? Поскольку буддийская мысль отправлялась от исходной посылки отсутствия субстанциального вечного атма-

на и, следовательно, отсутствия чего бы то ни было, относящегося к атману, мир получал характеристику перманентного непостоянства (сарвам анитьям). Индивидуальное Я (пудгала), как мы уже говорили, рассматривалось буддийскими философами не как модус атмана (коль скоро самый атман отрицался), а как поток непрерывно меняющихся качественно определенных психофизических состояний, которые в свою очередь не могли быть сведены к чему-то или скоррелированы с чем-то другим, кроме самих себя. Эти изменчивые в своем непостоянстве элементарные психофизические состояния ввиду их качественной определенности и принципиальной бессубстанциальности и получили наименование дхарм (См.: Щербатской, 1923. С. 73 – 74).

Здесь немаловажно отметить, что понятию «дхарма» (наличная качественная определенность) ни в одной системе буддийской мысли не противостоит понятие «дхармин» (неопределенный чистый носитель), поскольку самая идея носителя была коренным образом связана в истории индийской философии с представлением о вечном бескачественном атмане.

Именно в силу того обстоятельства, что вечный качественно-неопределенный дхармин устранялся буддистами из рассмотрения, человеческая индивидуальность утрачивала свой субстанциальный смысл и могла быть определена в силу характеристики анитья (невечное) как шунья (пустое). Таким образом, одно из фундаментальных определений буддийской доктрины — «сарвам анитьям» — было конкретизировано через понятие пустоты.

И хинаянисты удовлетворились этой формой конкретизации, не подвергая понятие «шунья» дальнейшей углубленной разработке. Следовательно, для философских школ Хинаяны «шунья» остается чисто доктринальным понятием, приуроченным к описанию иллюзорных форм эгоцентрированного сознания (упадана). Но если классическая Абхидхарма, постулируя пустоту индивидуального Я, тем не менее утверждала реальность дхарм, то мадхьямики полностью отказались от этого положения: дхармы также «пусты», поскольку они есть лишь единицы языка описания (См.: СА. С. 171; ПМС. С. 15).

Мадхьямики, таким образом, отрицали онтологический статус дхарм, сводя понятие дхармы только к операционально-дескриптивному его аспекту. Реальность же предстает сознанию только через единственную предикацию — через свою невыразимость словами, через «несказанность». Реальность есть «таковость», татхата.

Но если учесть установку доктрины на полную познаваемость, то утверждение за реальностью татхаты как единственного предиката — не есть ли это полная уступка агностицизму? Именно на пути разрешения этой проблемы и проявляется в полном объеме классическая диалектика Мадхьямики.

Последователи Мадхьямики интерпретировали в ряде диалектических представлений важнейшую доктринальную идеологию «духкха» (страдание). Если за пребывание индивида в сансарном состоянии, т. е. в мире страдания, ответственны причинно-обусловленные дхармы, имеющие онтологический статус, то само страдание становится непреодолимым, увековечивается, и, следовательно, Благородные истины, трактующие о прекращении страдания и пути, ведущем к его прекращению, не имеют смысла. Но поскольку Благородные истины как фундамент доктрины неколебимы, то причинно-обусловленные дхармы не могут обладать онтологическим статусом, т. е. они суть номинальные сущности, которые в реальности пусты (шунья)<sup>1</sup>.

Но в таком случае что же представляет собой бытие вещей, мыслимых и чувственно воспринимаемых? Вещи, согласно взглядам мадхьямиков, обладают относительным бытием, обусловленным законом причинно-зависимого возникновения. Это временное бытие характеризуется возникновением, длительностью, разложением и уничтожением и, что важнее всего подчеркнуть, отсутствием какой-либо вечной, «чистой» субстратности (См.: МВр. С. 145 – 146). Иными словами, бытие вещей могло быть понято как непрерывная, развернутая во времени диалектика татхаты и шуньяты (ЛА. С. 226).

Что касается причинно-необусловленных дхарм, посредством которых в хиньянской философии интерпретировалась нирвана, то они рассматривались мадхьямиками также в качестве номинальных сущностей (См.: МВр. С. 176, 221, 343). Согласно теоретикам этой школы, нирвана могла быть предиктирована как через шуньяту, так и через татхату. Это утверждение базировалось на диалектическом осмыслении истины, а именно — через ее позитивный и негативный аспекты.

Нирвана отождествляется с татхатой в том смысле, что все объекты имеют одну и ту же природу, т. е. они лишены «чистого», вечного бескачественного субстрата, и самый процесс их наименования связан с ментальным конструированием (прапанча или викальпа) и отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей. («О вещах нельзя сказать ни что они существуют, ни что они не существуют»).

В то же время нирвана может быть отождествлена с шуньятой, поскольку представляющие ее дхармы, как и все дхармы вообще, лишены какого бы то ни было онтологического статуса и суть лишь единицы описания.

В рамках такого подхода вопрос о познаваемости реальности решается следующим образом: реальность познается через «предел истины» (бхутакоти). Это подразумевает, что при анализе дхарм, которые суть простые номинальные обозначения, мадхьямики с неизбежностью приходят к постижению относительности дискурсивного познания и непосредственному видению того факта, что реальность не имеет предела. Актом такого постижения (праджня) и утверждалась принципиальная познаваемость (МВр. С. 538; АС. С. 174).

В связи с этой интерпретацией принципиальной познаваемости мадхьямики выдвинули учение о двух видах истины: относительной истине (самврити-сатья, букв. «сокрытая истина») и истине высшего смысла (парамартха-сатья)<sup>1</sup>. Они утверждали, что буддийское учение и основано на этих двух истинах.

<sup>1</sup> Нагарджуна, подвергая критике установки хиньянских школ, которые он считает догматическими, говорит: «Учение будд основано на двух истинах: относительной истине и истине в высшем смысле (парамартхатах)». — МВр. С. 492.

<sup>1</sup> Обоснованию тезиса о «пустоте» причинно-обусловленных дхарм посвящена вся седьмая глава комментария Чандракирти к «Фундаментальным карикам» Нагарджуны. См.: МВр. С. 145 – 177.

Относительная истина может быть рассмотрена в трех аспектах. Первый из них состоит в том, что относительная истина в определенном смысле отождествляется с неведением (авидья), поскольку форма, которую она налагает на реальность, является лишь временным причинно-обусловленным фрагментом. Но, будучи зафиксированной, эта фрагментарность как бы увековечивается в сознании и приобретает самодовлеющее значение. Именно поэтому в качестве синонима относительной истины мадхьямики указывали наряду с авидьей доктринальное понятие «моха» (аффективное упорствование в заблуждении), а также «ви-парьяса» (извращенная установка на поиски неподвижных, застывших форм в реальности).

Второй аспект относительной истины предполагает ее содержательную детерминированность законом причинно-зависимого возникновения, т. е. предметом высказывания здесь могут служить вещи, подчиненные в своем существовании причинам и условиям<sup>1</sup>.

И, наконец, относительная истина может быть выражена только посредством слов и знаков, имеющих распространение в социальном мире: поэтому она основывается на чувственном восприятии и вербальном мышлении (См.: БА. С. 374 – 375). В этой связи мадхьямики подчеркивали то обстоятельство, что предметная форма, слово и т. п. не могут приниматься на уровне философского дискурса — как реально существующие лишь на том основании, что они воспринимаются всеми принципиально одинаково. Таким образом, мадхьямики ограничивали область валидности относительной истины только сферой эмпирического сознания.

Истина высшего смысла (парамартха-сатья) непосредственно связывалась теоретиками Мадхьямики с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различения<sup>2</sup>. Сознание, пребывающее в таком состоянии, полностью отрешено от мен-

тального конструирования (викальпа) и, следовательно, его содержание принципиально не может быть вербализовано.

Истина высшего смысла постигается сугубо индивидуально (прагьятмаведья), хотя ее содержание полностью лишено какого бы то ни было субъективизма как в плане познавательной направленности, так и аффективной окрашенности. Эта истина, следовательно, должна рассматриваться исключительно как неотъемлемое от индивидуальной психики состояние сознания, которое не может быть передано другому.

Данное положение философии Мадхьямики не следует никоим образом рассматривать как иррациональное либо мистическое. Оно основано на глубоком осмыслении того факта, что психические состояния, точнее, их гносеологический компонент, не могут произвольно транслироваться от индивида к индивиду. Этот факт, ставший достоянием научной психологии только в XX веке, позволяет интерпретировать данное положение Мадхьямики, рассматриваемое в исторической ретроспективе, как бесспорный элемент материализма в традиционной концепции человеческой психики.

Каково же соотношение истины высшего смысла и относительной истины? Согласно теоретикам Мадхьямики, истина высшего смысла не может быть достигнута без предварительного изложения относительной истины<sup>1</sup>. Установление относительности временного бытования вещей, а, следовательно, и внутренней пустоты дхарм ведет к осознанию конкретной ограниченности ментального конструирования.

Существенной чертой диалектической системы Мадхьямики выступает то обстоятельство, что она всей своей разветвленностью и утонченной детализацией положений вновь замыкается на фундаментальную позитивную идеологию буддизма «Мадхьяма пратипад» (Средний путь)<sup>2</sup>. С одной стороны, утверждение об онтологическом статусе дхарм

<sup>1</sup> «Реальные объекты (васту-рупа), возникшие в причинной зависимости (прагьятмасамутпаннам), называются относительными (самврит-тир учьяте)» — БА. С. 352.

<sup>2</sup> Буквально: «вышедшее за пределы (вигатам) обозначаемого и обозначающего (абхидхья-абхидхана)». — БА. С. 366.

<sup>1</sup> Согласно Нагарджуне: «Истина высшего смысла не может быть изложена без того, чтобы быть основанной на относительной истине. / В свою очередь/ нирвана не может быть достигнута без постижения истины высшего смысла». — См.: МВр. С. 494.

<sup>2</sup> Эта идеология проходит через весь диахронный срез буддийской культуры.



базируется, согласно Мадхьямике, на непонимании природы двух истин, и поэтому оно ложно. Другой неприемлемой крайностью в этой системе является нигилизм, поскольку отрицательные высказывания предполагают существование объектов, предшествующее их редукции. Мадхьямика пытается преодолеть обе крайности и на основании этого объявляет свою философию истинным и полным логико-дискурсивным выражением «Среднего пути» (См.: МВр. С. 504).

Учение о двух истинах имело еще одно важное доктринальное следствие, вполне согласующееся с ориентациями собственно махаянской идеологии в целом. Диалектическое единство истины относительной и истины высшего смысла вело к отождествлению сансары и нирваны, поскольку с точки зрения Мадхьямики для того, кто реализовал истинное знание, «не существует ни малейшего отличия сансары от нирваны, ни малейшего отличия нирваны от сансары. То, что выступает пределом нирваны, есть также предел сансары, и между ними не существует ни малейшего оттенка различия» (МВр. С. 535).

#### РАЗДЕЛЕНИЕ МАДХЬЯМИКИ НА ПРАСАНГИКУ И СВАТАНТРИКУ

К середине V в. н. э. в Мадхьямике отчетливо выделились две системы: Прасангика и Сватантрика.

Последователи Прасангики принципиально ограничивали область философского дискурса негативной номиналистической диалектикой, пытаясь показать шаткость любого высказывания относительно природы реальности. Главной мишенью их критики было понятие «собственного существования» (свабхава), которое имплицитно подразумевало субстратность того, что полагалось существующим. Отрицая самостоятельную ценность онтологии, Прасангика отвергала любую статическую концепцию человека и вселенной. Согласно этой системе Мадхьямики, допущение онтологического статуса «Я» или дхарм есть «аффективное препятствие» (клеша-аварана), а интеллектуальная установка, при которой любой онтологический постулат принимается как нечто, отражающее истинное существование, есть гносеологическое препятствие (джнея-аварана).

К системе Прасангики принадлежали Буддхапалита, наиболее авторитетный комментатор «Мадхьямика-карик» Нагарджуны Чандракирти (VII в. н. э.) и Шантидева (начало VIII в. н. э.), автор базового текста поздней индийской Мадхьямики «Бодчихарья-аватара», получившего широкую известность в школах тибетского буддизма.

Согласно принятой в специальной буддологической литературе точке зрения, Прасангика представляла высший этап развития буддийского философского дискурса, однако теоретики позднего тибетского буддизма склонны рассматривать ее только как переходную ступень к философской концепции опыта.

Другая система Мадхьямики — Сватантрика — исходила из идеи реальности как качественной определенности («свалакшаны») дхарм, существующих только в «настоящем» модусе времени. Последователи Сватантрики проводили резкое различие между аффективным и неаффективным неведением (аклишта-аджняна), несколько модифицируя известный тезис Васубандху, выдвинутый им в «Энциклопедии Абхидхармы»<sup>1</sup>. Содержанием первого вида неведения для сватантриков выступала вера в онтологический статус индивидуального «Я», второго — допущение онтологического статуса всех остальных объектов.

Те сватантрики, которые принимали посылку Саутрантики о номинальном существовании ряда дхарм списка буддийской классической философии, получили наименование Саутрантика-Мадхьямика-Сватантрика. К этой подсистеме Мадхьямики принадлежал Бхававивека, или Бхавья (конец V – VI вв. н. э.), автор «Мадхьямика-хридая» и комментария к ней «Таркаджвала» — двух текстов, в которых и был эксплицирован метод собственно Сватантрики. Этот метод прямой аргументации обосновывал возможность позитивных диалектических высказываний в рамках общемадхьямической установки на «пустоту» (шуньята). Согласно ряду позднебуддийских источников, именно в период деятельности Бхававивеки и произошло резкое размежевание между

<sup>1</sup> Согласно этому тезису, архаты обладают неаффективным неведением «относительно свойств Будды, а также объектов, крайне удаленных /от них/ во времени и пространстве, и их бесчисленных аспектов». — АКБ, I. 1. С. 1.

Мадхьямикой и Виджнянавадой, которое в дальнейшем все более углублялось и привело в IX в. к окончательному расколу этих двух школ Махаяны.

Сватантрики, ассимилировавшие некоторые эпистемологические идеи Виджнянавады, составили другую подсистему Мадхьямики — Йогачара - Мадхьямика - Сватантрику. К ней принадлежали такие известные мыслители позднебуддийской Индии, как Шантаракшита, автор «Таттвасанграхи» (760 г. н. э.) и Камалашила, написавший комментарий к ней (793 г. н. э.)<sup>1</sup>, а также три небольших работы о последовательных ступенях йогического сосредоточения — «Бхаванакрама».

### ВИДЖНЯНАВАДА

Истоки второй ведущей школы махаянской философской мысли Виджнянавады (другое название — Йогачара, поскольку в противоположность Мадхьямике с ее упором на праджню эта школа перенесла акцент на психотехническую практику) могут быть прослежены к двум махаянским сутрам — Ланкаватаре и Сандхинирмочане, — созданным в период между серединой II в. н. э. и IV в. н. э. Первая из этих сутр, а также Аватамсака (букв. «цветочная гирлянда» — см.: ЭБ, II. С. 432 – 446), фиксируют состояние того синкретического единства Мадхьямики и Виджнянавады, когда базовые идеологемы Махаяны татхата и дхармадхату принимаются в равной степени обеими школами, получая различную интерпретацию только на уровне философского дискурса.

Окончательной систематизацией своих идей и концепций Виджнянавада обязана двум выдающимся мыслителям раннесредневековой Индии — Асанге и Васубандху (V в. н. э.), отождествляемому в буддийской экзегетической традиции с автором «Энциклопедии Абхидхармы». Фундаментальными источниками этой системы махаянской философии являются Махаяна-санграха Асанги, два небольших трактата Васубандху — «Двадцать» и «Тридцать стихов о только-сознании» (виджняпти-матра) — вместе с комментарием

Стхирамати и приписываемые Майтрея-натхе «Махаяна-сутра-аланкара» и «Мадхьянта-вибхага».

Как уже отмечалось, Виджнянавада в определенном смысле заимствовала эпистемологическую ориентацию саутрантиков, сконцентрировав ее, однако, исключительно на проблеме сознания (читта). Предмет ее философствования состоит не в рассмотрении взаимоотношения сознания и внешнего мира, но прежде всего в рассмотрении взаимоотношения сознания как некоей системы соотношения с его конкретными состояниями (чайтасика).

Эмпирическое сознание склонно отождествлять данные органов чувств с конкретными предикациями объектов внешнего мира. Однако, когда дело касается таких субъективных данных, как чувство боли, то гносеологический характер ситуации восприятия подсказывает невозможность предиктирования этих данных внешним объектам (См.: ВМС. С. 10). Именно на анализе подобных примеров виджнянавадины и разработали свой особый подход к проблеме обусловленности содержаний сознания.

Для более корректного понимания основных философских установок Виджнянавады необходимо иметь в виду, что реализация идеала бодхисаттвы — ведущего идеала Махаяны — предполагала как одно из важнейших условий устранение привязанности к объектам внешнего мира. Это религиозно-идеологическое положение сыграло решающую роль в становлении виджнянавадинской концепции сознания. Объекты внешнего мира отражаются в индивидуальной психике прежде всего в процессе актуального восприятия, и эту перцептивную ситуацию виджнянавадины рассматривают как ситуацию объективную. Однако в процессе соотношения генерализованных данных органов чувств с интенциональным аспектом сознания возникают специфические модусы или содержательно наполненные состояния сознания (чайтасика), которые по своей сути выступают уже как нечто субъективизированное: они-то ложно и отождествляются индивидом с объектами. Следовательно, для реализации религиозно-идеологической прагматики необходимо было разрушить также представления об объекте, поскольку именно на них и зиждилась эмоциональная привязанность к чувственному опыту, жажда этот опыт переживать.

<sup>1</sup> Санскритский оригинал этих источников издан в ГОС, NN. XXX – XXXI.

Вся психотехническая практика разрабатывалась таким образом, чтобы элиминировать субъектно-объектные различия, и поэтому философия Виджнянавады строилась не как «философия объекта», но как философия деструкции объекта. Объект, рассматриваемый как плод ментального конструирования (аламбана), объявлялся нереальным, но мысль (читта) об объекте, осознание (виджняпти) объекта с неизбежностью должны были быть признаны реальными.

Установка на принятие реальности именно как процесса сознания объекта выступала исходной в анализе эмпирического сознания как такового состояния психики, которое должно было подвергнуться радикальному преформированию в ходе религиозно-духовной практики. Именно в силу этого Виджнянавада выдвигает свое центральное положение «читта-матра» (только-сознание), или «виджняпти-матра» (только-сознание).

Это фундаментальное положение Виджнянавады было распространено ею также и на измененное состояние сознания, прежде всего на состояние «просветления» (бодхи), поскольку сознание, функционирующее вне субъектно-объектных различий по-прежнему оставалось «только-сознанием». Положение «читта-матра» реализуется как принципиальное отрицание экстернизированного овнешвленного сознания. Это означает, что содержанием сознания является не объект внешнего мира, но только мысль об объекте, его целостный образ в сознании. В состоянии «просветления» мысль об объекте отсутствует, коль скоро отсутствует субъектно-объектное различие. Этим устраняется не сознание в целом, но только его интенциональный аспект, т. е. процесс соотношения сознания и его конкретных содержаний. Такое лишенное интенциональности сознание пребывает в состоянии «неразличающего знания» (нирвикальпаджняна. — См.: Щербатской, 1932. С. 149). Последнее по сути своей есть сознание само по себе. Иными словами, в таком процессе сознание, «очищенное» (вишуддха) от конкретных содержаний, созерцает самое себя, выступая своим собственным объектом (См.: МВБ, III, 19. С. 46).

Немаловажно подчеркнуть, что «очищение» сознания от его конкретных содержаний не означало для виджнянавадинов постулирование некоего бескачественного субстрата, по-



Карта 2.

скольку самое сознание (читта) оставалось для них дхармой, подверженной, как и любая причинно-обусловленная дхарма, притоку аффектов (См.: ВМС. С. 38 – 39). Следовательно, нейтрализация аффективных препятствий (кляша-аварана) оставалась для Виджнянавады одной из центральных задач.

Согласно общевуддийской доктрине, пребывание индивида в сансарном состоянии имело своей причиной аффективность и действие закона кармы (См.: ВМС. С. 38). И здесь для философского дискурса возникало решающее затруднение: если индивидуальные поступки, «вписанные» в целостную систему причинно-зависимого возникновения, с неизбежностью порождают определенные следствия для индивида — в данной жизни или как условие «нового рождения», — то само это утверждение как бы подразумевает идею «индивидуальности» на протяжении всего «круговорота рождений и смертей». Следовательно, нереальность «Я» ставится тем самым как бы под сомнение. Виджнянавадины подошли к разрешению этого противоречия через постановку нового вопроса: что же именно в индивидуальной психике обуславливает собственно «индивидуализацию» потока дхарм? Выдвинув положение «читта-матра», виджнянавадины и спроецировали

разрешение этого вопроса исключительно в плоскость сознания.

Классическая абхидхармистская философия признавала семь видов сознания: пять модальностей чувственного сознания, ментальное сознание, т. е. сознание в его актуальности, и разум (манас), т. е. сознание, имеющее в качестве своей опоры как актуальное сознавание, так и репрезентацию прошлых содержаний сознания. Теоретики Виджнянавады вводят восьмой вид сознания — алая-виджняна (букв. «сознание-сокровищница», — ВМС. С. 44).

В процессе осознания индивидуального опыта происходит накопление «различающего знания» (виджняна), сопряженного с притоком аффективности. Поэтому разум с неизбежностью несвободен от аффектов, пребывающих, однако, в скрытой форме (биджа, букв. «семена»). Хинаянская традиция утверждала необходимость устранения аффектов как в их «взрывном», открытом проявлении, так и в их потенциальности (см.: АД. С. 100 – 101).

Виджнянавада выдвинула контрположение, состоящее в том, что аффекты не могут быть уничтожены сами по себе, без радикального преобразования всего поля сознания. Поэтому путь преформирования сознания и есть единственный путь устранения аффектов. Именно восьмой вид сознания (алая-виджняна), содержащий в себе «семена» аффективности, и должен подвергнуться полной трансформации (паравритти. — см.: ВМС. С. 39).

Такая трансформация сознания уничтожала, согласно теоретикам Виджнянавады, аффективность в ее потенциальности, а тем самым делала невозможным и какие бы то ни было ее актуальные проявления. Таким образом, трансформация алая-виджняны вела к обретению нирванического состояния в данной жизни, что соответствовало реализации хинаянского идеала архатства. Но коль скоро уничтожалась сама потенциальность аффектов, действие закона кармы обретало нейтральный характер. Стхирамати, один из ведущих теоретиков Виджнянавады и комментатор Васубандху, разъясняет это следующим образом: «... хотя кармическая деятельность еще может продолжаться, она не приводит к новому рождению, поскольку благодаря устранению аффектов отсутствующего его главная содействующая причина» (ВМС. С. 39).

Подводя итог сказанному относительно алая-виджняны, надо отметить, что это понятие призвано было разъяснить причину индивидуализации потока дхарм на протяжении всей цепи рождений вплоть до момента «просветления». Алая-виджняна истолковывалась последователями этой школы следующим образом: в сансарном состоянии восьмой вид сознания обуславливал индивидуальность психики, но в момент достижения «просветления», т. е. полной трансформации алая-виджняны, все субъективное в ней — как аффективные препятствия (кляша-аварана), так и гносеологические (джнея-аварана) — полностью уничтожалось.

Однако, оставался открытым вопрос об интерпретации опыта: что именно в опыте реально? Уровень обыденного сознания описывается теоретиками Виджнянавады как профаническое овеществление, экстериоризация сознания: образы, конструируемые индивидом в перцептивной ситуации, осмысляются им как вещи и отождествляются с объектами внешнего мира. Этот обыденный уровень сознания приписывает внешнему миру перцептивные предикации индивидуальной психики. В силу этого виджнянавадины рассматривают такой опыт как воображаемый, а его данные, т. е. дхармы, структурирующие опыт, — как «парикалпита» (проективно-сконструированные. — см.: ЛА. С. 57). Поэтому они интерпретируются как «лишенные своего собственного бытия» (нихсвабхаватва).

Второй уровень опыта характеризуется процессом осознания внешнего мира в терминах закона причинно-зависимого возникновения. Это уже не обыденный, а первично-теоретический опыт, предполагающий созерцание содержаний сознания не как внешних объектов, но именно как структурирующих это содержание дхарм. Но поскольку все причинно-обусловленное не может считаться реальным в силу своей временной природы, то и дхармы, отражающие нестабильность внешнего мира, также интерпретируются как «не имеющие своего собственного бытия» и именуются виджнянавадинами «паратантра» (зависимые от иного).

Третий уровень опыта, не различающий субъект и объект, представляет собой сознание вне соотнесения с конкретными содержаниями, сознание, обращенное на себя, лишенное интенции вовне. Реальность в таком опыте предстает в

своей нерасчлененности — как татхата (букв. «таковость»). Она лишена каких бы то ни было признаков и ввиду остановки направленного вербального мышления не может быть поименована. В таком опыте нет разделения на существующее и несуществующее, а, следовательно, дхармы, структурирующие этот опыт, не могут быть определены как имеющие свое собственное бытие (свабхава). Состояние реализации этого опыта называется «паринишпанна» (букв. «совершенно-завершенное»).

Заканчивая краткий очерк фундаментальных идей Виджнянавады, необходимо отметить, что выдвинутое этой школой положение «только-сознание» (читта-матра) являлось закономерным развитием в логико-дискурсивном плане идеологических установок Махаяны, спроецированных в плоскость анализа сознания с позиций традиционной концепции человеческой психики.

Общая махаянская идеологическая тенденция, влиявшая на развитие как Мадхьямики, так и Виджнянавады, привела к тому, что возможности философского дискурса в познании реальности ограничивались ее принципиальной неопределимостью в словах. Для махаянских мыслителей реальность лежала вне определений и могла быть постигнута в конечном счете только в соответствующих состояниях йогического сосредоточения, устранявшего все субъектно-объектные различия и самую интенциональность сознания как важнейший аспект вербального мышления. Это обстоятельство позволяет нам полнее понять исторические судьбы некоторых поздних махаянских систем, получивших распространение прежде всего в Тибете и на Дальнем Востоке, систем, принципиально ориентированных не на развитие философствования как такового, а на примат йогических форм изменения состояний сознания.

#### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Поочередно охарактеризуйте четыре системы буддийской мысли.
2. Охарактеризуйте философские школы, сформировавшиеся в V в. на базе идей Мадхьямики.
3. В чем состояли принципиальные особенности философской системы Виджнянавады?

#### ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

## БУДДИЙСКАЯ КАРТИНА МИРА





## КАТЕГОРИИ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

*Проблема выявления категорий культуры. Роль постканонических трактатов как источников реконструкции категорий буддийской культуры. Система категорий буддийской культуры и их связь с религиозной доктриной буддизма*

### ПРОБЛЕМА ВЫЯВЛЕНИЯ КАТЕГОРИЙ КУЛЬТУРЫ

Теоретическое воссоздание и осмысление духовного универсума людей иных эпох и иных культурных традиций — одна из важнейших тенденций в развитии современного гуманитарного знания. В российской науке возникновение этой тенденции во многом связано с трудами М. М. Бахтина, опираясь на которые, А. Я. Гуревич и определил основные черты подхода к изучению категорий культуры.

Данный подход направлен на поиск «не сформулированных явно, не высказанных эксплицитно, не вполне осознанных в культуре умственных установок, общих ориентаций и привычек сознания», «психического инструментария», «духовной оснастки»... — того уровня интеллектуальной жизни общества, который современные историки обозначают расплывчатым термином «ментальность»<sup>1</sup>. В качестве объекта приложения такого подхода указывается именно народная культура, зафиксированная в письменных и материально-культурных памятниках эпохи<sup>2</sup>.

Учитывая весьма значительные исследовательские успехи, достигнутые на этом пути, нельзя тем не менее не отметить некоторую методологическую двусмысленность,

скрывающуюся и в постановке проблемы, и в выборе объекта для реконструкции категорий культуры. Народная культура в ареалах распространения мировых религий всегда является сплавом местной этнографической действительности и большой религиозной идеологии (конкретной мировой религии).

Мировая религия, располагающая письменной традицией, воспроизводит себя в системе соответствующих социальных институтов, чем обуславливается в конечном итоге идеологическое своеобразие ментальности носителей народной культуры<sup>1</sup>. Культура «простецов» — христианских или буддийских — в качестве определенной совокупности смыслов при всем своем богатстве, разнообразии и поэтической красоте выступает как нечто в ценностном отношении зависимое от высших форм духовной традиции — христианства или буддизма.

Так, целостность духовного универсума христианских простецов предопределялась именно богословской традицией, хотя дальше житийной литературы и воскресной проповеди их знания в этой области могли и не простирались.

Концептуальные представления о Вселенной, времени, о целях религиозной жизни и месте человека среди иных живых существ, о добродетели и безнравственности, о жизни и смерти формировали ментальность простецов благодаря усилиям идеологов, непосредственно связанных с традиционной религиозной образованностью. Именно пастыри, духовные водители и приспособляли эти сложнейшие

<sup>1</sup> Исторический эксперимент, имевший место в советский период в буддийских регионах России — Бурятии, Калмыкии, Туве, — заставляет весьма пристально присмотреться к проблеме выбора объекта реконструкции категорий буддийской культуры. Устранение духовенства (ламства) как совокупного носителя традиционной образованности, критическое в количественном отношении сокращение числа монастырей или их полное уничтожение и некоторые другие инструменты разрушения культурного ядра, направленно приведенные в действие с целью изменения народной ментальности, — все эти меры в кратчайшие исторические сроки способствовали тому, что народная буддийская культура вместе со всей ее «духовной оснасткой» и «не высказанными эксплицитно» умственными установками перестала существовать в качестве массовой самовоспроизводящейся традиции. Духовный универсум этой культуры как бы истаял, обнажая более или менее фрагментированную местную этнографическую действительность.

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1982. С. 9.

<sup>2</sup> Принципы данного подхода применены, в частности, М. Е. Ермаковым (см.: Мир китайского буддизма. СПб., 1994).

представления к уровню понимания субъектов этнографической действительности, т. е. носителей бесписьменной традиции.

Реконструируя категории культуры на материале популярных произведений эпохи, исследователь неизбежно оказывается в поле производных культурных явлений, ибо смыслопорождающая модель, подобно миру платоновских идей, непосредственно не представлена в этих произведениях. Такое исследование подобно изучению материального объекта по его отражению в непрозрачной струящейся воде. Безусловно, отражение может представлять интерес и само по себе, но природа отражающегося объекта остается, мягко говоря, не вполне ясной.

Оставляя в стороне гносеологические метафоры, необходимо подчеркнуть, что категории культуры в их логической взаимодополнительности и внутренней связности (если речь идет о культуре, обусловленной мировой религией и соответствующей периоду расцвета, а не распада традиционного общества) наиболее отчетливо выявляются на материале тех теоретических трактатов, которые составляли базу традиционной учености.

Именно в сочинениях, где ценностные ориентиры сознания сформулированы явно и осмыслены на логико-дискурсивном уровне, и содержится система соотнесения смыслообразующих доминант, т. е. система категорий культуры. Свободная от содержательных упрощений и влияния этнографической действительности, система категорий культуры и представляет собой инвариант, способный порождать многообразие конкретных вариантов.

Выявление категориальной системы соотнесения, присущей христианской, исламской или буддийской культуре в их высшем рефлексивном проявлении, открывает возможность многоуровневой интерпретации народной культуры, возможность более глубокого понимания ее природы и своеобразия. Кроме того, поскольку системы категорий культуры, выработанные в христианстве, исламе и буддизме, различны, их выявление и научное осмысление создает перспективу для последующего типологического сопоставления культур.

## РОЛЬ ПОСТКАНОНИЧЕСКИХ ТРАКТАТОВ КАК ИСТОЧНИКОВ РЕКОНСТРУКЦИИ КАТЕГОРИЙ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Применительно к изучению категорий буддийской культуры наиболее репрезентативным памятником, созданным в русле классической буддийской традиции, является трактат крупнейшего систематизатора и теоретика абхидхармистских воззрений Васубандху (IV – V вв.) — «Энциклопедия Абхидхармы». Этот обширный трактат относится к классу постканонических сочинений, созданных в тот исторический период, когда буддийская философская мысль и ее логико-теоретический аппарат достигли своей полной зрелости. Индийское раннее средневековье, в частности IV – V вв., было эпохой создания классических образцов в сфере теоретического мышления — как ортодоксального брахманистского (индуистского), так и буддийского.

Васубандху, создавая свой трактат, шел в русле общей тенденции историко-философского процесса на Южно-азиатском субконтиненте, направленной на логико-дискурсивную реинтерпретацию религиозно-философского наследия древности. Философское знание в Индии функционировало в форме комментаторских традиций и публичных диспутов. Однако в классический период<sup>1</sup> многообразные жанры санскритских философских комментариев (шастр) насыщаются новыми концепциями, складывающимися благодаря практике бескомпромиссных дискуссий между школами и направлениями индийской религиозно-философской мысли. Именно к разряду такого рода первостепенных по своей значимости произведений и относится «Энциклопедия Абхидхармы».

Сразу же сделавшись неперенным компонентом буддийской университетской образованности, трактат Васубандху выполнял роль одного из важнейших факторов в становлении миропонимания многих поколений

<sup>1</sup> Классическая эпоха охватывает период от III в. н. э. и по IX в. включительно; она для истории индийской мысли окончательно завершается уходом буддизма с арены идеологического противостояния брахманизму.

буддийских образованных проповедников в Индии, а затем в Тибете и на Дальнем Востоке. Категориальная система буддийской культуры представлена в «Энциклопедии Абхидхармы» с исчерпывающей полнотой и в непосредственной сопряженности с религиозными идеологемами.

#### СИСТЕМА КАТЕГОРИЙ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ИХ СВЯЗЬ С РЕЛИГИОЗНОЙ ДОКТРИНОЙ БУДДИЗМА

Анализ буддийской религиозной антропологии — учения о месте человека среди иных классов живых существ и его деятельности — и космологии, представленных в трактатах Васубандху, позволил выявить категории, образующие ценностно-смысловой мир буддийской культуры. Система этих категорий включает четыре базовых понятия, предопределяющих отличие духовного универсума носителей буддийской культуры от иных моделей миропонимания. Данная система включает четыре категории — «живые существа», «карма» (деятельность), «три мира» и «великая кальпа». Две последние категории характеризуют хронотоп буддийской культуры, т. е. пространственно-временной аспект религиозной картины мира.

Живые существа — такова первая из категорий. Религиозная идеология буддизма исходит, как уже говорилось, из принципа отрицания бытия субстанциальной души (атмана брахманистских систем), из отрицания реальности личности, Я. На религиозно-доктринальном уровне этот принцип представлен идеологемой анатма («не-душа»). Нет ни души индивидуальной, ни души мировой — будь то трансцендентная или имманентная субстанция. Индивид в соответствии с данным принципом трактуется как развернутая во времени психосоматическая процессуальность — поток элементарных психофизических состояний (дхарм). Этот поток конституирован пятью группами дхарм — группой материи, группой чувствительности (приятное-неприятное-нейтральное),

группой понятий (артикулируемая речь), группой сознания (и дхарм, называемых явлениями сознания) и группой формирующих факторов (эта группа включает в себя мотивационные факторы и факторы, обуславливающие формативные характеристики потока). Все эти дхармы, классифицируемые по пяти группам, возникают в индивидуальном потоке как реализация тотальной причинно-следственной зависимости, безначальной по своей природе.

Отрицая самую возможность бытия высшей творящей божественной субстанции, буддийские теоретики вслед за основателем вероучения указывали на то, что все живые существа без исключения есть лишь психосоматическое выражение закона причинно-следственной зависимости, применительно к которой нет ни малейших оснований говорить о первопричине. Таковая не может быть установлена ни благодаря восприятию, ни благодаря умозаключению, а иные источники знания буддийские гносеологи не считали валидными, т. е. надежными для постижения истины.

«Живые существа» — это люди и боги (многочисленные небожители, населяющие горные сферы Вселенной), а также обитатели хтонических адских вместилищ (нараки), голодные духи (преты) и животные. Человек среди этих пяти классов живых существ занимает уникальное положение, ибо только факт человеческого рождения открывает перед живым существом перспективу религиозного преобразования сознания в соответствии с высшей целью буддийского Учения — достижением совершенного знания, побеждающего страдание.

Человеческий индивид, как и другие живые существа, определяется понятием «пять групп». «Я» выступает лишь метафорическим обозначением этого понятия, ибо нет никакой субстанции, которая соответствовала бы «Я». Иллюзия субстанциального Я возникает у индивида только в связи с ложной идеей души. Тот, кто верит в существование души, внерефлексивно, безотчетно отождествляет поток собственного сознания и сопровождающие его дхармы с аффектами (клеша), выявляющими жажду переживания чувственного опыта.

Синонимически «живые существа» — это и «формы рождения» (благие — люди и боги; неблагие — нарки, преты и животные), и «формы существования». «Формы существования» как термин кодирует концепцию перехода сознания от одной (например, человеческой) формы рождения к какой-либо другой из пяти возможных.

Сознание и сопровождающие его группы нематериальных дхарм — непрерывная во времени последовательность, т. е. такая последовательность, развертывание которой не прекращается и после разрушения тела (после гибели материальной составляющей этой последовательности — группы материи). Закономерности обретения новой формы существования и взаимосвязанность трех смежных рождений (прошлого, настоящего и будущего, т. е. нового) выражаются двенадцатичленной формулой закона взаимозависимого возникновения (пратитья-самутпада). Данная формула была разработана буддийскими теоретиками для разъяснения «движения» непрерывной последовательности дхарм от прошлой формы существования к будущей — для того, чтобы эксплицитно указать на «бездушный» характер этого процесса и решающую роль аффектов в нем.

Категория «живые существа», охватывающая пять форм существования сознания, т. е. две благие (люди и боги-небожители) и три неблагие (обитатели ада, голодные духи и животные) формы рождения, позволяет ясно осмыслить типологические отличия духовного универсума буддийской культуры от теоцентрических моделей миропонимания, сложившихся под воздействием христианства и ислама. Ценностная аксиоматика буддийской доктрины зафиксирована в совокупности идеологем, характеризующих такие важные составляющие миропонимания, как природа реальности, цель религиозной жизни и способ достижения этой цели. Природа реальности в буддийской доктрине — это и есть природа пяти форм существования, которая на религиозно-доктринальном уровне выражается идеологемами «не-душа» (анатма), «не-вечное» (анитья), «страдание» (дуккха). Будучи «бездушным» (т. е. лишенным субстанциальной субъективности) потоком причинно-обусловленных психосо-

матических элементарных состояний, живое существо ни в каком отношении не вечно. Так, элементарные психосоматические состояния — будь то материальные дхармы, дхармы сознания или какие-либо другие — моментальны. Жизнь обитателей ада и небожителей, сколь бы продолжительной по сравнению с человеческими сроками она ни была, неизменно заканчивается смертью. Соответственно никакими усилиями не может быть достигнуто и вечное счастье.

Тотальная причинно-следственная обусловленность развертывания потока дхарм во времени ведет сознание и сопровождающие его нематериальные группы от одного рождения к другому. Сознание, не устремленное к победе над страданием, обречено блуждать в этом безначальном круговороте рождений (сансаре).

Смерть — это не более чем разрушение тела, она отнюдь не есть конец блуждания сознания, а поэтому в буддийской культуре смерть и не рассматривается как нечто в определенном смысле окончательное. Самоубийство в таком смысловом контексте не может быть чем-либо иным, кроме гносеологической нелепости, — деяния, порожденного крайним невежеством. Весьма характерно, что самоубийство не входит ни в реестр буддийских смертных грехов, ни в список безнравственных поступков, сопоставимых по своей тяжести со смертными грехами.

Все семантические аспекты категории «живые существа» опосредованы идеологемой «страдание», ибо тот, кто родился, неизбежно умрет, а замутненное неведением сознание продолжит свое «путешествие» к новой форме существования. В этом отношении благие и неблагие рождения сопоставимы, хотя саморождающиеся обитатели адских вместилищ претерпевают несносные мучения, а жизнь в божественных горних сферах сопряжена с наслаждением и покоем.

Идеологему «страдание» наряду с «не-душой» и «не-вечным» следует рассматривать в качестве конкретного выражения исходного для всех трех мировых религий принципа антропологического пессимизма. Содержательная сторона этого принципа различна в христианстве, исламе и буддизме, но его сущность везде одна и та же — человек

помимо принятия религиозного просвещения и преобразования своей природы в соответствии с предписанным идеалом святости есть «сырой материал», лишь потенциально обладающий ценностью и достоинством. Только религиозная жизнь придает человеческому существованию высшую значимость и осмысленность. В христианстве и исламе обретение благого посмертия выступает целью религиозной жизни, а земное существование — это предуготовление будущего вечного бытия души за гробом. В буддизме цель религиозной жизни состоит в ином — прервать блуждание сознания в сансаре, где страдание разворачивает свою тотальную диктатуру.

Идеологема «причина возникновения страдания» (самудая) постулирует тождество страдания и причин, его порождающих. Причины страдания — это аффекты, приток которых замутняет сознание, и оно, в свою очередь, порождает деятельность, опосредованную ложной мотивацией, (т. е. мотивацией, обусловленной иллюзорной идеей Я). Но если причина безначального «путешествия» сознания от одной формы существования к другой состоит в аффектах и неблагодетельности, то тем самым открывается и перспектива победить страдание, остановив приток аффектов, загрязняющих сознание, и связанную с ними бессмысленную активность. Эта перспектива и зафиксирована в идеологеме «прекращение страдания» (ниродха): страдание может быть прекращено благодаря исчерпанию его причины.

Именно в контексте этих двух идеологем и становится возможной реконструкция второй категории буддийской культуры — «карма» («деятельность»). В религиозно-философском аспекте концепция кармы (а лучше сказать «концепции кармы», поскольку в известных смысловых пределах они варьировали от школы к школе) представляла собой высшее и завершенное объяснение форм существования и круговорота рождений. Однако для нашего изложения важен несколько иной аспект — функционирования понятия карма в качестве категории культуры, помогающей осмыслить место человека среди других классов живых существ в буддийском духовном универсуме.

Согласно буддийским воззрениям, представленным в «Энциклопедии Абхидхармы» (т. е. воззрениям, опирающимся в постановке проблемы на соответствующие фрагменты канонических сочинений, а в ее логико-дискурсивной трактовке — на философские принципы школы Вайбхашика), «единица» деятельности есть действие, которое по своим проявлениям бывает телесным (физическим) либо вербальным (словесным), но и тот, и другой вид действий становится возможным лишь в силу того, что имеет место ментальный импульс-побуждение (четана) действовать определенным образом, или собственно ментальное действие. Ментальный импульс-побуждение рассматривается как осознанное намерение, которому обязательно соответствует мысленно произнесенное суждение: буду поступать так-то и так-то.

Поскольку ментальный импульс-побуждение как бы создает проект телесного либо вербального действия, формирует его, то и дхарма ментального действия относится к группе формирующих факторов (самскар). Действия телесные, т. е. производимые посредством организма, и действия вербальные, т. е. звуковые, есть дхармы материальные (относимые к группе материи).

Интерпретируемое таким образом действие выступает всегда в качестве рефлексивного, продуманного и добровольного акта, поскольку воля к совершению действия имеет место даже в том случае, когда индивид действует по приказу (ведь и приказ можно не исполнить). А это, в свою очередь, означает, что все действия становятся открытыми для оценки с позиций религиозной нравственности, совершаются ли они последователями буддийской религии или внешними по отношению к ней индивидами. Безнравственные действия возникают тогда, когда ментальный импульс-побуждение опосредован («загрязнен») алчностью, ненавистью или невежеством (аффект упорства в заблуждении). Эти три аффекта, называемые в канонической традиции «корнями неблагого», становясь единственными содержаниями сознания в момент актуализации соответствующего ментального импульса-побуждения, формируют «неблагие пути деятельности».



Нравственное поведение не есть внешнее следование предписанному образцу, ибо воспроизведение нормативного шаблона в жестах и словах, но без соответствующего ментального действия не имеет никакой цены. В основе нравственных действий стоит идея воздержания от безнравственности, неукоснительно присутствующая в сознании. Не-алчность, не-вражда, не-невежество — это явления сознания, тщательное возвращение которых и обеспечивает возможность поставить заслон безнравственным влечениям. Именно поэтому данные явления сознания и называются «корнями благого».

Осознанное действие обладает свойством «приносить плод», т. е. оно в принципе всегда производит следствие, которое испытывается живым существом либо в этой жизни, либо в следующих рожденьях. Особенно важны действия, относительно которых из канонической литературы известно, что их плод состоит в обретении определенной формы существования. Так, например, монах, добывающийся посредством лжи, направленной на раскол буддийской общины, позиции духовного лидера, совершает действие, плод которого — немедленное рождение в самом зловещем из буддийских адв. Отметим в этой связи, что вайбхашики придерживались концепции так называемого промежуточного бытия, разделяющего смерть и новое рождение. Сознание и сопровождающие его нематериальные дхармы в этот период обладают квазисуществованием, называемым гандхарва. Такое квазисуществование не есть собственно форма существования, это именно промежуточное состояние. В аспекте плодов деятельности оно важно прежде всего тем, что в период промежутка между смертью и рождением корни благого, утраченные в прошлой жизни вследствие не самых тяжких деяний (т. е. не относящихся к разряду смертных грехов), получают возможность возродиться, и тем самым открывается более благоприятная в религиозном смысле перспектива. Однако сознание мужчин и женщин, повинных в смертных грехах, не проходит в своем развертывании стадию промежуточного существования, обретая адскую форму рождения непосредственно после смерти.

В адских вместилищах, как, впрочем, и в божественных сферах, живые существа не обладают способностью что-либо изменить относительно настоящей формы своего существования, ибо эта форма есть ни что иное, как процесс созревания плода деятельности. Плод деятельности созреет окончательно в момент смерти живого существа (именно в канун умирания в аду его обитатели снова обретают корни благого). То же самое можно сказать и применительно к таким типам живых существ, как голодные духи и животные. Таким образом, «деятельность» как категория буддийской культуры характеризует человеческую уникальность в аспекте сознательного волеизъявления. Человек зависит от результатов действий сознания в прошлых — человеческих же — рожденьях, но в своей нынешней жизни он волен избрать благие пути деятельности. Никакая участь, судьба, никакой внешний по отношению к его сознанию проект не довлеет над ним. В силу одного только этого человеческая форма существования рассматривается как драгоценная возможность принять прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе, т. е. сознательно избрать стезю религиозной жизни, единственный путь победы над страданием.

Категория «деятельность», осмысленная на основе трактата Васубандху, позволяет адекватно интерпретировать особенности буддийского понимания человеческого общества в его социально-экономическом аспекте и взаимосвязи человека с окружающей средой.

Путь деятельности в широком смысле подразумевает три этапа: подготовительную стадию (действия, предшествующие непосредственной реализации намерения), собственно путь деятельности, или корневое действие, однозначно соответствующее ментальному импульсу-побуждению и доведенное до полной реализации, и наконец, завершающую стадию. Например, вознамерившись убить мать, индивид совершил всю сумму действий, неспецифичных для акта умерщвления, но необходимых для осуществления убийства именно этой конкретной женщины; затем нанес смертельный удар, и жертва действительно скончалась; тем не менее еще несколько раз поразил уже бездыханное тело, будучи обуреваем ненавистью,

бесстыдством и наглостью, после чего расчленил труп, чтобы скрыть совершенное деяние от суда людей. Подобное деяние, согласно каноническим буддийским положениям, относится к списку смертных грехов, и плод созревания кармы в этом случае приведет к ближайшему рождению в аду.

Но кроме плода созревания, путь деятельности приносит и еще два вида плодов. Один из них называется «естественным», т. е. это род результата, который как бы естественно вытекает из конкретного содержания действия. Так, относительно приведенного выше примера можно сказать, что когда истекли сроки созревания результата убийства матери и соответствующая этому адская форма существования будет отброшена, новая человеческая жизнь не окажется продолжительной, поскольку «естественный плод» совершенного некогда убийства создает препятствие для долголетия. Еще один плод того же самого пути деятельности именуется доминирующим, поскольку он в определенном смысле преобладает во внешней среде, — экологические объекты вследствие крайней приверженности живых существ к убийству истощаются и деградируют.

Что из этого проистекает в аспекте буддийской интерпретации социальной жизни? Существование нищеты как социального явления объясняется распространенностью воровства: все, чье сознание в прошлых человеческих формах существования избрало воровство в качестве осознанного небагого пути деятельности, рождаются среди бедняков. И нечего удивляться, если в государстве, где многие терпят нужду, бушуют стихийные бедствия — камнепады, пыльные бури, проливные кислотные дожди, поскольку эти бедствия являются доминирующим плодом приверженности к воровству.

Подводя итог сказанному, подчеркнем: социально-экономическое неравенство людей и разрушение окружающей среды рассматривалось буддийскими теоретиками в прямой связи с концепцией кармы. «Деятельность» в качестве категории буддийской культуры приоткрывает нам истоки господствующей в этой культуре установки на социальный мир, истоки принци-

пиального неприятия насильственной борьбы за социальную справедливость. Сознание, будучи центральным фактором деятельности, оказывается в конечном итоге ответственным за то, каким в социально-экономическом и экологическом отношении окажется мир будущих поколений.

Стяжательство, ненависть, выражающая себя в преобладании насилия, ложные воззрения, отрицающие онтологическую природу деятельности (т. е. неизбежность появления плода созревания, естественного плода и доминирующего) — это те негативные тенденции, которые и губят Вселенную.

Отрицание онтологической природы благой и небагой деятельности рассматривалось классиками буддийской философской мысли в качестве фактора, отсекающего корни благого. В плане типологического сопоставления с христианством отрицание кармы можно приравнять к тем формам атеистических убеждений, которые влекут за собой анафему, — тот, кто отрицает и воздаяние за грехи, и Божественную благодать, и Воскресение из мертвых, уже сам по себе отпал от церкви; тот, кто отрицает онтологический аспект кармы и существование Благородных буддийских личностей, победивших страдание, отсекает корни благого в своем сознании и тем самым отодвигает перспективу Просветления в весьма отдаленное будущее. Однако в обеих религиях — и тем самым в обеих культурах — духовные универсумы пронизаны светом человеколюбия. Даже злостный атеист или еретик, отредактировавший по собственному разумению Святое Евангелие, не может быть окончательно отброшен в крошечную тьму фактом анафемы, ибо никто не знает границы Божественного милосердия и не способен поставить Ему преграду. Подобно этому в буддийском умозрении остается шанс и для безнравственного религиозного нигилиста, отсекающего корни благого, — он не имеет власти отсечь их навсегда, ибо в новых рождениях, хотя бы даже и в аду, эти корни неизбежно обретут способность к росту.

Третья и четвертая категории буддийской культуры и образуют в совокупности то, что вслед за М. М. Бахтиным принято в культурологии называть хронотопом.

Это соответственно категории «три мира» и «великая кальпа».

Категория «три мира» может быть содержательно раскрыта только в связи с типологией живых существ. В основу данной типологии положены три принципа: во-первых, состояние сознания, во-вторых, ассоциированное с этим состоянием местопребывание в космической сфере, в-третьих, пространственная вертикальная упорядоченность местопребываний. Примечательно, что порядковая шкала последних есть ни что иное, как архаический способ организации пространства по вертикали. Буддийские ады расположены под землей; под землей находится и родина голодных духов, которые лишь с течением времени проникли на земную поверхность. Животные освоили срединный мир и его стихии — воздух, воду, почву; в том же срединном мире живут и люди. Боги и их мир частично совмещены с миром людей, а частично выходят за его пределы. Таким образом, пятичленная типология в указанном аспекте опирается на представление о трехчастной вертикальной организации мирового пространства.

Особого внимания заслуживает тот факт, что типология живых существ в совокупности с их местопребываниями определяется Васубандху как чувственный мир (кама-лока). Но речь идет не о космосе, внеположном существам, населяющим его, а прежде всего о психокосме.

Буддийский космос не ограничивается только чувственным миром, ибо над последним надстраиваются еще две сферы — мир форм и мир не-форм. Мир форм включает в себя большую часть богов; человеческое сознание также способно «посещать» этот мир, пребывая в определенных измененных состояниях, достигнутых путем йогического сосредоточения. Мир не-форм лишен предметных характеристик. Боги мира не-форм внетелесны. Пребывание в нем людей также достигается средствами йогического сосредоточения.

Мир форм и мир не-форм могут быть познаны буддийским адептом только благодаря традиционным технологиям изменения состояний сознания, что называется техникой дхьяны. Но в то же время эти миры населены богами-небожителями.

Согласно воззрениям буддийских теоретиков, вселенная, состоящая из вышеназванных трех миров, не единственна. Уже в канонической литературе утверждается идея множественности вселенных, изоморфных друг другу и тождественных по способу организации. Основной закон функционирования сансары состоит в неизменной соотношенности сознания с какой-либо определенной сферой существования, т. е. с чувственным миром, миром форм либо миром не-форм. Именно в силу этого категория «три мира» и может быть осмыслена как психокосм.

Последовательно отрицая бытие божественного творца вселенной и единый акт божественного зодчества, буддийские теоретики указывали в качестве причины циклического воспроизводства вселенной «совокупную карму живых существ», «энергию прошлых действий». Именно благая и неблагая прошлая деятельность приводит вселенную к обветшанию, полной деградации и разрушению, а затем, после космогонической паузы, энергия прошлых действий неизбежно возрождает психокосм.

Возникновение мира, его пребывание в ставшем состоянии, разрушение, космогоническая пауза — это непрерывный циклический процесс, обусловленный деятельностью живых существ. Четырехфазный ритм этого процесса выступает ведущей характеристикой временного аспекта буддийской культуры — «великая кальпа» (космический темпоральный цикл).

Космический цикл (великая кальпа), в течение которого мир проходит все стадии своего бытия от возникновения до полного уничтожения, состоит из восьмидесяти малых кальп (возникновение, пребывание ставшим, разрушение, пребывание разрушенным — четыре периода, по двадцать малых кальп каждый). Три великих кальпы необходимы живым существам для обретения просветления. Поэтому внутренняя сущность великой кальпы совпадает с природой человеческой психики.

Иными словами, четыре категории буддийской культуры позволяют отчетливо выявить внутреннюю смысловую связь религиозной догматики буддизма, традиционной

картины мира и смысла человеческого существования, который постулирован буддийским вероучением. Именно эту категориальную структуру и привнес в процесс своего распространения из Индии в Центральную Азию (прежде всего в Тибет) и на Дальний Восток.

### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Охарактеризуйте четыре категории буддийской культуры.
2. Какова роль категорий культуры для исследования буддийского религиозного миропонимания?

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХРОНОТОПА В БУДДИЙСКОЙ КОСМОЛОГИИ

*Материальная структура местопребываний живых существ. Космография. Адские местопребывания. Небесная механика. Местопребывания богов. Временные размерности и сопоставление продолжительности жизни живых существ чувственного мира, богов мира форм и мира не-форм. Пределы делимости материи, артикулированного звука («слова») и времени. Метрические соотношения, связывающие микро-, макро- и мегамиры. Темпоральные соотношения: от момента до великой кальпы. Ритмы великой кальпы: кальпа разрушения, космогоническая пауза, кальпа созидания, кальпа относительной стабильности вселенной. Идеологические доминанты великой кальпы: времена прихода в мир будд, пратьекабудд, вселенских правителей (чакравартинов). Социогенный миф. Эсхатологическая концепция*

### МАТЕРИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА МЕСТОПРЕБЫВАНИЙ ЖИВЫХ СУЩЕСТВ

Обратимся теперь к вопросу о связи категорий буддийской культуры в аспекте космологической проблематики. Картина мира, в какой бы культуре она ни сформировалась, наилучшим образом характеризует своеобразие ментальности носителей этой культуры, ибо именно космология позволяет выявить внутреннюю связь смыслообразующих доминант миропонимания.

Космологическая проблематика, в частности, пространственно-временные представления о вселенной (хронотоп) с исчерпывающей полнотой представлены в третьем разделе трактата Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» — «Учение о мире». Данный трактат — и это необходимо отметить в качестве вводного замечания — построен в традиционной форме: концептуальные положения даются весьма лаконично (для чего применяется специфический вид организации санскритского философского текста — карика), и каждое из этих положений сопровождается автокомментарием, приведенным пространно его истолкованием. Всего в «Учении о мире» 102 карики, причем проблематике хронотопа специально посвящены 45 – 102 карики.

Карика 45 принципиально важна для понимания философской позиции школ постканонической Абхидхармы (САРВАСТИВАДЫ/ВАЙБХАШИКИ и САУТРАНТИКИ) в вопросах космологии. И вайбхашики, и саутрантики

бескомпромиссно отрицали креационистские воззрения последователей брахманистского направления индийской религиозно-философской мысли: Вселенная не есть результат божественного зодчества, нет и Творца Вселенной — Ишвары (т. е. индуистского Шивы). Результаты опровержения брахманистского учения о Творце Вселенной обрели свое стройное выражение в концепции ниришваравада (учение, отрицающее Ишвару).

Вселенная, согласно абхидхармистским представлениям, есть результат совокупных действий (кармы) живых существ в их прошлых рождениях. Эти действия, как уже говорилось выше, делятся на физические, вербальные и ментальные (произведенные сознанием). Сознание, будучи центральным фактором в индивидуальном потоке психосоматической жизни, порождает ментальный импульс, благодаря которому только и становится возможным осуществление физических и словесных действий, доведение их до полной завершенности, неизбежно ведущей к созреванию кармического следствия. Таким образом, именно деятельность сознания, в конечном счете, ответственна за процесс развертывания закона кармы.

Вселенная, говорит Васубандху, состоит из «тройной тысячи великой тысячи миров», т. е. чувственный мир, мир форм и мир не-форм образуют в своей совокупности единичную целостность — космический мир, и таких параллельных миров великое множество во Вселенной.

### КОСМОГРАФИЯ

В основе Вселенной располагается «круг ветра». По-видимому, речь идет о стереометрической форме цилиндра, поскольку упоминается весьма значительная высота (один миллион шестьсот тысяч йоджан) этого «круга» и невыразимая — ввиду своей величины — в известных числах окружность. Этот «круг ветра» и возник благодаря совокупной карме живых существ, он настолько тверд, говорит Васубандху, что «даже великий богатырь не может рассечь его ваджрой» (сакральное оружие, обладающее способностью к абсолютному сокрушению).

Эта метафора подчеркивает доктринальную значимость идеологемы «карма» — созревание кармического следствия есть объективный закон, а сансара, будучи именно таким следствием, не может быть побеждена внешним произвольным действием. «Круг ветра» — это материальная основа космических миров, где развертывается тотальный принцип «все есть страдание». В неизбежности своего кармического возникновения «круг ветра» — это материализованное страдание, против которого бессильно всепобеждающее оружие великого богатыря, ибо и сам богатырь, и его алмазной твердости оружие — лишь часть сансары.

Круг ветра покоится в акаше, которая не имеет опоры, поскольку акаша — это пространство психического опыта. Яшомитра в своем комментарии приводит фрагмент канонической сутры, в которой Бхагаван разъясняет любознательному брахману строение Вселенной. В этом фрагменте на вопрос брахмана, на чем покоится акаша, Учитель отвечает: «Слишком далеко ты заходишь, великий брахман, слишком далеко... Акаша, брахман, не покоится, она не имеет опоры».

Вселенная как материальный мир-вместилище возникает благодаря деятельности живых существ, и сознание в этой деятельности играет главную роль. Но никто из живых существ не ставит своей целью породить Вселенную, она представляет собой совокупный непланируемый, но закономерный результат прошлой жизнедеятельности. Субъективная деятельность каждого живого существа и всех вместе в аспекте космогонии слепа, но закон причинно-следственной зависимости объективен и всегда приводит к одному и тому же результату — рождению Вселенной.

Из этого видно, что в буддийской картине мира не только отсутствует такая метафизическая инстанция, как Творец Вселенной, но и вообще какая-либо телеология — у Вселенной нет высшей цели, ради которой она возникала бы, Вселенная — это как бы побочный продукт слепого активизма живых существ. Исчерпается ли этот активизм, прекратится ли когда-нибудь процесс циклического возобновления Вселенной? Хотя и не рождаются во



Вселенной живые существа, которые не имели бы прошлых жизней, но этих существ такое великое множество, что несмотря на уход в нирвану и соответственно прекращение новых рождений лучших из них, победивших страдание, космогонический процесс неисчерпаем во времени, подвластном мышлению.

Карика 46. Выше «круга ветра» располагается «круг воды». Это также стереометрическая форма — цилиндр. Вода, подобно ветру, есть тоже результат кармической деятельности живых существ: «благодаря энергии действий живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя...» Но почему вода не растекается? Здесь позиции абхидхармистов расходятся: одни полагают, что «круг воды» удерживается в силу действия кармической закономерности (подобно тому как пицца, попадая в желудок, не проходит сразу же в кишечник, а удерживается в желудке благодаря процессу переваривания); другие считают, что ветер, подобно стенам амбара, удерживающим зерно, окружает «круг воды» и не дает ей растекаться.

Вода пребывает в движении под действием ветра, порожденного совокупной кармой живых существ, и это движение способствует превращению поверхности круга воды в золото (этот процесс Васубандху уподобляет появлению сливочной пенки на кипящем молоке). Здесь приходит на память индуистский мифологический сюжет о пахтанье океана, дающий представление о космических мировых водах как источнике сокровищ. Но буддийский «океан» никто не взбивает космической мутовкой (в индуистском сюжете боги с помощью мифического змея Шешы вырвали из земли осевидную гору Мандару — местообиталище якшей, небесных музыкантов гандхарвов и пр. — и, обмотав вокруг этой горы змея Шешу, использовали Мандару как мутовку, чтобы добыть сокровища океана). «Круг воды» продуцирует золото под действием кармических ветров.

Карика 47 – 48. Здесь Васубандху говорит о диаметрах и окружностях «кругов» воды и золота.

Если попытаться зрительно представить себе «круги» ветра, воды и золота, опираясь на стереометрические пред-

ставления, то окажется, что цилиндр ветра, будучи неизмерим по окружности, вмещает в себя воду и «закипающее» на ее поверхности золото. Ветер, порожденный совокупной кармой живых существ, — главный космогонический агент: без него облака не проливались бы дождем на твердый «круг» ветра, а на поверхности образовавшегося в результате дождя «круга» воды не затвердевал бы «круг» золота — «золотая земля».

Начиная с карики 48 и кончая карикой 59, Васубандху излагает общие представления о буддийской космографии, т. е. космогоническая тематика исчерпывается кариками 45 – 46.

На «круге» золота, расположенном над водой, возвышаются пять гор — Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака и Сударшана.

Карика 49. На «круге» золота стоят восемь великих горных цепей, в центре которых — гора Сумеру. Горные цепи окружают Сумеру. Внешняя горная цепь — Ниминдхара — окружает остальные, подобно стене. За пределами Ниминдхары располагаются континенты, их — четыре. Граница этой малой вселенной — внешняя, состоящая из железа, горная цепь Чакравада. Именно до этих пределов и может простираться власть сакрального буддийского Правителя вселенной — Чакравартина.

Семь гор и горных цепей — Югандхара, Ишадхара, Кхадирака, Сударшана, Ашвакарна, Винитака и Ниминдхара.

Карика 50. Гора Меру (или Сумеру) «состоит из четырех драгоценностей»: ее четыре стороны соответственно из золота, серебра, лазурита (лапис-лазури) и хрустала. Отметим, что гора «золотая» Меру в индуистских мифологических представлениях соответствует центру земли и вселенной в целом, она — прибежище высших богов (Брахмы, Вишну, Шивы и др.), полубожественных существ и мудрецов риши; ниспадающая с небес мифическая река Ганга (дочь властителя гор Химавата) сначала падает на вершину Меру, а уже затем стекает на землю, даруя индуистам возможность очищающих и целительных омовений.

Буддийская интерпретация Меру иная: «драгоценности», из которых состоят четыре стороны Меру, образовались

из взаимодействия золота и дождевых потоков, несущих в себе материальные потенции преобразования вещества. Воды, проливающиеся на золото, содержат в себе те «семена», которые под воздействием различных ветров преобразуются в драгоценности. Этот причинно-следственный процесс растянут во времени: вода — причина, драгоценности — следствие.

Четыре стороны Меру сияют, окрашивая небосвод соответственно цвету своего сияния. Так, над континентом Джамбу, располагающимся возле лазуритовой плоскости Меру, небо кажется голубым.

Все горы, кончая Чакравадой, погружены в воду и опираются своей подошвой на золотую землю. Между горами и горными цепями — семь прохладных морей, ограниченных извне горной цепью Ниминдхара. Эти восемь полноводных морей состоят из воды, обладающей восемью качествами, — она прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовоющая, будучи выпита, она не вредит горлу и не отягощает желудок.

Первое из этих морей расположено между Сумеру и Югандхарой.

Карика 52. Это первое море — внутренний океан, но, как говорит Васубандху, есть и внешний. Другие моря по своим размерам уменьшаются в соответствии с определенной закономерностью: каждый следующий вдвое меньше предыдущего. Между золотой горной цепью Ниминдхара и железной Чакравадой находится внешний великий океан, воды которого не сладки, а солонны.

Карика 53. Именно в этом соленом великом внешнем океане и расположены четыре континента, ориентированные по сторонам горы Сумеру. Континент Джамбу, или Джамбудвипа, подобен по своей форме колеснице. Центр этого континента особо отличен — на земле из золота стоит алмазный трон, восседая на котором, все бодхисаттвы пребывают в состоянии йогического сосредоточения, подобном алмазу. Это измененное состояние сознания, устраняющее последние оковы (потенциальные аффекты). Достигнув таким образом просветления, бодхисаттвы осознают, что аффекты устранены и более никогда не возникнут. Такое измененное состояние сознания с твер-

достью алмаза противостоит возникновению аффектов, и только алмазный трон в центре Джамбудвипы — единственное место, подходящее для этой практики.

Карика 54 – 57. Посвящены описанию континентов — основных, т. е. ориентированных по сторонам горы Сумеру, и промежуточных, располагающихся вблизи основных.

Относительно формы Джамбудвипы («как у колесницы») Васубандху дает разъяснение, опираясь на анализ периметра этого континента (три стороны его по две тысячи йоджан длиной каждая, а четвертая сторона — три с половиной йоджаны длиной: «именно поэтому форма его/ и наминает/ колесницу»).

С восточной стороны Сумеру находится континент Пурвавидеха, «имеющий форму полумесяца» (три стороны, говорит Васубандху, такие же, как у Джамбудвипы, — по две тысячи йоджан длиной каждая, а четвертая — триста пятьдесят йоджан).

С запада от Сумеру располагается круглый континент Годания, окружность которого — семь тысяч пятьсот йоджан, а диаметр — две с половиной тысячи йоджан. Континент Годания «подобен полной луне».

На севере от Сумеру — континент Уттаракхуру. Его форма «подобна сиденью» — это квадрат. Васубандху говорит буквально следующее о его форме и размерах: «он четырехугольный, /его периметр/ восемь тысяч йоджан... Все стороны равны: подобно тому, как одна сторона две тысячи йоджан, так и другие, не более».

Относительно внешнего вида людей, населяющих эти континенты, Васубандху указывает на подобие формы их лиц конфигурации материка («какова форма континента, такова и форма лица»). Весьма интересно в этой связи замечание Яшомитры, комментатора «Энциклопедии Абхидхармы», касательно различия живых существ: «Живые существа различаются в зависимости от страны /в которой они живут/: так, жители Химавата /горы, расположенной на Джамбудвипе/ и Виндхья, т. е. кираты и шабары, /соответственно/ желтые и черные». Итак, согласно абхидхармистским воззрениям, расовые типы связаны с географическим положением страны, которую они населяют.

Между четырех основных материков находятся промежуточные. Их восемь: вблизи восточного материка Пурравидеха два — Деха и Видеха; рядом с Северным Куру — Куру и Каурава; западный материк Годания (в автокомментарии он назван Апарагодания) соседствует с промежуточными континентами Гатха и Уттарамантрина, а Джамбудвипа — с Чамарой и Аварой. Все эти промежуточные континенты, говорит Васубандху, населены людьми. Однако в Махавибхаше присутствует иная точка зрения — один из промежуточных континентов населен не людьми, а ракшасами (эта точка зрения вводится в автокомментарии словами: «некоторые считают»). Ракшасы — мифические существа, упоминания о которых имеют место еще в ведических источниках, это один из классов демонов, ночных чудовищ, преследующих людей и творящих помехи в отправлении жертвенных ритуалов. Они в качестве отрицательных персонажей присутствуют и в эпосах Махабхарата и Рамаяна; обычно в качестве устойчивых эпитетов, характеризующих ракшасов, используются такие, как нишачары («странствующие в ночи») и ятудханы («бродяги»). Иногда ракшасы отождествляются с другими злыми духами, например, с пишачами. Необходимо подчеркнуть, что в пятичленной типологии живых существ, на которую опирается Васубандху (люди, боги-небожители, животные, обитатели ада и преты), ракшасы как отдельный класс отсутствуют.

Карика 57. Далее автор «Энциклопедии Абхидхармы» дает краткое изложение топографии материка Джамбу. На севере Джамбудвипы возвышаются три черных горы; если же двигаться от них вглубь континента, то последовательно обнаруживаются еще две горные преграды по три горы в каждой. За этими девятью горами располагается гора Химават, «снежная», если следовать мифологическим древнеиндийским трактовкам, гора. По другую сторону Химавата стоит гора, определяемая Васубандху посредством эпитета *gandhamādana* («с опьяняющим запахом»).

Куда же ведет путешественника эта трасса, пересеченная множественными горными преградами? Дорога эта

пролегает к озеру Анаватапта («Ненагреваемое»). Именно из него, а не с индуистских небес, вытекает река Ганга и три другие — Синдху, Шита и Вакшу. Ненагреваемое озеро простирается на пятьдесят йоджан и наполнено водой, имеющей те же восемь свойств, что и вода внутренних морей шита (прохладная, сладкая, легкая, мягкая, благовонная, при питье не вредит горлу, а будучи выпита, не отягощает желудок).

Автор «Энциклопедия Абхидхармы» указывает, что выйти к этому озеру нелегко для тех людей, которые не обладают сверхнормальными (риддхическими) способностями. Именно поблизости от Анаватапты и находится дерево Джамбу, давшее название материка. Его плоды сладки и очень приятны на вкус. Отметим, что исследователи буддийской космологии, особенно в ее центрально-азиатской версии, склонны трактовать дерево Джамбу («розовая яблоня» или «гранатовое дерево») как вариант мирового дерева, но текст Васубандху не оставляет простора для интерпретаций такого рода, хотя определенная сакрализация топологии безусловно присутствует. Напомним однако, что в центре материка расположен, как указано в автокомментарии к карике 53, алмазный трон бодхисаттв, практикующих сосредоточение, подобное алмазу, но стоит ли этот трон под кроной Розовой яблони и можно ли дерево Джамбу отождествить с древом Просветления — на этот вопрос в тексте Лока-нирдеши нет ответа.

#### АДСКИЕ МЕСТОПРЕБЫВАНИЯ

Карики 58 – 59 посвящены описанию адских местопребываний. Под континентом Джамбудвипа, подобно уходящим вглубь земли подвальным этажам, находятся восемь адов. Самый глубокий (на глубине двадцати тысяч йоджан) — великий ад Авичи («Без избавления»), над ним последовательно — Пратапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра и Санджива. Другие учителя, говорит Васубандху, полагают, что Авичи находится в центре, а остальные адские местопребывания —

по его периферии. Остается неясным, располагаются ли в этой модели ады наподобие концентрических кругов или как-то иначе.

Эти адские местопребывания, согласно Слову Бхагавана, заполнены существами, избывающими кармические следствия своих ужасных деяний. Однако необходимо помнить, что крошечники, населяющие ады, отнюдь не должны отождествляться с христианскими грешниками. Речь идет о типологическом классе живых существ, называемых нарака: это несчастная форма существования, к которой идет сознание и другие нематериальные группы в результате прошлых действий; крошечник объявляется в соответствующем аду, падая туда вниз головой, он не проходит стадий возрастного развития и не имеет возможности для какой-либо индивидуальной активности. Несчастная форма рождения «нарака» не есть вид наказания, ибо нет наказывающего субъекта, нет и трансцендентной инстанции, творящей суд. Рождение в аду — результат функционирования безличной причинно-следственной закономерности.

Зловещий великий ад Авичи имеет такое название («Без избавления»), поскольку страдание крошечников в нем непрерывно, а в других адах, например, в Сандживе («Оживляющий»), оно имеет паузу («разрезанные или разрубленные на части тела погибают, [но затем] начинают дуть прохладные ветры, которые заново оживляют [находящиеся там] существа»). Другие учителя считают, что в аду Без избавления нет таких перерывов в страдании, которые приносили бы приятные ощущения.

В других семи адах, согласно Васубандху, также нет собственно приятных ощущений, но, вообще говоря, они «не отрицаются»: в аду нараки оказываются в результате прошлых ужасных действий, следствие которых состоит в испытывании мучений, а не в приятности, но факт перерыва в страданиях на индивидуальном уровне может переживаться как нечто положительное — по контрасту.

Буддийские основные восемь адов имеют по четыре стороны и по четверо ворот. Ады разделены на множество от-

дельных частей, окружены железной стеной, их своды также из железа. Адская твердь — это пылающее и искрящееся раскаленное железо, которое обдает огромными языками пламени, «распространяющимися не на одну сотню йоджан».

Основные ады сопровождаются дополнительными, которых в совокупности у каждого ада шестнадцать, а кроме того в адских местопребываниях есть еще и река.

Дополнительные ады располагаются по четыре у каждого из четырех ворот, ведущих в соответствующий ад.

Каковы типы дополнительных адов?

Кукула («Горящие угли») — здесь нараки пребывают по колению в горящих углях, их «кожа, кровь, мясо» подвергаются ожогу до состояния обугливания; когда же предпринимается попытка приподнять ногу из углей, плоть опять принимает первоначальный вид, чтобы в следующий момент — при погружении — сгореть.

Кунапа — это Грязь, море нечистот, кишачее «ключеворотыми» червями: их головы черны, а тела белы, своим иглообразным ртом эти черви язвят плоть нараков до костей.

Кшурамарга — Великий путь, сплошь утыканный острыми лезвиями; когда нараки вступают на эту дорогу мучений, их плоть рассыпается, чтобы затем срастись и быть заново рассеченной.

Асипаттравана — Лес, где деревья имеют вместо листьев мечи. Опадая, эти зловещие «листья» рассекают тела крошечников, и собаки Шьямашабала пожирают рассеченную плоть.

Аяхшалмаливана — Лес железных деревьев шалмали, покрытых острыми шипами в шестнадцать пальцев длиной. Наракы принуждены то взбираться на эти деревья, то спускаться с них: когда они лезут вверх, шипы поворачиваются вниз и вонзаются в тело, при попытке спуститься шипы меняют свое положение и все повторяется. Но есть в этом лесу еще и вороны с железными клювами: чтобы лишить крошечников возможности ориентироваться с помощью зрения среди адских шипов, эти птицы выклевают глаза несчастных и съедают их.

Три из этих адов — Кшурамарга, Асипаттравана и Аяхшалмаливана — составляют в аспекте общего для них свойства (причинять страдания за счет соприкосновения острия и плоти) один дополнительный ад, который именуется по первому названию — Кшурамарга. Таким образом, дополнительные ады — это Кукула, где нараки страдают от действия огня; Кунапа — клоака, в которой нараков терзают кловоротые клоачные черви, Кшурамарга, где страдание ощущается из-за колотых и резаных ран, наносимых острыми предметами. Четвертый дополнительный ад — река Вайтарани, окружающая основной («великий») ад, подобно защитному рву. Вайтарани («Без перехода») — река, наполненная кипящей соленой водой, и брода в этой реке нет. На обоих ее берегах несут бесменную вахту некие стражники, вооруженные мечами, копьями и палицами, они препятствуют попыткам нараков выйти из реки на сушу. Куда бы ни плыли несчастные — по течению или против него, поперек ли реки, они неизбежно свариваются в ее кипящих водах, как зерна риса или сезама, брошенные в кипящий котел.

Поскольку Васубандху говорит, что эти четыре ада расположены у каждого из четырех ворот великого узилища, а ворота, в свою очередь, ориентированы по сторонам света, остается не вполне ясной топография Вайтарани — река-то одна. По-видимому, имеются в виду ее северная, восточная, западная и южная части, ибо она уподобляется защитному рву, окружающему основное адское вместилище и три типа дополнительных адов. Нам представляется, что речь идет о концентрических кругах: в центре — великий ад, затем последовательно Кукула, Кунапа, Кшурамарга (собственно Кшурамарга, далее — Асипаттравана и Аяхшалмаливана), затем водная преграда Вайтарани. Из каких бы ворот великого ада ни вышли нараки, они неизбежно оказываются в этих дополнительных адах. Таким образом, шестнадцать дополнительных адов — это четыре дополнительных типа адских мучений, ожидающие нараков на севере, востоке, западе и юге великого ада.

Васубандху указывает, что название «дополнительные ады» следует понимать так: попав в основные ады, живые

существа позднее мучаются и в этих местопребываниях. Саутрантик Маноратха полагал несколько иначе: после заключения в основных адах нараки как бы оседают в дополнительных адах.

Далее Васубандху приводит дискуссию по поводу интерпретации природы «хранителей адов» — следует ли считать их живыми существами или нет? Хинаянские учителя школ раннего буддизма отказывали хранителям ада в статусе живых существ, объясняя действия этих «роботов» совокупной энергией живых существ. Действия хранителей ада уподоблялись представителями этой точки зрения движению первоначальных ветров, обуславливающих космогонический процесс.

Другая интерпретация опирается на разъяснение Ашвагхоши (в тексте Васубандху он именуется «достопочтенным Дхармасубхути»): «те, кто преисполнен ярости, кто испытывает удовольствие от жестоких действий и грехов, кто радуется страданиям /других/, рождаются ракшасами Ямы». Данная интерпретация состоит в отождествлении хранителей ада и ракшасов Ямы — тех, кто, повинаясь воле царя претов (голодных духов) Ямы, бросает нараков в различные ады. Васубандху однако не склонен к такой идентификации: он подчеркивает, что хранители ада, ввергающие нараков в страдания, и ракшасы Ямы, чья функция состоит лишь в том, чтобы «бросать» живые существа в ады, — это не одно и то же. Кроме того, некоторые полагают, что ракшасы Ямы и сами относятся к наракам как типу живых существ. Тела ракшасов Ямы состоят из специфических элементов, неподвластных действию огня, да и сила огня в адах обусловлена кармическим следствием их прошлых действий — она не настолько велика, чтобы уничтожить ракшасов Ямы.

Итак, ракшасами Ямы рождаются в результате приверженности садистским действиям в прошлых рождениях. Но поскольку и в адах они продолжают способствовать мучениям живых существ, следствие этой деятельности реализуется немедленно — ракшасы Ямы и сами страдают в тех же крошечных местопребываниях, подвергаясь действию адского пламени, но не сгорая в нем.



Васубандху разъясняет, что восемь великих адов, о которых шла речь выше, называются горячими. Напомним в данной связи, что в этих великих адах действует стихия огня, а сами узилища — из железа. Но существуют и восемь иных — холодных — адских местопребываний: Арбуда, Нирарбуда, Атата, Хахава, Хухува, Утпала, Падма и Махападма. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что названия холодных адов соответствуют изменениям тел и звукам, испускаемым нараками под воздействием холода. Они расположены так же, как и великие горячие ады, — под материком Джамбудвипой и на одном с ними уровне.

Поскольку адские вместилища находятся в толще континента, то для разъяснения их локализации Васубандху уподобляет подводную его часть гряде зерна, т. е. усеченной пирамиде, основание которой значительно шире, нежели верхняя ее часть. Затем Васубандху говорит следующее: «Эти шестнадцать адов порождены энергией /совокупных/ действий всех живых существ. Каждый из находящихся в стороне /адов/, однако, обусловлен собственными действиями многих живых существ, двух или одного. Их формы многообразны, а местопребывание неопределенно: они могут быть в реках, горах, пустынях, других местах, а также внизу». Необходимо отметить, что данный пассаж неэксплицитен в аспекте своего содержания. Шестнадцать адов, думается, — это восемь горячих и восемь холодных, поскольку они «порождены энергией /совокупных/ действий всех живых существ». Далее говорится об адах, находящихся в стороне (prādeśika). Они возникают как результат действий не всех, а многих, двух или одного живого существа. Подобные локальные ады могут располагаться не только в толще Джамбудвипы («внизу»), но и, по видимому, на поверхности, поскольку наряду с подземным местопребыванием указаны реки, пустыни и горы и иные места.

На этом Васубандху завершает описание адов и кратко останавливается на проблеме сфер распространения таких типологических классов живых существ, как животные и преты (голодные духи).

О животных сказано, что первоначально сферой их обитания был великий океан, затем они освоили сушу и воздушное пространство.

Голодные духи и царь их Яма обитают, вообще говоря, под землей — на пятьсот йоджан под континентом Джамбудвипа, где, разъясняет Васубандху, и находится резиденция Ямы, его столица. Именно из столицы Ямы преты распространились в другие места. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает, что некоторые из голодных духов «пользуются поистине божественной славой», обладая великими риддхическими способностями. Об остальных, по словам Васубандху, можно узнать из Аваданы претов. Здесь имеется в виду ряд канонических текстов, входящих в последний раздел Сутра-питаки — в Кшудрака-агаму, которая и включает «Повеествование о претах».

Отметим, что в буддийской религиозной мифологии преты изображаются существами, неспособными в принципе удовлетворить свои желания: несмотря на изобилие пищи в их исходных местопребываниях — преталоке, они не в состоянии насытиться, ибо имеют огромное чрево и рот, подобный игольному ушку. К рождению в преталоке, согласно этим представлениям, ведут такие аффекты, как алчность, скупость и ничем не сдерживаемое чревоугодие. Васубандху тем не менее говорит и о иных качествах этих живых существ, свойственных, однако, лишь некоторым из них, — о выдающихся сверхнормальных способностях, благодаря которым обретается божественная слава. Иными словами, среди голодных духов встречаются и такие, кто подобен богам в своей славе и может творить чудеса, но, будучи претами, они ненасытны.

#### НЕБЕСНАЯ МЕХАНИКА

Карики 60 – 62. Посвящены астрономическим вопросам — разъяснению причин движения солнца и луны, описанию траекторий этого движения, размеров небесных светил и основных характеристик их связи с землей.



Задается вопрос, какова опора луны и солнца? Васубандху отвечает, что в качестве такой опоры выступают ветры в небесном пространстве, порожденные энергией совокупных действий всех живых существ. Эти ветры пребывают в вихревом движении вокруг горы Сумеру, вызывая движение луны, солнца и звезд. Подчеркнем, что такой подход полностью элиминирует зафиксированные в Ригведе (в частности, десять гимнов Сурье) и Махабхарате солярные и лунарные мифологические представления, содержательно обусловившие процесс формирования брахманистских астрономических воззрений.

Луна и солнце движутся над землей на высоте вершины горы Югандхара, которая вполовину ниже Сумеру. Размер диска луны — пятьдесят йоджан в диаметре, а солнца — на один йоджан больше. И луна, и солнце, и звезды трактуются абхидхармистами в соответствии с буддийскими каноническими представлениями как божественные дворцы, движущиеся в воздушном пространстве, и для обозначения этого в санскритском оригинале Васубандху использует в соответствии с традицией термин *vimānāḥ*. Наименьший размер звездных дворцов — четверть йоджаны.

Под дворцом солнца, говорит Васубандху, располагается с внешней стороны хрустальный диск, образованный солнечным сиянием. Именно этот диск и дает свет и тепло. Яшомитра разъясняет, что этот хрустальный диск по своей природе есть некий солнечный камень. Соответственно под дворцом луны обнаруживается водяной диск, дарующий свет и прохладу. Яшомитра определяет природу этого диска как лунный камень.

И солнце, и луна могут либо благоприятствовать существованию тел живых существ и функции зрения, а также появлению плодов, цветов, злаков и растений, либо вредить всему этому. И благоприятствование, и вредоносность луны и солнца есть конкретное кармическое следствие совокупных действий живых существ. Данное положение, подчеркнем, очень существенно, поскольку оно фиксирует полный отход от мифологических представлений относительно априорно закреп-

ленных функций солнца и луны как мифических персонажей.

Таким образом, только живые существа в конечном счете ответственны за факт благоприятного или вредоносного влияния светил на земледелие и сохранение благополучия, поскольку это влияние есть результат созревания кармического следствия совокупной деятельности живых существ.

Далее рассматриваются астрономические характеристики «мира из четырех континентов». В нем присутствуют только одна луна и только одно солнце. Движение светил над этим миром происходит следующим порядком: полночь на севере — в Уттаракуру совпадает с заходом солнца на Пурвавидехе, т. е. на восточном континенте, с полднем на Джамбудвипе (южная сторона Сумеру) и с восходом солнца над Годанией (западная сторона Сумеру).

Прибывание и сокращение дня и ночи, наблюдаемое в соответствии с сезонами года, объясняется автором «Энциклопедии Абхидхармы» также вне каких-либо мифологических контекстов — причина этих изменений связана с изменениями траектории движения солнца. Удлинение светового дня происходит в те же самые сезоны года, когда сокращается темное время суток.

Васубандху указывает на существование определенной астрономической закономерности: когда солнце движется на юг от Джамбудвипы, ночь удлиняется, когда же его движение направлено на север от этого континента, удлиняется светлое время суток. На сколько удлиняется день, на столько же укорачивается ночь.

Мифологические объяснения отсутствуют также и в вопросе о причине ущерба лунного диска. Васубандху рассматривает этот вопрос в соответствии с положением, зафиксированным в трактате Праджняптишаstra: когда лунный дворец проходит вблизи солнечного, то свет солнца падает на него, и поэтому диск луны, на который с другой стороны падает тень, кажется неполным. Однако древние учителя, отмечает он, полагают, что причина ущерба луны связана с особенностями траектории светил: закономерность движения луны

такова, что периодически с земли видна только половина ее диска.

Подведем итог сказанному. Согласно абхидхармистским представлениям, небесная механика обусловлена созревaniem кармического следствия совокупной деятельности живых существ. Это следствие реализуется в форме вихревых ветров вокруг горы Сумеру, которые поддерживают луну, солнце и звезды и одновременно вызывают их движение.

Движение светил однако имеет закономерный характер и фиксированные траектории. От этого зависит изменение в длительности темного и светлого времени суток в соответствии с различными сезонами года, а также прибывание и убывание луны.

Ни луна, ни солнце не обладают априорными предикациями в своем воздействии на физические тела живых существ, их зрительную способность, результаты сельскохозяйственной деятельности и флору в целом. Положительные либо отрицательные воздействия светил есть также проявление кармического следствия совокупной деятельности живых существ.

Таким образом, проблематика небесной механики рассматривается автором «Энциклопедия Абхидхармы» только в соответствии с научными представлениями, освященными традицией, какие-либо реликты или дериваты мифологических представлений отсутствуют.

#### МЕСТОПРЕБЫВАНИЯ БОГОВ

Тем не менее, сами астральные светила трактуются как божественные дворцы, или дворцы небесные, у которых есть и божественные обитатели. В автокомментарии к карике 62 Васубандху говорит, что в солнечном и других небесных дворцах обитают боги, принадлежащие к группе Четырех великих правителей мира. Здесь имеются в виду мифические четыре великих царя (чатурмахараджа) — Дхритараштра, Вирудхака, Вирупакша и Вайшравана. Четыре великих правителя являются в буддийской мифологии стражами четырех стран света и

именуются локапала. Дхритараштра ассоциирован с востоком, Вирудхака — с югом, Вирупакша — с западом и, наконец, Вайшравана — с севером. Стражи стран света представляют собой подгруппу более широкой по объему классификационной единицы — стражи Учения (дхармапала).

Сведения о локапалах и связанные с ними сюжеты обнаруживаются в первом разделе канона и в сутрах Махаяны. Так, Суварнапрабхасасутра содержит повествование о приходе стражей стран света к Бхагавану: Четыре великих правителя мира дали Учителю обет охранять текст Суварнапрабхасы от врагов Учения.

Представляется важным подчеркнуть, что подгруппа локапала не исчерпывается Четырьмя великими правителями мира. Более того, в процессе распространения буддизма в Центральную и Юго-Восточную Азию, а также на Дальний Восток в подгруппу локапала включались местные божества, что обеспечивало возникновение весьма устойчивой традиционно-идеологической амальгамы — региональных традиций и локально-этнических субтрадиций буддизма. Таким образом, буддийская картина мира может быть истолкована в определенном смысле как открытая система, хорошо приспособленная к реинтерпретации и абсорбции иных мировоззренческих образований. Классическим примером здесь может служить миссионерская акция учителя Падмасамбхавы в Центральной Азии, включившего тибетских божеств религии бон в буддийскую традицию именно на статусе локапала.

Четыре великих правителя мира в буддийской мифологии распространяют свою царственную власть соответственно на четыре категории мифических существ. Так, Дхритараштра управляет гандхарвами. Вирудхака — кумбхандами, существами, чьи тестикулы подобны горшкам («имеющие мошонку-горшок»). Это, как правило, враждебные людям духи, а облик, который они принимают, всегда уродлив. Однако в качестве свиты царя Вирудхаки они почитают татхагат и бодхисаттв. Согласно известному каноническому сюжету, Вирудхака наряду с другими локапалами читает в присутствии Бхагавана

мантру (словесную формулу, обладающую силой направленного воздействия), которая впредь исключает возможность кумбханд вредить людям. Вирушакша правит нагами — мифическими змееподобными существами. Наги, согласно буддийским представлениям, подразделялись на тех, что живут в воде, и сухопутных. Наги обладают способностью принимать человеческий облик, в этом своем виде наги и нагини зачастую вступают в любовные отношения с людьми. Наги склонны к гневу, их дыхание ядовито, а взгляд обладает смертоносной силой. Однако к буддизму наги проявляют приверженность. Напомним, что в мифологии Махаяны наги выступали в роли хранителей праджняпарамитских текстов — до той поры, когда пришло должное время предъявить эти тексты людям.

В ходе рецепции буддизма в других регионах в класс нагов включались местные змееподобные существа. Например, в Тибете божества лу («плавающие в воде и ползающие по земле») из разряда дрегпа (божественные существа двойственной природы) были абсорбированы буддизмом благодаря ассоциации с нагами.

Четвертый великий правитель мира Вайшравана царит над якшами — мифическими существами, имеющими отношение к плодородию и благожелательными к людям (хотя якшини, согласно поверьям, едят при случае человеческое мясо и пьют детскую кровь). Отметим попутно, что якши и якшини — излюбленные персонажи в пластическом убранстве древних буддийских ступ, в частности, ступы в Санчи. В иконографии образ якши имеет две трактовки — это либо совершенный юноша, либо карлик с отвислым животом.

Итак, Четыре великих правителя мира — это живые существа, относящиеся в буддийской типологии к классу богов-небожителей. Относительно вертикальной локализации божественных местопребываний они располагаются на самом нижнем уровне.

В кариках 63 – 64 более подробно рассматривается этот первый уровень божественных местопребываний и живые существа, относящиеся к данной группе небожителей. Васубандху говорит, что они обитают на террасах, образованных на склоне горы Сумеру и т. п.

Таких террас четыре, а расстояние по вертикали между ними — десять тысяч йоджан, причем первая из них возвышается над внутренним морем также на десять тысяч йоджан. Над склоном Сумеру по горизонтали эти четыре террасы выступают соответственно на шестнадцать, восемь, четыре и две тысячи йоджан.

На первой террасе пребывают якши, носящие название Держащие в руках чашу, на второй — Носящие гирлянду, на третьей — Всегда опьяненные. Все они, говорит Васубандху, относятся к группе Четырех великих правителей мира.

Четвертая терраса — это еще одно наряду с астральными дворцами место обитания Четырех великих правителей мира, но здесь, кроме них самих, пребывает и их свита.

Помимо этих террас богам группы Четырех великих правителей мира принадлежат города и селения, расположенные на Югандхаре и других горах. Это — самая многочисленная, говорит Васубандху, группа богов среди всех остальных.

Следующая группа богов, к описанию которой автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается в кариках 65 – 68, — это группа Тридцати трех. Боги данной группы пребывают на плоской вершине Сумеру.

Остановимся кратко на самом названии этого подкласса небожителей — боги группы Тридцати трех. Число весьма характерно для индийской мифологии в целом, начиная с ведийской эпохи. В брахманистской традиции Тридцать три бога включают двенадцать адитьев — сынов матери богов Адити, солярных богов, соотношенных с месяцами года, восемь васу — богов, ассоциированных с землей, одиннадцать рудр, представляющих воздушную стихию, и два «парные» божества — небесные колесничии Ашвины. Индра — их повелитель. В буддийской мифологии Индра фигурирует под именем Шакра. Одна из буддийских интерпретаций числа тридцать три связывает его с легендарным персонажем — благочестивым брахманом Магхой и тридцатью двумя его товарищами, обретшими новое рождение в сфере небожителей. Родившись Шакрой, Магха освободил гору Меру от демонов и построил стены для защиты местопребывания богов группы Тридцати трех. В этом

сюжете показательно то, что боги этой группы в прошлом рождении принадлежали к варне брахманов.

В буддийской картине мира боги группы Тридцати трех подчинены закономерностям сансары в той же самой степени, как и все другие существа; иными словами, и здесь, на вершине Сумеру принцип «все есть страдание» продолжает действовать так же неумолимо, как и в великом аду Авичи, но формы его проявления иные.

Плоская площадка на вершине Сумеру имеет форму квадрата со стороной восемьдесят тысяч йоджан. По ее углам располагаются четыре пика, на которых обитают Ваджрапани — якши, именуемые «С ваджрой в руке». Отметим, что в махаянской мифологии и мифологии направления ваджраяна ваджрапани интерпретируется в единственном числе — как бодхисаттва, ассоциированный с одним из будд прошлого — с Акшобхьей. В иконографии Ваджрапани-бодхисаттвы акцентируется поднятая правая рука, в которой он и держит ваджру — буддийский скипетр. Ваджра символизирует мужское начало — сострадание как радикальное средство в достижении освобождения. Будучи атрибутом бодхисаттв, ваджра выступает в паре с колокольчиком, символом женского начала — мудрости как особого знания-состояния, незагрязненного аффектами. Ваджрапани-бодхисаттва пребывает в боевой готовности, ибо его функция — уничтожать заблуждение в его взрывном модусе — в форме аффективного упорства в тупости и невежестве. Но в тексте Васубандху под именем Ваджрапани выступают якши.

Посредине плато на вершине Меру располагается город Сударшана — Прекрасный, каждая сторона которого равна двум с половиной тысячам йоджан. Его окружает золотая стена высотой в полторы йоджаны. Земля в этом городе разноцветная (сто один цвет), мягкая наподобие хлопка и пружинит под ногами. Прекрасный город — столица бога Шакры (буддийское имя Индры), владыки этой группы богов. Его дворец называется Вайджаянта. Это главное украшение Сударшаны, ибо Вайджаянта являет собой архитектурное совершенство, убранство внутренних его покоев и сосредоточенные в нем со-

кровища превосходят роскошь и величие всех других дворцов.

Прекрасный город с четырех сторон окружают парк Чайтрататха и три рощи — Парушья, Мишра и Нандана. За парком и рощами простираются четыре Прекрасные земли, словно состязающиеся между собой. Все эти загородные уголья — любимые места отдыха и развлечений богов.

На северо-востоке (в Прекрасном городе или за его пределами, Васубандху не конкретизирует) находится дерево Ковидара (предположительно это магнолия), именуемое Париджата, корни которого уходят вглубь на пять йоджан, а высота — сто йоджан. Васубандху характеризует это исполинское цветущее дерево как основное место чувственных наслаждений богов. На основании данной характеристики и указания, что места развлечений небожителей располагаются за чертой города, можно предположить, что локализация Париджаты — парковая зона.

В палийской традиции присутствует иная трактовка этого божественного дерева: Париччхата (Париджата) — дерево, под которым Будда Шакьямуни проповедовал Учение тому божественному существу, которое в прошлом рождении было его матерью, и другим небожителям этой группы. Васубандху не упоминает данную трактовку.

Говоря о благоухании цветов Париджаты, он указывает, что их запах распространяется по ветру на сто йоджан (крона дерева простирается на пятьдесят йоджан), а против ветра аромат цветов ощущается на пятьдесят йоджан. В этой связи приводится краткая дискуссия относительно закономерности распространения запаха — установлена она как таковая или нет. Итог дискуссии: установленная закономерность отсутствует.

В юго-западной части Прекрасного города расположено здание Совета богов, называется оно Судхарма. Заседая в Совете, боги группы Тридцати трех тщательно оценивают праведные и неправедные действия, ибо все они — ревностные последователи Дхармы. На этом характеристика местопребываний богов класса Тридцати трех завершается.

В карике 69 дается классификация богов и чувственных наслаждений тех из них, кто способен к наслаждениям такого рода.

По вертикали над сферой Тридцати трех последовательно располагаются боги группы Ямы, Тушита, Нирманарати (Наслаждающиеся собственными магическими творениями), Паранирмитавашаварти (контролирующие наслаждения, магически созданные другими), а также Относящиеся к группе Брахмы. Выше них — все прочие боги, распределенные в шестнадцати местопребываниях. Таким образом, существует двадцать два класса богов.

Шесть первых, начиная от богов группы Четырех великих правителей мира, способны к чувственным наслаждениям и относятся в целом к чувственной сфере психокосма.

Необходимо сказать несколько слов о таких подклассах небожителей, как боги Ямы, Тушита, Нирманарати и Паранирмитавашаварти.

Относительно богов подкласса Ямы подчеркнем, что уже в канонических текстах они и так называемые ракшасы Ямы (хранители адов, упоминающиеся Васубандху в автокомментарии к карике 59) рассматривались как совершенно различные существа. Ракшасы Ямы, согласно разъяснению Яшомитры, обитают в стольном граде царя Ямы — Ямапуре (см.: САКВ. С. 327). Ямапура присутствует и в индуистской мифологии, его космологическая локализация связана с подземными местопребываниями. В тексте Васубандху (автокомментарий к карике 59) Яма как царь претов правит своими подземными владениями, соответственно, он не имеет непосредственного отношения к божественным сферам.

Боги подкласса Тушита располагаются в сфере, где доминируют радость и удовлетворение. Согласно махаянской мифологии, в которой представления о «небесах Тушита» особенно развиты, это местопребывание — обитель тех бодхисаттв, которым предстоит войти в мир людей на статусе будд. Так, на небесах Тушита ожидает своего часа бодхисаттва Майтрея, которому предстоит сойти на землю с новой проповедью Учения в качестве будды грядущей

кальпы (космического временного цикла). Культ Майтреи получил особенную популярность в Центральной Азии; характерный иконографический признак этого образа — нога, опущенная с трона, — выражает готовность бодхисаттвы покинуть «небеса радости и удовлетворения», чтобы исполнить свою миссию, и то, что время рождения нового Учителя близится. Тушита в народной буддийской культуре постепенно приобретает черты рая — желанного места нового рождения благочестивого буддиста-мирянина.

Нирманарати — это пятое божественное местопребывание, боги этой группы наслаждаются собственными магическими творениями. Относительно магического творения и магически созидającego сознания Васубандху дает разъяснение в автокомментарии к карике 3: в чувственном мире существует влечение к магически творящему сознанию, поскольку живые существа испытывают наслаждение, когда слышат о нем или когда они отрицают его существование; возможно, это влечение возникает и благодаря наблюдению магических творений, ибо в этот момент у людей появляется страстное желание самим обладать созидающей способностью сознания. Васубандху подчеркивает в этой связи, что магически созидающее сознание способно действовать только в чувственной сфере психокосма, поскольку атрибут этого сознания — способность магически производить органолептические объекты (воспринимаемых посредством обоняния и вкуса), а в сферах форм и не-форм подобным объектам онтологически нет места. Магически творящее сознание в буддийской доктрине толковалось как особое измененное состояние сознания, возникающее в результате применения йогических практик, оно обладает способностью созидать объекты чувственного мира.

Из вышесказанного становится более понятным круг возможных предикаций богов, принадлежащих к уровню Нирманарати. Шестой подкласс богов чувственного мира и последний составляют те, кто управляет наслаждениями, магически сотворенными другими.

Далее Васубандху говорит о типах чувственного наслаждения, свойственных богам этих шести групп, когда они



предаются любви. Этим типам пять: соитие, как у людей, объятия, прикосновения, улыбки и взгляды.

Боги группы Четырех великих правителей мира и группы Тридцати трех прибегают с целью обрести сексуальное удовлетворение к соитию, поскольку они связаны с твердой землей. Однако поскольку все боги относятся по типу рождения к саморождающимся, то семя у них отсутствует, и от накала страсти они освобождаются, выбрасывая вместо семени воздух.

Боги группы Ямы предаются любви и достигают оргазма только посредством объятий.

На небесах Тушита оргастические переживания наступают благодаря лишь соприкосновению рук.

Боги, Наслаждающиеся собственными магическими творениями, обретают сексуальное наслаждение в момент обмена улыбками, и накал их страсти разрешается смехом.

Боги, Контролирующие наслаждения, магически созданные другими, удовлетворяют сексуальное желание в тот момент, когда их взгляды встречаются. (Здесь приходит на память характерный для среднеазиатской суфийской поэзии призыв к Всевышнему: Возлюбленная, молю тебя, коснись зрачком).

Вайбхашики, говорит Васубандху, иначе толкуют эту приведенную в Праджняпти-шастре типологию: она касается не сексуального соединения, ибо способ один — соитие, а только длительности этого акта — чем сильнее привлекательность эротического объекта, тем острее страсти и короче продолжительность соития.

Дети богов — мальчики или девочки — рождаются чудесным образом у них на коленях — у бога или у богини.

Карика 70. Божественные младенцы напоминают по виду человеческих детей возраста от пяти до десяти лет, что соответствует любой из шести групп богов чувственного мира. Эти младенцы развиваются очень быстро.

В мире форм боги рождаются уже взрослыми и одетыми.

Все боги, указывает Васубандху, пользуются языком арья. Сюань Цзан разъясняет, что здесь имеется в виду язык, на котором говорят в средней Индии.

Карика 71. Затем автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает объем и содержание понятий канонической Абхидхармы «три состояния существования» и «три счастливых состояния существования».

Три состояния существования охватывают богов чувственного мира и людей, поскольку эти живые существа «поглощены» своим влечением к объектам, характерным именно для этой сферы психокосма. Но состояний именно три, поскольку эти объекты различаются между собой типологически. Эта типология и образует три состояния существования.

Люди и первые четыре группы богов чувственного мира полностью подчинены в своих действиях желанию господства над чувственными объектами как таковыми.

Боги Нирманарати поглощены только теми чувственными объектами, которые есть результат деятельности их собственного магически созидющего сознания.

Боги Паранирмитавашаварти привержены влечению только к чувственным объектам, которые магически сотворены другими по их собственному желанию.

Три счастливых состояния существования реализуются в мире форм. Это девять ступеней трех йогических сосредоточений.

Боги мира форм длительное, но не бесконечное, (ибо боги смертны), время пребывают в трех счастливых состояниях. Первое такое состояние выражается в счастье, возникшем благодаря «оставлению» неблагих дхарм, отчуждению от них. Второе — в счастье, дарующем переживание радости, причем радость эта обусловлена прекращением различающей интеллектуальной деятельности в состоянии йогического сосредоточения. И, наконец, третье — в счастье, свободном и от переживания радости, ибо радость, будучи интенсивным эмоциональным состоянием, нарушает равновесие сознания. В третьем счастливом состоянии сознания достигается устойчивое, ничем не возмущаемое состояние блаженства.

Относительно промежуточной ступени йогического сосредоточения говорится, что это состояние требует отдельного рассмотрения, поскольку здесь отсутствует счастье,



порожденное радостью. Остается открытой для обсуждения проблема, обладает ли промежуточная ступень йогического сосредоточения свойством быть именно счастливым состоянием сознания.

Карика 72. Продолжая рассматривать соотношения различных уровней психокосма, Васубандху касается вопроса о размерах местопребываний двадцати двух классов богов.

Если вести расчет от основания Джамбудви́пы, то установлена следующая закономерность: насколько то либо иное местопребывание выше, настолько же Джамбудви́па ниже его и настолько же выше его другое местопребывание. Проанализировав в соответствии с этой закономерностью высоту всех божественных местопребываний вплоть до Акаништхи — высшего уровня богов мира форм, Васубандху указывает, что выше него нет никаких местопребываний. Боги этого уровня, будучи самыми высшими в этой сфере психокосма, поэтому и называются Акаништха. Другие, говорит Васубандху, называют данное местопребывание иначе — Агхаништха, т. е. предел плотной материи.

Но могут ли существа, рожденные в более низких сферах, посетить дворцы, располагающиеся на верхних уровнях, и узреть их обитателей? Есть только два способа, позволяющие осуществить подобные намерения, — это обладание риддхическими (сверхнормальными) способностями и помощь других, т. е. живых существ, принадлежащих к этим более высоким уровням, или тех, кто обладает сверхнормальными способностями. Боги группы Тридцати трех могут наведаться в местопребывание богов Ямы, например, либо используя собственные риддхические способности, либо под водительством того, кто такими способностями наделен, либо благодаря приглашению бога сферы Ямы.

Когда живое существо более высокого уровня пребывает в своей сфере, оно незримо для тех, кто обитает ниже. Увидеть такое существо можно лишь тогда, когда оно спускается на соответствующий уровень. Боги более высоких сфер существования именно поэтому и никогда не спускаются на более низкие уровни в своем собственном те-

лесном облике. Для такого путешествия они используют магически сотворенные тела более низкой сферы существования, доступные зрительному восприятию обитателей этой сферы.

Согласно мнению других учителей, живое существо более высокой сферы может пожелать того, чтобы сделаться зримым для обитателей какого-либо низлежащего уровня, и это произойдет, как если бы оно реально присутствовало.

Каковы размеры замков богов Ямы и других? Одни учителя полагают, что эти замки в четыре раза превосходят гору Меру. По мнению других, замки каждого более высокого уровня вдвое превышают размеры предыдущих.

Первая ступень йогического сосредоточения соответствует психокосмической сфере, равной по размеру «миру из четырех континентов», вторая ступень — малой вселенной, состоящей из тысячи таких миров, третья — вселенной, состоящей из двух тысяч миров, четвертая — вселенной из трех тысяч миров.

Но есть и другая точка зрения: размеры первой и двух следующих ступеней йогического сосредоточения составляют соответственно вселенные из одной, двух и трех тысяч миров, а четвертая ступень безмерна.

В кариках 73 – 74 Васубандху излагает абхидхармические воззрения на количественный состав вселенной (множественность миров). Тысяча таких континентов, как Джамбудви́па, Пурравидеха, Апарагодания и Уттаракуру, тысяча солнц и лун, гор Сумеру, тысяча групп богов — от группы Четырех великих правителей мира и кончая Контролирующими наслаждения, магически созданные другими, и тысяча миров Брахмы составляют малую вселенную, состоящую из тысячи миров.

Тысяча малых вселенных — это средняя вселенная, состоящая из двух тысяч миров. Тысяча средних вселенных, состоящих из двух тысяч миров, — это вселенная, состоящая из трех тысяч великой тысячи миров. Все эти вселенные разрушаются и возникают одновременно.

Карики 75 – 77. Далее Васубандху рассказывает о различиях в росте живых существ, принадлежащих классу людей и классу богов.

Рост жителей Джамбудвипы — три с половиной, иногда четыре локтя. Жители Пурвавидехи именуется Пурва, их рост — восемь локтей; на западе (материк Годания) обитают Года, их рост — шестнадцать локтей; северяне Уттара (материк Уттаракуру) еще вдвое выше (тридцать два локтя).

В божественных местопребываниях обитают исполины по сравнению с людьми, поэтому для указания их роста берется иная единица измерения — кроша. Рост богов группы Четырех великих правителей мира — четверть кроша; каждая следующая группа на четверть кроша выше предыдущей.

Для измерения роста богов мира форм уже используется в качестве единицы измерения йоджана. Боги мира форм, пребывающие в первой его ступени, ростом в пол-йоджаны, на трех последовательно более высоких ступенях он увеличивается наполовину и достигает у богов Ограниченного сияния двух с половиной йоджан.

У тех небожителей, что располагаются на уровне Безграничного сияния и выше, исключая богов класса Безоблачных, рост увеличивается вдвое: от четырех йоджан до шестидесяти четырех йоджан у небожителей сферы Полного благоденствия.

Боги класса Безоблачных имеют особенность: их рост равняется удвоенному росту богов предыдущего класса за вычетом трех йоджан (т. е. сто двадцать пять йоджан).

Еще выше в мире форм рост богов увеличивается вдвое (от сферы Всевозрастающей добродетели и до Высших включительно) и достигает шестнадцати тысяч йоджан.

Мы приводим здесь эти указанные Васубандху закономерности в изменении роста живых существ в зависимости от локализации их местопребываний на психокосмической вертикали только ради того, чтобы продемонстрировать присутствие в абхидхармистской концепции имплицитно введенного представления о микромире (теория атомарного строения вещества, изложенная во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы»), о мире макрообъектов и о мегамире, соответствующем божественным местопребываниям.

Карики 78 – 81 посвящены изложению вопроса о продолжительности жизни людей и богов.

Среди людей, обитающих на четырех континентах, наибольшая продолжительность жизни свойственна северянам с Уттаракуру — она равна тысяче лет, у жителей Годании — пятьсот, а Пурва живут только двести пятьдесят лет. Отметим, что речь идет о фиксированной продолжительности жизни — она не бывает ни меньше, ни больше.

На материке Джамбудвипа такая предустановленность не наблюдается — сроки жизни здесь неопределенны, вообще говоря. Однако есть верхние и нижние пределы, связанные с началом и концом космического цикла. В конце кальпы человеческая жизнь не может превысить десяти лет (если иметь в виду солнечный астрономический год). В начале кальпы (этот период имеет специфическое наименование — малая кальпа) продолжительность жизни столь велика, что нет реальной возможности выразить ее, считая на тысячи и иные порядки.

Для оценки в числовом выражении продолжительности жизни богов вводится представление о соотношении единиц измерения времени в мире людей и в различных божественных местопребываниях.

Продолжительность суток в местопребываниях богов низших сфер чувственного мира (т. е. богов группы Четырех великих правителей мира) равна пятидесяти человеческим годам. Продолжительность их жизни — пятьсот лет, а год составляет двенадцать месяцев по тридцать суток в каждом.

Местопребывание богов этой группы определяется Васубандху как фундамент, основание относительно более высоких сфер чувственного мира. Затем он указывает следующую закономерность для расчета продолжительности жизни богов в этих сферах: у богов более высоких ступеней чувственного мира и длительность суток, выраженная в человеческих годах, и продолжительность жизни увеличивается вдвое.

Таблица 1

<i>Местопребывание богов чувственного мира</i>	<i>Продолжительность суток в человеческих годах</i>	<i>Продолжительность жизни в божественных годах каждой сферы</i>
Местопребывание богов группы Четырех великих правителей мира	Пятьдесят	Пятьсот
Местопребывание богов группы Тридцати трех	Сто	Тысяча
Местопребывание богов группы Ямы	Двести	Две тысячи
Местопребывание богов Тушита	Четыреста	Четыре тысячи
Местопребывание богов, Наслаждающихся собственными магическими творениями	Восемьсот	Восемь тысяч
Местопребывание богов, Контролирующих наслаждения, магически созданные другими	Одна тысяча шестьсот	Шестнадцать тысяч

Продолжительность жизни богов чувственного мира представлена нами в таблице 1.

Но возникает закономерный вопрос: поскольку над горной цепью Югандхара нет ни солнца, ни луны, по каким показателям определяется там наступление дня и ночи, продолжительность суток, а также что служит источником света.

Васубандху разъясняет, что источником света для богов служит сияние их собственных тел, а наступление дня либо ночи определяется по открыванию либо закрыванию цветочных лепестков, по щебету либо молчанию птиц, по смене бодрствования сном.

Данное разъяснение, на наш взгляд очень значимо. По сути дела, Васубандху указывает на существование в чувственном мире определенных гомологически соответствующих друг другу биоритмов. Яшомитра подробно дополняет это разъяснение: подобно тому как на Джамбудвипе (т. е. в подлунном человеческом мире) белые водяные лилии раскрываются ночью и закрываются днем, а

лотосы — наоборот, и над горной цепью Югандхара, в божественных местопребываниях чувственного мира есть цветы, по которым можно определить наступление дня и ночи. Таким образом, белые водяные лилии, лотосы и т. п. в подлунном мире обладают биоритмами, обусловленными суточным циклом светил — солнца и луны. В божественных местопребываниях чувственного мира цветы и птицы в своей жизнедеятельности обусловлены ритмом «божественных» суток каждой из этих сфер. Относительно продолжительности человеческой жизни в каждом из шести местопребываний богов чувственного мира время течет все более медленно, и полный биологический цикл имеет большую временную длительность.

У богов мира форм, говорит Васубандху, нет ни дня, ни ночи, т. е. суточная цикличность в их жизнедеятельности отсутствует, продолжительность их жизни зависит от вертикального размера их тел (от роста) и измеряется кальпами (космическими циклами). Васубандху указывает на расчетное соотношение в определении продолжительности их жизни: сколько йоджан росту, столько кальп и длится жизнь богов каждой ступени мира форм. «...И так до Высших богов включительно; продолжительность жизни последних — шестнадцать тысяч кальп», — подчеркивает Васубандху.

В мире не-форм продолжительность жизни богов рассчитывается иначе, нежели в мире форм. Исходный уровень здесь — сфера бесконечности пространства, и длительность жизни богов этой сферы — двадцать тысяч кальп. В каждой следующей сфере она удлиняется тоже на двадцать кальп. Таким образом, у тех, кто пребывает в сфере бесконечности сознания, продолжительность жизни равна сорока тысячам кальп, в сфере ничто — шестидесяти тысячам, а в Высшей точке существования — восьмидесяти тысячам.

Но остается неясным, что такое кальпа — с чем она измерима. Космический цикл, разъясняет Васубандху, включает следующие периоды: период космогонический, в течение которого как результат совокупной прошлой деятельности живых существ самосозидается мир; период пребывания мира в состоянии развития; период разрушения мира (и его космической гибели). Каждый из

этих периодов насчитывает, согласно Васубандху, двадцать малых, или промежуточных, кальп. В совокупности эти шестьдесят малых кальп составляют полторы кальпы Великих брахманов, т. е. продолжительность жизни тех, кто пребывает на этом божественном уровне. Таким образом, сорок малых кальп составляют половину великой кальпы. Продолжительность жизни богов мира форм в пересчете на кальпы Великих брахманов и великие кальпы (как это указывает Васубандху) представлена нами в таблице 2. Мы сопоставили в этой таблице изложенные выше соотношения вертикальных размеров тел богов мира форм и продолжительность их жизни. Наблюдения над этими числовыми показателями позволяют сделать следующий вывод.

Продолжительность великой кальпы составляет восемьдесят малых кальп, охватывающих периоды космогонического становления, полного развития и разрушения мира, а также период, в течение которого длится космогоническая пауза (двадцать малых кальп). Продолжительность жизни богов, начиная с группы Ограниченного сияния, превышает весьма значительно — в разы и на порядки — временной цикл существования мира, населенного людьми. Именно эти соотношения и объясняют собой иллюзию профанического сознания касательно бессмертия (вечности) богов. Вводя в свой текст зафиксированные в канонической литературе представления о продолжительности жизни в божественных местопребываниях мира форм и мира не-форм, Васубандху раскрывает дополнительный космологический смысл буддийской идеологии анитья («невечное»): боги смертны, невечно их блаженство, и в их божественных сферах принцип духа (страдание) так же, как и везде, разворачивает свою диктатуру, и нет никакого вечного субстанциального атмана (анатма — «не-душа»), ответственного за космогонический процесс.

Определив продолжительность жизни в благих формах существования, Васубандху в кариках 82 – 84 обращается к изложению темпоральных характеристик в местопребываниях нараков (обитателей ада), животных и претов (голодных духов).

<b>МИР ФОРМ</b>		<b>Вертикальный размер тела в йоджанах</b>	<b>Продолжительность жизни в кальпах</b>
<b>Состояние йогического сосредоточения</b>	<b>Наименование группы богов</b>		
Первое состояние йогического сосредоточения	Сонмище Брахмы	0,5	0,5 кальпы Великих брахманов 0,25 великой кальпы
	Жрецы Брахмы	1	1 кальпа Великих брахманов 0,5 великой кальпы
	Великие Брахманы	1,5	1,5 кальпы Великих брахманов 0,75 великой кальпы
Второе состояние йогического сосредоточения	Ограниченное сияние	2	2 великих кальпы
	Безграничное сияние	4	4 великих кальпы
	Лучезарные	8	8 великих кальп
Третье состояние йогического сосредоточения	Ограниченное блаженство	16	16 великих кальпы
	Безграничное блаженство	32	32 великих кальпы
	Всецелое блаженство, или полное благоденствие	64	64 великих кальпы
Четвертое состояние йогического сосредоточения	Безоблачные	125	125 великих кальп
	Обладающие избытком добродетели	250	250 великих кальп
	Обладающие всевозрастающим плодом	500	500 великих кальп
	Не самые великие	1000	1000 великих кальп
	Безмятежные	2000	2000 великих кальп
	Прекрасные	4000	4000 великих кальп
	Ясновидящие	8000	8000 великих кальп
	Высшие	16000	16000 великих кальп

Карика 82. Продолжительность жизни в шести великих адах — Санджива (оживляющий), Каласутра (черная нить), Сангхата (Сокрушающий), Раурава (Стенание), Махараурава (Великий плач) и Тапана (раскаленный) — соответственно равна продолжительности жизни шести групп богов чувственного мира, причем длительность суток в адских местопребываниях точно такая же, как и в этих — соответствующих им по принципу симметрии — божественных сферах.

Карика 83. В самых глубоких горячих адах продолжительность жизни определяется в промежуточных (малых) кальпах: в аду Пратапана (обжигающий) страдания нарарков делятся пополам промежуточной кальпы, а в зловещем Авици (Без избавления) — вдвое больше, т. е. одну промежуточную кальпу.

Другие неблагоприятные формы существования, наряду с нараками, — это животные и преты. Продолжительность жизни животных не установлена, т. е. нет определенной закономерности и соответствующей ей расчетной формулы или абсолютных значений. Исключение здесь представляют мифические существа — Великие наги. Ссылаясь на Слово Будды (канонический источник), Васубандху говорит, что среди животных максимально долго — целую кальпу — живут Великие наги — Нанда, Упананда, Ашватати и др.

В исходном хтоническом местопребывании претов сутки равны одному человеческому месяцу; считая на такие сутки, продолжительность жизни голодных духов — пятьсот лет.

Карика 84. Далее Васубандху определяет продолжительность жизни в восьми холодных адах, которые, как говорилось выше, расположены в подводной толще Джамбудвипы на одном уровне с горячими адами. Следуя указанию Бхагавана, автор «Энциклопедии Абхидхармы» подчеркивает, что расчет здесь уместен лишь на основе аналогии: продолжительность жизни в первом — самом верхнем — холодном аду Арбуда равна тому времени, которое потребуется для исчерпания одного ваха (древняя весовая мера в Магадхе и в Косале) сезама, если раз в сто лет отнимать по одному зернышку. В каждом следующем

ниже продолжительность жизни кромешников увеличивается в двадцать раз по сравнению с предыдущим.

Таким образом, время в шести горячих великих адах относительно продолжительности человеческой жизни как бы замедляет свой ход, причем темпоральные характеристики этих адских местопребываний симметрично соответствуют закономерностям протекания времени в сферах богов чувственного мира. В периферийных холодных адах поступь времени может быть доступна рациональному постижению не иначе, как через аналогию — лишь привлекая силу воображения, человеческий разум способен преодолеть иллюзию вечности мучений в адских сферах всевозрастающего мороза.

Карика 85. Завершая рассмотрение вопроса о продолжительности жизни обитателей психокосма, Васубандху останавливается на проблеме преждевременной смерти.

На всех континентах, кроме Уттаракуру, говорит он, возможна преждевременная смерть. Только обитатели северного материка с необходимостью изживают положенный им срок — тысячу лет.

Васубандху выделяет типологическую группу индивидов, неподверженных преждевременной смерти. В рамках этой группы он называет Бодхисаттву, пребывающего среди богов Тушита и отделенного от полного просветления одним-единственным рождением; живое существо, которому предстоит реализовать состояние архатства уже в этой жизни; того, чья продолжительность жизни была предсказана Бхагаваном; посланца Победоносного (т. е. того, кто наделен определенной духовной миссией); женщину, беременную Бодхисаттвой или чакравартином, и некоторых других, т. е. тех, кто пребывает на определенных ступенях йогического сосредоточения. Таким образом, на материке Джамбудвипа продолжительность жизни неопределенна, поскольку ее продолжительность есть кармическое следствие прошлой деятельности. Жизнь обитателя этого континента может внезапно прерваться, но не у тех живых существ, которые далеко продвинулись на пути победы над страданием или облечены религиозной миссией сохранения Дхармы. Здесь уместно напомнить приводимую Васубандху во втором разделе трактата процедуру произвольного

удлинения жизни Архата в случае необходимости поддерживать прерывающуюся традицию передачи духовного знания (раздел II, карика 10).

На этом автор «Энциклопедия Абхидхармы» завершает космологическое описание «местопребываний», изложение метрических и темпоральных характеристик их обитателей и переходит к определению пределов делимости материи, «слова» и времени. Этот переход он объясняет необходимостью установления исходных размерностей.

#### ПРЕДЕЛЫ ДЕЛИМОСТИ МАТЕРИИ, АРТИКУЛИРОВАННОГО ЗВУКА («СЛОВА») И ВРЕМЕНИ

Предел делимости материи — атом, слова — слогафонема, времени — момент, говорит Васубандху. Мы, однако, должны иметь в виду, что абхидхармистская атомистическая концепция (подробно изложенная во втором разделе трактата — в карике 22) трактует предельную единицу материи весьма своеобразно. Если греческое понятие «а-том» (соответствующее латинскому «ин-дивид») буквально означает «неделимый», то абхидхармистский *параману* представляет собой нечто совсем иное — это «тонкий», материальный агломерат, состоящий в чувственном мире как минимум из восьми субстанций: четырех великих элементов и четырех производных видов материи (цвета-формы, запаха, вкуса и осязаемой характеристики). Кроме того, атом может включать в себя и психическую способность как дополнительную субстанцию, в этом случае он именуется «обладающим» этой конкретной способностью. Такая концепция атома логически вытекает из абхидхармистского подхода как целостной методологической установки: атом — предел делимости материи при условии сохранения ее качественной полноты. Великие элементы и производная материя как потенциальный объект восприятия присутствуют в абхидхармистском атоме, образно говоря, на статусе неразлучных, но одновременно и неслиянных его составляющих. Именно поэтому атом — предел делимости материи.

Слогафонема как предельная единица деления слова также уже была рассмотрена Васубандху во втором разделе

«Энциклопедии Абхидхармы» (раздел II, карика 47). Напомним здесь, что суть этой концепции заключается в следующем: слово и обозначаемый им объект закреплены исторической связью, имеющей конвенциальную природу (т. е. по договору); последовательность слогафонем, конституирующая слово, есть также исторически закрепленный факт, таким образом, слово делится не на отдельные звуки (которые сродни произвольному звукоиспусканию), а на то, что в русском языке исстари называлось «оклады», или на слогафонемы. Относительно индивидуального потока психосоматических состояний слогафонемы относятся к ряду дхарм, не связанных с сознанием, и определяются как один из формирующих факторов.

Предельная единица делимости времени — момент (*кшана*). Это время, необходимое для актуализации одной дхармы при наличии совокупности условий ее возникновения в индивидуальном потоке психосоматических состояний. Иными словами, кшана — это временной носитель кванта психики.

Васубандху дает и другое определение момента: это единица времени, в течение которой пребывающая в движении дхарма переходит от одного атома к другому. Это определение было выдвинуто саутрантиками. Вайбхашики же подчеркивали в дефиниции кшаны аспект реализации кармического следствия: момент — это временной признак реализации следствия.

Как представить себе длительность момента? Васубандху указывает, что время, потребное сильному мужчине для щелчка пальцами, равно шестидесяти пяти кшанам.

#### МЕТРИЧЕСКИЕ СООТНОШЕНИЯ, СВЯЗЫВАЮЩИЕ МИКРО-, МАКРО- И МЕГАМИРЫ

В кариках 86 – 87 разъясняются соотношения традиционных мер длины, начиная с метрической характеристики атома. Эти меры перечисляются в порядке их семикратно-го увеличения: атом, мельчайшая частица, металлическая пылинка, водяная пылинка, диаметры кончика шерстинки зайца, овцы, коровы, пылинка в воздухе, гнида (ликша)



в диаметре, вошь, ячменное зерно (ява, равно приблизительно одной шестой — одной восьмой части фаланги пальца), фаланга пальца. Далее три фаланги составляют размер «палец».

Двадцать четыре пальца равны одному локтю, а четыре локтя — одному луку, т. е. длине натянутой тетивы.

Пятьсот луков составляют один кроша; относительно этой меры Васубандху делает следующее замечание: это минимальная удаленность мест отшельничества от населенных пунктов. Иными словами, те, кто избрал своим уделом отшельническую аскезу, не должны были приближаться к деревне менее чем на один кроша. Восемь крошей равны йоджане.

Итак, Васубандху полностью проследил метрические соотношения, связывающие микро-, макро-, и мегамиры.

#### ТЕМПОРАЛЬНЫЕ СООТНОШЕНИЯ: ОТ МОМЕНТА ДО ВЕЛИКОЙ КАЛЬПЫ

В кариках 88 – 89 Васубандху приводит соотношение мер времени — от момента и до кальпы. Сто двадцать моментов составляют одно мгновение. Шестьдесят мгновений равны одному лава (один лава равен девяноста шести секундам). Далее следуют такие меры времени, как мухурта, сутки и месяц, каждая из которых в тридцать раз превышает предыдущую: мухурта равна тридцати лавам и т. д.

Год состоит из двенадцати месяцев плюс так называемые исключенные дни.

Откуда берется такой подсчет? Васубандху объясняет, что в году четыре зимних месяца, четыре жарких месяца и четыре дождливых. По истечении каждого полутора месяцев этих трех сезонов из оставшейся половины принято вычитать одни сутки — «исключенный день».

Подчеркнем, что между годовым календарным циклом и кальпой — циклом мировым, космическим Васубандху не указывает тип временной связи. Он говорит, что кальпы — разных видов: промежуточная, или малая, кальпа разрушения, кальпа созидания, великая кальпа.

#### РИТМЫ ВЕЛИКОЙ КАЛЬПЫ: КАЛЬПА РАЗРУШЕНИЯ, КОСМОГОНИЧЕСКАЯ ПАУЗА, КАЛЬПА СОЗИДАНИЯ, КАЛЬПА ОТНОСИТЕЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ ВСЕЛЕННОЙ

Тема космических циклов разворачивается автором «Энциклопедии Абхидхармы» в кариках 90 – 102. Это — завершающая тема Лока-нирдеши, насыщенная весьма разнообразным религиозно-идеологическим материалом, который как единое смысловое целое представляет историософию классического индийского буддизма.

Карика 90. Васубандху начинает анализ космических циклов с рассмотрения кальпы разрушения и кальпы созидания.

Кальпа разрушения охватывает период, начинающийся процессом прекращения новых рождений в адских сферах и завершающийся всеобщим разрушением местопребываний живых существ. По времени этот период охватывает двадцать промежуточных, или малых, кальп.

Разрушение имеет два взаимосвязанных аспекта — рассеяние живых существ и элиминация их местопребываний. Мир, как говорилось ранее, пребывает в состоянии развития в течение двадцати малых кальп. По истечении этого срока живые существа в кромешных сферах только умирают, а новые рождения там уже не имеют места. Когда ады окончательно опустели, они исчезают, ибо существование местопребываний имманентно сознанию их обитателей. Но возможны случаи неполноты исчерпания нараками результатов прошлой деятельности: космический период уже подходит к концу, а на полную реализацию кармического следствия кому-либо из кромешников не хватило даже адски медленного времени. В этом случае, говорит Васубандху, такой обитатель ада «перебрасывается» в соответствующий ад параллельной мировой системы. Метафорически выражаясь, это ситуация тюрьмы, где отбывается пожизненное заключение: большинство заключенных уже умерло, а поступление новых в обозримом будущем не предвидится; тюрьма ликвидируется, но остались еще два-три относительно молодых узника, и ничего другого не остается, как

перевести их в аналогичное пенитенциарное учреждение другого региона.

Вдумаемся, о чем нам говорит упоминание подобных случаев в тексте Васубандху.

Если нараки «перебрасываются» в соответствующие ады параллельной мировой системы, то это указывает на факт временного несовпадения космических циклов в разных мировых системах. Так, в данной системе уже наступила кальпа разрушения, а в другой в это же самое время имеет место кальпа развития. Иными словами, строение мира во всех системах одинаковое, но синхронизация космических циклов отсутствует, мировые системы гомологичны, но не синхронны, хотя закономерности протекания времени в них одни и те же.

Исчезновение животных и претов, говорит Васубандху, следует рассматривать аналогичным образом. Относительно животных реализуется следующая закономерность: первыми исчезают те из них, кто обитает в Великом океане, последними — домашние животные: они прекращают свое существование одновременно с людьми. Но судьбы людей в эсхатологический период различны. Основную массу ожидают катастрофические события, о которых Васубандху подробно говорит в карике 99. Но среди обитателей Джамбудвипы (а также Пурвавидехи и Годании) есть человеческие живые существа, пригодные для специфической трансформации благих дхарм без помощи духовного наставника (данный вид трансформации сознания обозначается термином «дхармата»). Такие существа спонтанно входят в состояние йогического сосредоточения первой ступени. Выйдя из него, они громогласно прославляют покой — радость и счастье, порожденные отвлечением от неблагих дхарм. Услышав это, и некоторые другие следуют их примеру, а затем, после смерти, они обретают новое рождение в мире Брахмы, т. е. в сферах йогического сосредоточения мира форм.

Материки исчезают как следствие «рассеяния» живых существ. Однако северяне с Уттаракуру в принципе не способны отрешиться от влечения к чувственному миру и войти в состояние йогического сосредоточения, соответствующего миру форм. В силу этого после своей человеческой

смерти они обретают новое рождение среди богов чувственного мира.

Боги чувственных сфер психокосма в эсхатологический период также впадают в состояние йогического сосредоточения мира форм, чтобы после смерти родиться в мире Брахмы. Постепенно и в чувственных божественных местопребываниях прекращается процесс новых рождений. Все эти шесть уровней полностью утрачивают своих обитателей и подвергаются разрушению.

Этот процесс постепенного опустошения и гибели местопребываний экстраполируется в дальнейшем и на мир форм. Живые существа, обретшие рождение в мире Брахмы, реализуют дхармату более высокой психокосмической сферы и после своей смерти в мире форм рождаются среди лучезарных богов.

Когда мир-вместилище, включающий ады, континенты, Великий океан и божественные местопребывания чувственного мира и мира форм, пуст, а совокупное следствие деятельности его обитателей исчерпано полностью, со всех его сторон последовательно восходят семь солнц, чтобы сжечь дотла землю, включая и гору Сумеру. Казалось бы, отдельное упоминание горы Сумеру (Меру) в этом контексте излишне, ибо неизбежность ее эсхатологической гибели понятна сама собой. Однако необходимо иметь в виду, что, согласно брахманистским представлениям, Меру — это божественная обитель Брахмы, Вишну, Шивы и Индры, это брахманистский типологический аналог греческого Олимпа. Именно поэтому, желая полностью рассеять какие-либо иллюзии на этот счет, Васубандху подчеркивает подчиненность Сумеру общей эсхатологической закономерности.

Пламя чувственной сферы психокосма способно сжечь только чувственный мир, но это пламя инициирует вселенский пожар в мире форм, угасающий лишь после того, как сожжен дворец Брахмы. Напомним в этой связи фрагмент автокомментария к карике 6 настоящего раздела. Рассматривая различия в представлениях Лучезарных богов, Васубандху объясняет эти различия молодостью некоторых из них: эти лишь недавно рожденные среди Лучезарных не имеют опыта наблюдения губительного

пожара во дворце Брахмы и в страхе ожидают распространения пламени, но старшие успокаивают их, зная, что огонь там и угаснет.

Но мир разрушается не только под воздействием огня. Другие виды разрушения (водой и ветром), говорит Васубандху, следует рассматривать по аналогии с вышеизложенным.

Кальпа созидания, к анализу которой обращается далее Васубандху, — это период космогонический, космогоническая четверть великого временного цикла, великой кальпы.

Прежде всего необходимо отметить, что не кальпа разрушения завершает собой великий временной цикл, его заключают двадцать промежуточных, или малых, кальп, в течение которых имеет место космогоническая пауза. В этот период «остается лишь акаша». Что свидетельствует о завершении существования мира, в котором разыгралась эсхатологическая катастрофа? Ответ на этот вопрос с позиции обыденного сознания указывал бы нам на момент наступления паузы, но этот ответ отнюдь не верен. Мир завершает свое существование, говорит Васубандху, когда в акаше благодаря энергии совокупных прошлых действий живых существ «начинают веять очень легкие ветры». Первоветры — дыхание зарождающегося мира сансары, прогностические знаки, именно этот момент и определяет собой завершение существования прежнего мира и возникновения нового. Таким образом, пауза, космический коллапс относится ко времени прошлой великой кальпы.

Кальпа созидания охватывает период от зарождения первоветров и до появления кромешников в адских сферах существования (нараки появляются самыми последними из живых существ). Отметим, что Васубандху стремится подчеркнуть циклическую преемственность великих кальп, чтобы исключить неверное представление о начале космической четверти, что называется, с пустого листа: первоветры знаменуют одновременно и завершение прошлого цикла и начало нового, они есть знак созревания кармического следствия совокупной прошлой деятельности живых существ и проявление космогонической энергии, накопившейся в процессе созревания.

Энергия совокупных прошлых действий рождает все усиливающиеся ветры, а они, в свою очередь, и создают последовательно «круг ветра», «круг воды», Великую землю из золота, континенты, Сумеру и т. д. Но в этом процессе есть важная закономерность: то, что рассеивается последним, возникает первым. Васубандху разъясняет характер действия этой закономерности: первым возникает дворец Брахмы, затем остальные дворцы до сферы богов Ямы, однако все это происходит после возникновения «круга ветра».

Когда вместилища уже готовы, начинают появляться и их обитатели. И в этом случае действует аналогичная закономерность: те, кто погибают последними, рождаются первыми. Так, одно из многочисленных живых существ, умершее последним в Лучезарной сфере, обретает рождение в пустом дворце Брахмы. Другие живые существа, также умершие в Лучезарной сфере, рождаются теперь в местопребывании Жрецов Брахмы и ниже. И так живые существа постепенно появляются и на материках, в местопребываниях претов, животных и, наконец, в адах.

С момента появления первого кромешника кальпа созидания завершается, и мир входит в период «развернутого», относительно стабильного в космогоническом смысле существования. Этот период так же, как и кальпа созидания, длится в течение двадцати малых кальп.

Здесь весьма примечательно и важно указание Васубандху на рождение Брахмы. Нам, людям иной культуры и иной исторической эпохи, весьма трудно вообразить, какая сила религиозного инакомыслия относительно брахманистской доктрины заложена в этом конкретном указании и во всей буддийской космогонической концепции в целом. Брахма — верховное божество, творец мира, открывающий собой триаду верховных богов индуизма (Брахма, Вишну и Шива); все живое, весь мировой порядок направляется и контролируется Брахмой, он, будучи «вечно-древен», определяет хронологические рамки вселенной. И вот, совершенно абстрагируясь от этих божественных предикаций и мифологических сюжетов, не только не полемизируя, но даже и не упоминая о них, буд-

дийский учитель Васубандху говорит: Брахма — новое рождение того живого существа, которое умерло последним в Лучезарной сфере в период разрушения прошлого мира. Это — полное отрицание, сведение к смысловому нулю всего ценностного содержания религиозной идеологии брахманизма.

Карика 91 – 92. Далее Васубандху рассматривает колебания продолжительности человеческой жизни в промежуточных кальпах.

В период созидания мира, говорит он, в течение девятнадцати кальп продолжительность человеческой жизни безгранична, постепенно она сокращается до десяти лет. Этот процесс уменьшения срока жизни происходит в течение первой промежуточной кальпы уже созданного, развернутого мира. Затем следуют еще восемнадцать других промежуточных кальп, в которых продолжительность жизни сначала возрастает от десяти до восьмидесяти тысяч лет, а по достижении этого максимума опять плавно снижается до десятилетнего возраста.

Было бы в философском отношении очень наивно представлять кальпу созидания как процесс радостного строительства прекрасного и совершенного мира. Созидается-то сансара в ее материальном воплощении, т. е. мир страдания. Начиная от рождения Брахмы, происходит постепенное заполнение все более низких сфер существования, т. е. вектор времени направлен в сторону появления дурных, неблагоприятных форм рождения — животных, голодных духов и, наконец, обитателей адв.

В течение двадцати кальп, следующих за периодом созидания, когда, как говорит Васубандху, мир покоится в сотворенном состоянии, динамика колебаний продолжительности человеческой жизни наглядно может быть представлена в виде синусоиды, то возрастая до восьмидесяти тысяч лет, то падая до десяти лет. Закономерность этой динамики такая: «Увеличение/продолжительности жизни/ не превышает этого предела. Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой (кальпе) и увеличения в последней». Длительность всех промежуточных кальп одинакова.

Карика 93. Далее Васубандху определяет содержание понятия «великая кальпа». Великая кальпа включает в себя кальпу созидания, кальпу разрушения, космогоническую паузу и период относительной стабильности. В этом последнем периоде продолжительность жизни колеблется, а в первых трех этот процесс отсутствует. Тем не менее все эти четыре периода по времени, говорит Васубандху, одинаковы и каждый из них равен двадцати малым кальпам.

Местопребывания возникают в течение одной малой кальпы, а заселяются в течение девятнадцати таких кальп; в течение одной малой кальпы местопребывания разрушаются, но перед этим девятнадцать таких кальп длится опустошение мира, постепенное «рассеяние» живых существ.

#### ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДОМИНАНТЫ ВЕЛИКОЙ КАЛЬПЫ: ВРЕМЕНА ПРИХОДА В МИР БУДД, ПРАТЬЕКАБУДД, ВСЕЛЕНСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ (ЧАКРАВЕРТИНОВ)

Но какова внутренняя сущность великой кальпы? Она, эта внутренняя сущность, по определению Васубандху, совпадает с внутренней сущностью дхарм, которые и составляют пять групп (причинная обусловленность, соприродность формам времени и др.; эти характеристики Васубандху излагает в первом разделе трактата, в карике семь).

Карика 94. Состояние просветления («буддовость», свойство «быть буддой») достигается в течение трех великих кальп, которые в канонических текстах именуются «неисчислимыми». В связи с этим каноническим эпитетом Васубандху излагает краткую дискуссию, цель которой — дать адекватную его интерпретацию. Когда говорится «неисчислимые», не имеется в виду невозможность подсчета: число, которым выражается длительность великой кальпы — это  $10^{60}$ . Именно оно и соответствует каноническому определению «неисчислимая» кальпа.

Возникает вопрос, почему те, кто дал обет бодхисаттвы, т. е. обет неуклонно идти к состоянию просветления, нуждаются в столь немислимо долгом периоде (три неисчислимы кальпы) для реализации своего обета.

Васубандху отвечает, что состояние высшего совершенного просветления достигается благодаря великому накоплению добродетели и знания, а инструмент этого накопления — шесть совершенств и выполнение сотен тысяч крайне трудных дел.

Этот ответ в высшей степени важен, поскольку «Энциклопедия Абхидхармы» представляет воззрения школ Вайбхашика и Саутрантика, т. е. школ хинаянских, а в карике 94, которую мы и рассматриваем, излагается махаянская концепция обретения «буддовости» — состояния просветления. В этом очень рельефно видна идеологическая направленность философского творчества Васубандху: он проявляет себя как учитель Экаяны — Единой колесницы, хранитель внутренней смысловой целостности буддийской традиции.

Шесть совершенств — это щедрость как полная способность к бескорыстному даянию, нравственность, терпение, энергия, способность к йогическому созерцанию и мудрость. Эти совершенства (махаянские парамиты) только и позволяют бодхисаттве свершить сверхтрудные деяния ради блага других живых существ, обрести способность извлекать живые существа из всезатопляющего страдания. Бодхисаттвы стремятся к благу других и в этом усматривают пользу для себя. Васубандху для иллюстрации данного — трудного для обыденного понимания — принципа приводит весьма интересный и поучительный пример: привыкшие к жестокости люди получают радость, наблюдая несчастья других или пособничая этим несчастьям, хотя в чужом горе и нет никакой пользы для них; осмыслив это, следует допустить, что и бодхисаттвы, привыкшие к страданию и сознательно взрастившие в себе это качество, обретают радость в делах, приносящих пользу другим.

Бодхисаттвы страдают, видя, как невежественные люди, укорененные в привязанности к иллюзорному «я», обрекают себя на страдания. Иными словами, бодхисаттвы страдают от страдания других живых существ и радуются их радости, а все, что касается их самих, не вызывает у бодхисаттв никаких эмоциональных переживаний. Данное свойство есть базовое отличие этой категории индивидуумов от всех прочих, говорит Васубандху.

Если мы глубоко вдумаемся в это положение, то станет ясно: бодхисаттвы — это сострадательные хранители буддийской общины, потенциально вбирающей в себя всех без исключения обитателей мира. Архат несет ответственность за непрерывность буддийской традиции, за то, чтобы Учение существовало во временном модусе «всегда», он может уйти в нирвану или умереть, если рядом есть преемник, если эстафета знания передана в достойные и надежные руки. Но если преемника нет и враги Учения сильны, архат сознательно отодвинет собственную смерть. Бодхисаттва страдает, видя, что личный эгоизм и алчность превращают невежду в существо, живущее по законам раковой клетки (если позволено воспользоваться образом, бытующим в современной кибернетике), т. е. бессмысленно и, в конечном счете, губительно для себя упускающее благой шанс человеческого рождения. Но позиция бодхисаттвы активна — со всей силой, терпением и энергией великого сострадания он стремится к спасению живых существ. Подчеркнем, что именно поэтому великое сострадание толкуется в буддийской традиции как мужское, деятельное начало.

Низший, т. е. обычный человек, придерживающийся брахманистской ритуальной практики, стремится к собственному счастью, средний — только к освобождению от страдания (здесь имеются в виду шраваки и пратьекабудды), но высший бодхисаттва направляет свои усилия для счастья других и избавления их от страдания.

Разъяснив сроки достижения свойства просветления, Васубандху обращается к вопросу о времени появления будд и пратьекабудд.

Он выделяет сравнительно небольшой временной промежуток, в пределах которого следует ожидать прихода в мир будд. Это период уменьшения человеческой жизни от восьми тысяч до ста лет. Периоды увеличения жизненных сроков — время, когда живые существа мало подвержены скорби, а значит, и не способны понять первую Благородную истину, слова Учителя не будут услышаны ими. Периоды уменьшения жизни от ста до десяти лет также неблагоприятны, поскольку сопряжены с процессом деградации живых существ — их физического и духовного вырождения.



Васубандху указывает, что данный процесс имеет пять аспектов, т. е. выражается в пяти видах упадка: упадок индивидуальной жизни, упадок возраста мира — «излет века», упадок чувств, убеждений и живых существ как таковых. Отметим, что в оригинале Васубандху использует термин *kasaya* (букв. «осадок»). Все существование как бы замутняется, загрязняется в период уменьшения сроков жизни от ста до десяти лет. Этот период являет собой подобие грязного осадка, а не жизнь в полном смысле слова, именно поэтому он и называется упадочным («осадочным»).

Две первые характеристики деградации — упадок сроков индивидуальной жизни и упадок «возраста мира» катастрофичны относительно жизнеспособности и средств существования. А деградация чувств и убеждений приводит к разнузданности и чувственным излишествам у мирян и к бессмысленному самоизнурению у странствующих аскетов.

Вырождение живых существ определяется Васубандху как бедствие для человеческого организма и психических способностей — «уменьшение роста, красоты, здоровья, силы, памяти, энергии и самообладания».

В периоды вырождения будды не появляются, ибо ущербность человеческого тела, психики и окружающей среды делает усилия Учителя бесплодными — дегенераты духовно глухи.

Таким образом, приход будды в мир обусловлен, как это видно из текста Васубандху, прежде всего пригодностью основной массы живых существ для восприятия Учения: люди мало пригодны для этого либо в благополучных фазах мирового цикла, либо в катастрофичных.

Прагьякабудды не проповедуют Учение, ибо они достигли просветления только для себя, шли собственным, не регламентированным традицией путем и не имели наставников. Именно в силу этого прагьякабудды могут появляться в двух типах периодов — и при увеличении, и при снижении продолжительности жизни, и дополнительных ограничений здесь не накладывается.

Согласно одному из двух толкований, приводимых Васубандху, прагьякабудды бывают двух видов: те, что жи-

вут группами, сообществами, и «подобные носорогу», т. е. живущие одиноко, не нуждающиеся, как и носорог, в других. Под «живущими в сообществах» подразумевается, если следовать комментарию Яшомитры, те, кто реализовал плод «вступившего в поток» или плод «возвращающегося в последний раз» еще во времена проповедей Будды и самостоятельно достиг архатства. Иными словами, это — первые шраваки.

Согласно другой точке зрения, «живущие в сообществах» не могут быть причислены к категории первых шраваков: это — «обычные люди», которые в прежних рожденьях реализовали дхармы, ведущие к четырем ступеням проникновения, а в этом рожденьи, следуя собственным путем, достигли просветления.

«Подобные носорогу» — это статус, обретаемый в течение ста великих кальп благодаря особой практике достижения условий просветления. Яшомитра разъясняет, что под условиями имеются в виду такие признаки, как нравственное поведение, практика измененных состояний сознания и мудрость. Они побеждают самих себя, т. е. собственные аффекты. Почему же они «не побеждают других» — не проповедуют Учение? «Носороги» обладают специальным знанием, но даже отсутствие такового не есть препятствие для ведения проповеди — разъяснить Учение можно и опираясь только на словесное знание наставлений прошлых будд. Они отнюдь не лишены сострадания, ибо используют свои сверхобычные способности для пользы живых существ. И не в отсутствии подходящих последователей дело, поскольку даже в периоды уменьшения продолжительности жизни многие, практикуя мирской путь, нейтрализуют влечение к чувственным объектам.

Причина отказа от проповеди Учения обусловлена тем, что над «подобными носорогу» тяготеет привычка к уединению и подавляющая заинтересованность в отсутствии беспокойства. Они не отваживаются посвятить себя делу разъяснения Дхармы — «поистине, очень трудно вести против течения человечество, стремящееся вниз по течению!» (Васубандху).

Есть и другое объяснение: «подобные носорогу» страдают отвлечься от состояния глубокого сосредоточения,



выйти из него, бояться контакта с другими людьми, которые могли бы стать их учениками.

Подчеркнем, что в обеих трактовках причин отказа «носорога» от проповеди Дхармы акцентируется отсутствие отваги выступить на путь духовного просвещения. Если следовать тексту Васубандху, необходимые качества буддийского проповедника — это сохранение в памяти доктринальных наставлений, сострадание, отсутствие приверженности к уединению и покою, готовность к контакту с людьми, которые поработаны влечением к «я» и чувственным объектам, уверенность в силе своего мышления и отважное стремление вести человечество к духовным высотам вопреки его косной привычке плыть по течению.

Карик 95 – 96. Разъяснив вопрос о периодах появления будд и пратьекабудд, автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к теме чакравартина — благого правителя мира. Эта тема весьма и весьма существенна для буддийской традиции, поскольку концепция чакравартина представляет собой инструмент религиозно-идеологического освящения процесса строительства полиэтнической империи.

Брахманизм является идеологией стратифицированного общества, принципиально исключавшего вертикальную социальную мобильность. Четыре варны — брахманы (жреческое сословие), кшатрии (воинское сословие), вайши (сословие торговцев, ростовщиков и ремесленников-профессионалов) и шудры (низшее трудовое сословие) — образовывали собой жестко структурированный кристаллический социальный мир. Ни богатство, ни заслуги, ни индивидуальная одаренность не открывали членам этого застывшего социума пути вверх. Шаг вниз по сословной лестнице тоже исключался. Нарушения сословных предписаний сразу выводили человека за рамки общества, и он становился презренным изгоем.

Буддийская доктрина отрицала какую-либо сословную дискриминацию. В то время как веды — священные тексты брахманской традиции — были открыты для изучения мужчинам трех первых варн, буддийская каноническая литература служила достоянием любого, кто по сво-

им интеллектуальным данным и степени религиозной преданности Дхарме был готов посвятить себя ее постижению. Половая дискриминация в буддизме также не декларировалась.

Брахманизм по своей доктринальной сущности выступал в роли национально-замкнутой идеологии: индуистом можно было лишь родиться, прозелитация исключалась. А это, в свою очередь, означало, что в процессе имперского строительства вновь присоединенные не-индуистские этносы автоматически оказывались за пределами варновой социальной структуры. Их собственная культурная традиция дискриминировалась, а войти в брахманистскую традицию они не могли, ибо инструмент такого вхождения господствующая религиозная идеология не предусматривала.

Буддизм — напротив — был открыт для новообращенных. Более того, монашеская деятельность ориентировалась на проповедь Учения, на его распространение, в том числе и среди инокультурных народов. Такая направленность религиозной идеологии буддизма превращала его в беспрецедентно эффективное орудие имперской власти, причем власти, стремящейся к присоединению земель и народов — становясь буддистами, носители иных традиций входили на равных в буддийский социум. Но здесь возникает вопрос, каким образом буддийская религиозная идеология оформляла духовный статус имперского правителя?

Прежде всего хочется отметить, что концепция чакравартина помещена Васубандху именно в космологический раздел «Энциклопедии Абхидхармы» и изложена в непосредственной связи с характеристиками мирового цикла. Чакравартины, говорит он, появляются в период, когда продолжительность человеческой жизни сокращается от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, но не меньше. Это положение очень значимо, поскольку оно указывает, что в своем появлении чакравартин в рамках одного мирового временного цикла предшествует приходу будды. Чакравартин — фигура, характерная для благоприятных «исторических» времен, когда люди мало подвержены скорби; предназначение чакравартина Васубандху называет славным.

Сущность чакравартинов — управление миром; отсюда, говорит Васубандху, и наименование «чакравартинов» (чакра — «драгоценное колесо с тысячью спиц-лучей, со ступицей-ободом, совершенное во всех отношениях, несотворенное, божественное» — это атрибут имперской власти).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» приводит типологию правителей мира, в основу которой положены два признака: металл, из которого состоит чакра (золото, серебро, бронза и железо), и количество континентов, на которые распространяется власть чакравартина (соответственно, четыре, три, два и один). Таким образом, хотя у всех чакравартинов «славное предназначение», но высший тип такого правителя отмечен золотой чакрой, а низший — железной.

Отметим, что эта типология уходит своими корнями в каноническую Абхидхарму (Васубандху ссылается на Праджняпти-шастру) — в то время как в Сутра-питаке говорится только о золотом чакравартине.

Каноническая позиция утверждает, что татхагаты, архаты и истинно просветленные появляются во временной последовательности, а не синхронно, этот принцип распространяется и на чакравартинов. Но в данной связи возникает вопрос: что именно подразумевается под словом «мир», когда говорится о приходе в мир будд и чакравартинов, — вселенная, состоящая из трех тысяч великой тысячи миров, или же все мировые системы? Здесь точки зрения буддийских учителей расходятся. Одни полагают, что слова Бхагавана (зафиксированные в Брахмараджасутре) «Мое господство распространяется здесь на вселенную, состоящую из трех тысяч великой тысячи миров» не следует понимать буквально, поскольку речь идет только о пределах, охватываемых зрением будд без применения риддхических, сверхобычных способностей. В случае их применения никаких пределов не существует.

Другие учителя считают, что будды одновременно появляются и в иных мировых системах, поскольку число таких систем беспредельно и не существует никаких принципиальных препятствий для «нарабатывания» (букв. «накопления») условий просветления многими живыми су-

ществами. Один будда не может действовать сразу во всех мировых системах, даже если продолжительность его жизни равна кальпе, а тем менее — если она такая же, как и у обыкновенного человека. При этом указывается, что действие будды — это его существование, выступающее условием проявления и совершенствования у живых существ чистых индрий — способностей познавать еще не познанное, обретать глубинное знание и знание совершенное, свойственное статусу архата.

Васубандху отмечает, что обе вышеприведенные точки зрения приемлемы с позиции Учения: если появление многих будд и чакравартинов во многих вселенных и возможно, то от этого не происходит ничего дурного, как раз напротив: благодаря приходу чакравартинов во многих мирах наступает эпоха благоденствия, процветания, а будды ведут живые существа к окончательному освобождению, к нирване.

Но в пределах одной вселенной двое татхагат одновременно не приходят, во-первых, потому что в таком удвоении нет необходимости, и во-вторых, будда появляется лишь в том случае, если мир лишен духовного лидера, и этот факт запечатлен в обете Бодхисаттвы: «В этом слепом мире, лишенном поводыря, да явлюсь я Буддой, защитником всех незащитных!» Какой смысл был бы в словах этой священной клятвы, если бы в миру уже присутствовал другой будда?

Есть и причины, связанные с процессом осуществления целей Учения. При одном будде благоговение его последователей возрастает в высшей степени, они ревностно почитают Учителя; понимая, что после его ухода или паринирваны останутся беспомощными, люди торопятся на практике претворить наставления Бхагавана.

Разъяснив последовательный характер появления будд и чакравартинов в мире, Васубандху переходит к конкретному рассмотрению типологии вселенских правителей. Он перечисляет четыре способа обретения имперского господства и соотносит их на плане выражения с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами. Как мы помним, шкала материалов, из которых состоят эти чакры, кодирует собой количество континентов, подпадающих под

власть чакравартина (золото — четыре, серебро — три, бронза — два, железо — один).

Планом содержания в этом контексте выступает именно социальный признак — способ, посредством которого расширяется территория, подконтрольная власти чакравартина.

Золотой вселенский правитель обретает имперское господство «благодаря приглашению»: малые государи инициативно изъявляют готовность отдать свои земли под власть чакравартина. Васубандху приводит типовой текст обращения подобных государей к обладателю золотой чакры: «Эти страны процветают для Вашего Величества, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подаяние, населены множеством простого народа и образованными людьми. Правь ими, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества».

Итак, согласно Васубандху, золотой чакравартин распространяет свою власть на все четыре континента в результате инициативного приглашения малых государей, готовых стать к нему в зависимость по схеме господин — слуги.

Серебряный чакравартин обретает господство над тремя континентами «благодаря собственному приходу»: он является в те земли, которые желает присоединить к своему царству, и их правители склоняются перед величием обладателя серебряной чакры и «скромно покоряются ему». В этом случае инициатива исходит не от малых правителей, а от самого чакравартина, но господство устанавливается без предъявления аргументов военной силы.

Два следующих типа господства — «бронзовый» и «железный» — также опосредованы инициативой со стороны чакравартина: в первом случае он является к малым государям и «устраивает сражение», а во втором имеет место «взаимное бряцание оружием». На поверхностный взгляд может создаться впечатление, что сражение — это более грубый аргумент в установлении господства, нежели «бряцание оружием». Однако речь идет не об активном военном мероприятии, поскольку в этой схватке никто, как говорит Васубандху, не погибает. Сражение, которое дает войскам малых правителей бронзо-

вый чакравартин, подобно показательному военно-спортивному состязанию, ибо никто не намерен оказывать вселенскому правителю силовое сопротивление с целью отстоять свою независимость. Здесь как бы присутствует скрытый договор только померяться силой, позволяющий достойно принять господство могущественного властелина.

«Взаимное бряцание оружием» — это уже нечто совсем иное, это попытка противодействия давлению превосходящей военной мощи. В этом случае аргументом установления имперского господства служит именно оружие, но никто не пускает его в ход, чакравартин одерживает победу посредством давления с позиции силы, но без применения прямого военного насилия.

Отсутствие насилия в установлении имперского господства характерно для всех типов чакравартинов, подчеркивает Васубандху. Победив, чакравартин «наставляют живые существа на десять благих путей деятельности», т. е. проповедают десять типов поведения, предполагающих радикальный отказ от неблагих слов, поступков и помыслов. Результат воплощения этих наставлений в житейской практике подданных ведет к обретению хорошей новой формы существования («рождаются среди богов»). Таким образом, «завоевание» новых земель чакравартинами приобретает значение «обращения в буддизм» живых существ, населяющих эти земли. В скрытом виде здесь присутствует противопоставление завоевания мечом (т. е. с помощью насилия) завоеванию с помощью Дхармы. Отметим, что «победитель» (jina) — устойчивый эпитет Будды, однако этот эпитет подразумевает именно прозелитацию — обращение новых последователей.

Только в первой промежуточной кальпе созданного мира продолжительность человеческой жизни сокращается, как мы помним, от бесконечности до десяти лет, а чакравартин приходят в периоды, ограниченные спадом срока жизни от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет. Этот интервал имеет место только в первой промежуточной кальпе, но не в других девятнадцати, поскольку в периоды увеличения продолжительность жизни в них уже никогда не достигает бесконечности. Осмысление этих положений

подводит нас к выводу, что «славное предназначение» чакравартинов состоит в распространении их власти на континенты ради проповеди десяти благих путей деятельности, т. е. в основании царства праведности. Мир создан, но человеческие существа еще мало подвержены скорби и не настало еще время прихода Будды, тем не менее в этом мире уже действует чакравартин, созидающий свою империю ради проповеди буддийских социальных норм.

Васубандху говорит о семи «сокровищах», неизменно сопутствующих появлению чакравартина: «сокровище-чакра, сокровище-слон, сокровище-лошадь, сокровище-драгоценность, сокровище-жена, сокровище-казначей и сокровище-министр». Живые существа из этого списка рождаются в связи с появлением чакравартина, потому что таковы процессы созревания следствия их прошлых действий, а не благодаря карме чакравартина.

Сокровище-чакра — колесо, обладающее способностью перемещаться по воздуху; благодаря сокровищу-чакре вселенский правитель и его войско могут достигать без специальных усилий любой точки мира, т. е. это чудесное военно-транспортное средство. Сокровище — слон и лошадь обладают сверхобычными способностями, они выполняют функции животных — волшебных помощников. Сокровище-драгоценность представляет собой особый драгоценный минерал, способный излучать свет на дальние расстояния, т. е. речь идет о чудесном светильнике, прожекторе. Сокровище-жена — благородная императрица, которой присуща гармония телесной красоты и духовных совершенств. Сокровище — казначей и министр толкуются в ряде источников также и как мудрый советник и удачливый полководец, причем в роли последнего иногда фигурирует старший сын чакравартина.

Однако от иных царей, говорит Васубандху, чакравартина отличают не только эти семь сокровищ, но и тридцать два признака великой личности, которые роднят чакравартина с буддой. В начале следующей карики Васубандху очень кратко говорит о соотношении признаков мудреца (т. е. будды) и вселенского правителя и на этом завершает анализ концепции чакравартина: признаки мудреца вне сравнения — они как бы очищены огнем и совершенны.

Карики 97 – 98. Далее автор «Энциклопедии Абхидхармы» обращается к проблеме генезиса социальной структуры, царской власти и аномии (отклоняющегося или антиобщественного поведения).

Разъяснение этой проблемы строится в соответствии с мифологической формой, однако по своему содержанию мифом не является. Попытаемся проанализировать это подробнее.

Васубандху говорит, что люди первой космической кальпы не имели царя, он появился позднее и причиной тому — влечение людей к вкусовым ощущениям и лень. Этот тезис, где проблема уже сразу заявлена (а это, подчеркнем, нехарактерно для мифа), Васубандху разворачивает в виде повествования о том, как перволюди, сходные по внешнему облику с существами мира форм и ранее питавшиеся радостью, а не материальной пищей, пристали к поеданию лакомых объектов. Он отмечает, что в отличие от реальных обитателей мира форм люди первой кальпы обладали органами обоняния и вкуса. Когда появился такой пищевой объект, как «сок земли», подобный меду на вкус, они пожрали его без остатка, что и послужило началом потребления материальной пищи. Тела перволюдей сделались плотными и тяжелыми, их прежняя способность к самосвечению утратилась, воцарилась тьма, а затем появились солнце и луна.

Страсть испытывать вкусовые ощущения приводит к тому, что люди первой космической кальпы последовательно выедают такие вновь появляющиеся объекты, как земляной пирог, лесные ползучие растения и дикорастущий рис. Употребление в пищу последнего повлекло за собой возникновение не имевших ранее места органов выделения, а также женских и мужских гениталий. Прежняя привычка переживать радость при встрече друг с другом ошибочно принимается этими «доделанными» до кондиций чувственного мира людьми за сексуальное влечение как причину радости. С этого момента, говорит Васубандху, обитатели чувственного мира становятся одержимыми «злым духом желания».

Они теперь лезут перед каждой едой срезать рис и начинают делать запасы. В результате этого и возникает представление о собственности — «мое». Для выращивания риса, поскольку дикорастущий он уже извели, люди разделили между собой поля и начали грабить чужие, т. е. возникло воровство.

Начало царской династии связано с необходимостью охраны поля от грабителей: первоначально большинством голосов был избран страж полей — кшатрий (кшетра — «поле»), который и стал первым царем. В его пользу было установлено налогообложение, равное одной шестой части урожая. Но воровство приняло форму уклонения от выплаты налога. Стремясь пресечь этот вид акта общественного поведения, царь применил вооруженное насилие, но эта санкция имела контрпродуктивный результат — возникла ложь. (О происхождении брахманов вскользь говорится, что так называли отшельников, предпочитавших уединенный образ жизни.)

С этих пор, говорит Васубандху, возобладал «путь дурных действий», вследствие чего продолжительность жизни людей сократилась до десяти лет.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подводит итог: порождающая причина этого потока бедствий и деградаций — две дхармы: страстное влечение к ощущению вкуса и лень.

Итак, по форме изложения перед нами группа этиологических мифов — о «доделывании» человека до его нынешнего состояния (формирование анатомии), в который инкорпорированы солярный и лунарный мифы (возникновение светил), о зарождении царской династии и социальной структуры, о возникновении собственности, воровства, лжи и налоговой системы. Однако такие заявленные в них аспекты, как анатомический, астрономический и социальный отнюдь не выступают в функции кодов проблемы, как это свойственно мифологии, поскольку проблема заявлена с самого начала. Мифологический нарратив является здесь планом выражения, а план содержания — религиозная доктрина. Формулируя это иначе, можно сказать, что Васубандху преподносит в псевдомифологической форме разъяснение одного из

основополагающих принципов буддизма: клеши и карма (аффекты и действие) — вот причина круговорота рождений, но данное положение обращено им в плоскость историософии.

#### ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ

Карика 99. Продолжая историософскую тему, автор «Энциклопедии Абхидхармы» приступает к изложению малой эсхатологической концепции — учения о конце промежуточной кальпы, сопряженном с процессом вырождения живых существ.

Конец такой кальпы опосредован тремя бедствиями — взаимным истреблением людей с помощью подручных средств, выступающих в роли оружия; моровой язвой и голодом.

Люди, продолжительность жизни которых падает до десяти лет, являют собой полных вырожденков: они одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью, находящей для себя единственный способ удовлетворения в неумном присвоении чужого посредством воровства, и ложными взглядами. Яшомитра разъясняет значение термина «ложные взгляды» в данном контексте так: они исповедуют ложные учения, не известные ни отцу, ни матери (см.: САКВ. С. 339). Это крайняя степень идеологической деградации, поскольку приверженность детей учениям, которые не были бы известны их родителям, — свидетельство угасания традиции, ее гибели, явный признак погружения общества в хаос. Эти вырожденки обуреваемы бешеной злобой, моментально рождающей при виде любого живого существа агрессивные замыслы. Любые подручные средства, включая палки и комья земли, обращаются в их преступных руках в оружие, с помощью которого они и убивают друг друга.

Вырожденки практикуют лишь дурной образ действий, известный в обыденном словоупотреблении как скопище грехов. Немедленные следствия этих грехов выражаются и в том, что нечеловеческие существа — пища и иные разновидности демонов — посылают на людей



всевозможные несчастья, в частности моровую язву, и люди гибнут от неизлечимых болезней. Боги также выступают инструментом реализации подобных немедленных кармических следствий, прекращая подачу небесной влаги. На земле наступает засуха и неизбежный в таких случаях голод. Васубандху говорит о трех типах голода, метафорически именуемых «сундук (или копилка)», «белая кость» и «бросание жребия».

«Сундук» — это голод ввиду крайней скудости запасов: люди умирают целой общиной, припрятывая семена в сундук-копилку для будущих поколений. Человеческое сообщество гибнет, не желая истреблять скудный семенной фонд и с мыслью о пользе для себе подобных.

«Белая кость» — это голод в великую сушь, когда еще живые, изможденные недоеданием люди собирают побелевшие под лучами палящего солнца кости умерших, готовят из них отвар, чтобы насытиться им.

«Бросание жребия» — голод, сопряженный с попыткой честного распределения очереди на поедание того немногого, что люди совместно находят в щелях зернохранилищ.

В связи с описанием этих трагических картин последних времен промежуточной кальпы вырождения Васубандху имплицитно вводит в свое изложение тему религиозной заслуги и нравственного образа действий. Те, говорит он, кто хотя бы день воздерживается от причинения зла живым существам, кто с почтением преподносит в дар монашеской общине миробалан, кто кладет пищу в чашу для сбора подаяния, никогда не рождаются в этих малых кальпах оружия, моровой язвы и голода. Эта тема полностью снимает впечатление фатальности эсхатологических бедствий, ибо, хотя эти бедствия и имеют регулярный циклический характер, но человек способен избежать их, следуя хотя бы немногим буддийским предписаниям.

Несчастья живых существ в конце малой кальпы длятся разное время. Взаимное истребление посредством оружия продолжается только семь дней. Это как бы пик всеобщего агрессивного безумия. Неизлечимые болезни со смертельным исходом терзают людей в течение семи месяцев и семи дней. Дольше других бедствий тянется голод — семь лет, семь месяцев и семь дней. Хотя в тексте и нет

прямых указаний на это, но сопоставляя сроки, можно допустить, что процесс начинается с засухи и голода, потом присоединяется эпидемия и на высоте таких мучений — через семь лет и семь месяцев — наступает неделя братоубийственной всеобщей рукопашной схватки, в которой и гибнут последние. В принципе возможна и обратная последовательность событий: семидневная вспышка насилия, затем инфекция, губящая население семь месяцев кряду, а уж за ней и семилетний голод, приводящий к полному опустошению. Однако описание голода, приведенное Васубандху, свидетельствует, что в этот период еще не все моральные качества людей оскудели и даже сохраняются остатки человеческой солидарности (мысли о пользе следующих поколений, удерживающие от поедания семенного фонда). Это заставляет думать, что голод предшествует моровой язве и вспышке вооруженного насилия.

Бедствия на различных континентах выражаются неодинаково. Яшомитра разъясняет, что если на Джамбудвипе бушует моровая язва, то на Пурвавидехе и Апарагодании обитатели подвержены лишь ослаблению здоровья; когда на Джамбудвипу надвигается голод, на этих двух континентах имеют место лишь недоедание и ограниченное утоление жажды. Относительно Северного Куру Васубандху не дает специальных разъяснений, ибо продолжительность жизни его населения неизменна — тысяча лет.

Карика 100. Люди в малых кальпах гибнут от оружия, болезней и голода, но разрушение мира в целом, предшествующее космогонической паузе, осуществляется посредством огня, воды и ветра. Этот процесс уже рассматривался Васубандху, как мы помним, в карике 90. Здесь же он возвращается к данной теме с целью привести типовую дискуссию о разрушении мира, где оппонентами выступают последователи небуддийских учений — тиртханкары. Обычно этим термином обозначаются небуддисты, не являющиеся в то же время носителями брахманистских воззрений. Однако из контекста излагаемой дискуссии следует, что под тиртханкарами в данном случае могут подразумеваться и приверженцы брахманистской религиозно-философской школы вайшешика, постулировавшие вечность и неуничтожимость атомов.

Обсуждение воззрений тиртхиков введено Васубандху в автокомментарий в связи с вопросом об уничтожении мира-вместилища огнем, водой и ветром отнюдь не ради абстрактных метафизических споров, которые в принципе чужды буддийскому стилю философствования. Идея вечного, бескачественного атома таила в себе экстраполяцию представлений о вечном, неуничтожимом атмане — субстрате новых рождений.

Итак, согласно абхидхармистской концепции, миры-вместилища разрушаются без остатка под воздействием огня, воды и ветра — жар семи солнц, дожди и ураганы уничтожают эти миры. Но каков верхний предел каждого типа разрушений?

Вторая сфера йогического сосредоточения выступает таким пределом для огненного разрушения: все, что располагается ниже ее, сгорает.

Третья сфера йогического сосредоточения — верхний предел разрушения посредством водной стихии: все, что ниже этой сферы, под воздействием эсхатологических дождей отсыревает и полностью растворяется.

Верхний предел разрушения посредством ветра — четвертая сфера йогического сосредоточения: то, что ниже ее, рассеивается в ураганном вихре. Таким образом, четвертая сфера йогического сосредоточения — это верхний предел разрушений.

Карика 101. Но возникает вопрос, почему первая, вторая и третья сферы йогического сосредоточения погибают от огня, воды и ветра. Это происходит, говорит Васубандху, ввиду гомогенного сходства разрушающих стихий и несовершенств, свойственных каждой из этих сфер.

Несовершенства первой ступени йогического сосредоточения — это такие два свойства сознания, как направленность (*vitarka*) и содержательная рефлексия (*vicāra*). Они подобны огню, поскольку способны воспламенить интеллект.

Несовершенство второй ступени йогического сосредоточения — радость. Она делает тело полностью расслабленным, устраняет напряжение, а вместе с ним и способность ощущать страдание. В этом отношении радость пребывает в сродстве со стихией воды.

Несовершенство третьей ступени — бинарный дыхательный ритм (вдох-выдох), поскольку дыхание сопряжено со стихией ветра впрямую.

Четвертая сфера йогического сосредоточения неколебима, соответственно чужда несовершенствам, поэтому в ней и невозможны разрушения посредством стихий.

Другие учителя, отмечает Васубандху, объясняют неподвластность этой сферы психокосма действию разрушающих стихий тем, что в ней обитают боги класса «Обладающие чистым местопребыванием». Четвертой ступени йогического сосредоточения соответствуют пять уровней психокосма, населенных богами, которые не могут подняться в мир не-форм или обрести какое-либо иное местопребывание. Однако и эта сфера невечна, поскольку дворцы ее обитателей возникают и прекращают свое существование вместе с живыми существами, их населяющими.

Карика 102. Разрушения миров-вместилищ происходят в непрерывной последовательности. Сначала имеют место семь разрушений огнем, а затем одно посредством воды. Этот цикл повторяется семь раз, после чего следуют еще семь огненных разрушений, завершающихся эсхатологическим ураганом. Такое количество и последовательность разрушений обусловлены продолжительностью жизни обитателей психокосма, особенностями (несовершенствами) достигнутых ими ступеней йогического сосредоточения и длительности существования соответствующих вместилищ.

Весь этот процесс включает пятьдесят шесть огненных разрушений, семь разрушений водой и одно — ветром.

Резюмируя вышеизложенную постканоническую интерпретацию буддийской космологии, необходимо подчеркнуть, что концептуальное понимание этой религиозно-философской картины мира становится возможным только благодаря взаимосотнесению четырех категорий буддийской культуры — «живые существа», «карма» («деятельность»), «три мира» (психокосм) и «великая кальпа». Круговорот рождений разворачивается во времени благодаря принципиально осознанной (благой либо неблагой) деятельности людей, ибо эта деятельность обладает причинно-следственным онтологическим потенциалом. Категория

темпоральности («великая кальпа») приложима ко всем трем космическим сферам (чувственному миру, миру форм и миру не-форм). А это, в свою очередь, означает, что буддистская космология принципиально не предусматривает бытие какой-либо трансцендентной сферы, над которой время не властно.

### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. В чем состоит религиозная специфика буддийского антикреационизма? Какую роль выполняет характеристика «продолжительность жизни» в содержательной интерпретации категории «великая кальпа»?
2. Каковы качественные различия таких сфер буддийского космоса, как чувственный мир, мир форм и мир не-форм?

## ЗРИТЕЛЬНО-ЧИСЛОВЫЕ КОДЫ В АБХИДХАРМИСТСКОЙ КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ

*Сопоставление буддийской космологической модели с универсальной семиотической схемой мироздания. Принципы иерархизации мироздания в абхидхармистской космологии. Своеобразие абхидхармистской космологической модели: две взаимодополняющие вертикальные оси — два взаимно дополнительных сакральных центра. Числовой код зрительно-пространственной развертки космологической модели. Числовой код как эквивалент четырех Благородных истин. Числовой код во временном аспекте психокосма*

### СОПОСТАВЛЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ С УНИВЕРСАЛЬНОЙ СЕМИОТИЧЕСКОЙ СХЕМОЙ МИРОЗДАНИЯ

Во всякой архаической мировоззренческой традиции в различных регионах мира и в различные исторические эпохи космологическая модель служит средством соотнесения всеобщих мировых закономерностей с пространственно-временными характеристиками мироздания. Иначе говоря, закономерности отображаются в проекции на пространственно-временную схему, становясь до определенной степени наглядными. Такая зрительно-наглядная развертка космологии служит, в свою очередь, системой координат и для внутренней организации ритуала как ведущей формы духовной деятельности, и для религиозно-мифологического мышления вообще.

Мифологические персонажи, повлиявшие в прошлом либо влияющие в настоящем на природу и ход человеческой жизни, занимают определенное место в зрительной схеме, и столь же определенное место отведено в этой зрительной развертке человеку. Так, в архаических евразийских космологиях схема-развертка мироздания обычно имеет трехчастную вертикальную структуру, где срединное место занимает мир людей, ниже — подземный и выше — небесный миры, где соответственно располагаются: хтонические существа, предки и небесные существа и боги. Помимо вертикальной координаты, нередко используются и координаты в горизонтальной плоскости — по странам света, а также элементы рельефа: горы, озера и т. д.

Если в космологиях первобытных культур представление о дискретности мироздания обусловлено естественной пространственной установкой, согласно чему верх/низ и четыре направления света по горизонтали суть координаты материальной деятельности людей, то в буддийской религиозно-философской системе модель мироздания представляет неразрывную духовную связь живых существ и их мира-вместилища. Эта связь подразумевается и в динамическом аспекте (созидание-разрушение мироздания в результате совокупной деятельности живых существ), и в статическом (синхронная целостность мироздания постигается благодаря соотношению его различных сфер с качественно различными состояниями сознания). Принципиальная самобытность буддийской модели определяется тем, что это психокосмическая модель, оказывающаяся не просто наглядной иллюстрацией к религиозно-доктринальным положениям, но занимающая опосредствующую позицию между ними и индивидуальной психотехнической процедурой, благодаря которой адепт учения способен познавать мировые закономерности.

Буддийскую космологическую модель нельзя напрямую сопоставить с трехчастным (семичастным, если учесть членение и по вертикали, и по горизонтали) «мировым деревом» — почти универсальной семиотической схемой<sup>1</sup>. Хотя буддийское мироздание также включает в себя, кроме человеческой горизонтали, мифологические персонажи и «низа», и «верха», структура и уровни мироздания обусловлены доктринально. Структура — это тройственный психокосм, или три мира, снизу вверх: чувственный мир, мир форм и мир отсутствия форм. Первые два из них — многоуровневые, и их обитателям присущи различные по содержанию состояния сознания и виды поведения. Классы живых существ — богов мира форм — соотношены с различными ступенями йогического сосредоточения.

Психо-космическая модель мироздания содержит в себе два различных смысловых измерения, что присуще вообще объектам йогического сосредоточения, выступающим как качественно изменяющиеся сферы функционирования

модифицирующей сенсорной способности и как специфическое наполнение психокосма в аспекте религиозной мифологии. Хотя создатели буддийского учения различали онтологический аспект психокосма и, с другой стороны, описание, посредством мифологических образов, процесса трансформации индивидуальной психики, в модели психокосма это совмещено.

#### ПРИНЦИПЫ ИЕРАРХИЗАЦИИ МИРОЗДАНИЯ В АБХИДХАРМИСТСКОЙ КОСМОЛОГИИ

Итак, применительно к буддийской модели мироздания, в прямой связи с самобытными чертами ее построения, возникает вопрос о двух аспектах ее унификации — экстенсивном (пространственно-онтологическое единство всех частей мироздания, «миров» и мест обитания) и интенсивном (психоонтологическое единство живых существ различного типа и, с другой стороны, мест их обитания). Присутствие в модели не одного, а одновременно двух смысловых измерений, предполагает — по каждому из аспектов унификации — использование некоего метаописания в рамках самой модели. Только реконструкция этого метаописания может прояснить философский смысл пространственной модели — исходя из ее построения — в буддийском учении о мире. Покажем, что в качестве семиотических средств метаописания в построении буддийской модели использованы зрительные и, что наиболее выражает ее самобытность, числовые коды.

Коды — это специфический аспект повествования (фольклорного или авторского), который выражает некую несформулированную проблему этого повествования и служит своеобразным языком описания этой проблемы. Коды как аспект повествования наиболее изучены применительно к мифологиям разных народов. Важность кодов для мифологического текста состоит в том, что они служат и линейному развертыванию сюжета, и передают связь отдельных его элементов или сюжета в целом с наиболее общими представлениями о мире, которые в явном виде в этом тексте не представлены. Вполне можно допу-

<sup>1</sup> См.: Древо мировое // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 398–406.

стить, что и в письменных текстах, не тождественных мифам, но прибегающих для выражения неких общих и вместе с тем сложных проблем к цепочке метафор, разноплановым сопоставлениям через аналогию, действуют логико-семиотические закономерности, открытые исследователями для мифологического мышления. Поскольку в буддийском учении о мире совмещены два вышеназванных аспекта модели мироздания, использование кодов неизбежно.

В отличие от зрительно-числовых кодов, действительность которых еще требуется установить, в тексте третьего раздела «Энциклопедии Абхидхармы» — «Учение о мире» — некоторые принципиальные для унификации признаки описания названы. Так, на вопрос, каким образом располагаются космические миры, (АКБ, III, 3) — говорится, что приняты два способа описания. Один из них назван «по горизонтали» — прослеживается слитное расположение миров по четырем направлениям света (восточном, южном, западном и северном) и не используется характеристика «вверху и внизу». Другое описание использует признак «по вертикали». Если в начале «Учения о мире» (АКБ, III, 3) вертикаль и горизонталь только названы в качестве отправных логических признаков построения модели, то, начиная с карик 45, для описания мира-вместилища они становятся базовыми пространственными координатами.

Вертикаль (т. е. признаки: снизу вверх и выше/ниже) — это последовательность созидания (а затем, с карик 100, и разрушения) сфер мироздания. По признаку вертикали получают специфическую числовую характеристику и конкретная сфера — та или иная часть мироздания или местопребывание конкретного вида, класса живых существ, — и сами живые существа.

Признак горизонтали наиболее выражен в описании того среза мироздания, где располагаются местопребывания людей. Непрерывная, пространственно слитная картина представлена и благодаря последовательному описанию от центра (от горы Меру) к периферии круга, и благодаря тому, что все базовые элементы описания — горы, моря, континенты, дворцы — обретают сразу же числовую характеристику, по вертикали и горизонтали.

Если экстенсивный аспект унификации модели мироздания задан ее стереометрией, то интенсивный, или психонтологический аспект унификации, заложен своеобразной конкретизацией философского вопроса о специфичности опор, присущих различным мирам. Категория «опоры» неоднократно используется Васубандху в первом разделе трактата — «Учение о классах элементов» для описания актуальной связи группы сознания и группы материи: классы чувственного сознания «опираются на материю» (АКБ I, 31), органы чувств — опора сознания (АКБ I, 45). Важно учесть, что здесь речь идет не только об онтологической связи, но и о семиотической: «...действие сознания может быть обозначено через действие его опоры» (АКБ I, 42; здесь и далее дается перевод В. И. Рудого).

Если учесть, что «...в отличие от материи сознание непространственно» (АКБ I, 43), тогда те или иные пространственные характеристики опоры могут использоваться для семиотического включения соответствующих им форм сознания в единую схему мироздания. Однако не менее важно и то различие, которое присуще этому вспомогательно-научному термину «опора» в разных разделах АКБ. Так, если в первом разделе под «опорой» сознания подразумеваются органы чувств, то в третьем разделе АКБ содержание понятия расширено, благодаря чему более объемлющим образом подразумевается индивид, носитель сознания: «Опора — это тело, наделенное органами чувств <...> опирающееся — это сознание и явления сознания» (АКБ III, 41).

Проблема связи телесного и психического и функционирования того и другого в качестве «опоры» в «Учении о мире» рассматривается в изложении закона причинно-зависимого возникновения — и в аспекте устойчивых состояний сознания (их классификация определяется соотношением разнообразия/единообразия тел и представлений у живых существ разного типа — АКБ III, 5 – 7), и в плане видов пищи, необходимых для поддержания и развития. В автокомментарии к карике 41 говорится о двух основных видах пищи «для поддержания жизни одушевленного существа» — физическая пища и контакт — и о двух других видах пищи — надежда и сознание, насыщенное действи-



ем, — которые «играют главную роль в проецировании бытия еще не рожденного существа». Пища в качестве некоего медиатора (ментального посредника) телесного и психического, «опоры» и «опирающегося» соотносена с разными сферами в модели психокосма: физическая пища, а точнее — обонятельный, вкусовой и осязательный источники сознания служат пищей в чувственном мире, а контакт, надежда и сознание, когда они «нечистые», то есть нагружены аффективностью, служат пищей во всех трех сферах (АКБ III, 39 и 40). Таким образом отношение «опирающегося» и «опоры» оказывается спроецированным на шкалу пищи.

Отвечая на вопрос: «Каковы эти миры?» — Васубандху не только перечисляет, снизу вверх, три мира (мир чувственности, мир форм и мир не-форм), но почти сразу же «заселяет» их, устанавливая единство обитателей и присущих им мест обитания. Чувственный мир состоит из четырех форм существования живых существ: обитатели адов, преты (или голодные духи), животные, люди и часть пятой формы — шесть классов богов — и, одновременно, из двадцати местопребываний. Мир форм состоит из различных ступеней йогического сосредоточения (первым трем состояниям соответствуют по три последовательных ступени, а четвертому — восемь), являющихся одновременно местопребываниями богов различных классов. Мир не-форм охватывает также божественную форму существования четырех видов: «Сфера бесконечного пространства», «Сфера бесконечного сознания», «Сфера ничто» и «Сфера, где нет ни восприятия, ни невосприятия»; ввиду нематериальности эти божественные классы не обладают конкретным местоположением в мире не-форм.

Мироздание оказывается двояко иерархизованным: по дхармам живых существ — от обитателей адов до богов, в свою очередь иерархизованных по классам, — а также по расположению местопребываний, идущих соответственно снизу вверх по вертикальной зрительно-пространственной шкале. Этим совмещением двух иерархий (двух шкал) складывается зрительный, а позднее зрительно-числовой код структуры психокосма, и отношения живых существ к ми-

ру-вместилищу, их взаимоотношение можно теперь выразить посредством унифицированных характеристик. Тогда, если принять, что в структуре мироздания отношение обитателей и их местопребываний совпадает с отношением «опирающегося» и «опоры», представляется правомерной гипотеза о том, что ведущий логико-семиотический принцип организации зрительной схемы психокосма реализован в том, какими способами построены пространственные шкалы материальных опор, а именно мира-вместилища и местопребываний живых существ, их дворцов и сакральных центров.

В буддийской космологической модели преобладает использование характеристик в вертикальном направлении, характеризуются также по горизонтали места пребывания людей и богов двух классов чувственного мира. Среди характеристик по вертикали, главным образом, выступают: а) высота физических опор чувственного мира; б) расстояния между местопребываниями различных обитателей в чувственном мире и между классами богов — в мире форм; в) рост обитателей (людей, богов). По горизонтали — основные элементы природного рельефа, их величины и расстояния между ними. Наконец, по обеим координатам — размеры центров местопребываний. Все эти характеристики описываются числами, а точнее числовыми рядами.

На проблему использования чисел в буддийской космологии обратил внимание В. И. Корнев, обнаруживший, что количества, описывающие мироздание (например: 3 сферы, 16 классов богов мира форм и другие), могут быть поставлены в прямое соответствие с определенными положениями доктрины. Однако мы полагаем, что многообразные характеристики, организованные в числовые ряды, служат не только мнемоническим приемом для воссоздания учения, но имеют также непосредственную, хотя и неявную функцию в зрительно представленной структуре мироздания.

Описание мира-вместилища производится снизу вверх и начинается с частей, составляющих вместилище чувственного мира: «Здесь принимается [следующее] строение мира-вместилища: снизу — круг ветра, высотой в один

миллион шестьсот тысяч<sup>1</sup>, неизмеримый по окружности <...> который возник благодаря [совокупной] энергии действий живых существ. Его высота — <...> один миллион шестьсот тысяч йоджан <...> над ним располагается круг воды высотой в один миллион сто двадцать тысяч <...> Затем эти же воды, приводимые в движение ветрами, которые порождены [совокупной] энергией действий живых существ, превращаются в верхней своей части в золото, подобно тому как кипяченое молоко превращается в сливки. Так возникает круг воды. Снизу [вверх] высота его восемьсот тысяч, остальное — золото. <...> триста двадцать тысяч [йоджан] — такова высота золотой земли, [расположенной] над водой...» (АКБ III, 45 – 46).

Рассмотрим, как организована числовая последовательность количеств, описывающих твердую опору обитателей чувственного мира, снизу вверх:

Заметим сразу же, что, безусловно, эти сложные числа, состоящие из многих множителей, можно представить и иначе, например, выделив  $10^4$  или  $10^5$  (этому послужило бы обоснованием использование десятичной позиционной системы счисления, уже сложившейся в Индии к V – VI вв. н. э., основные элементы ее были и ранее). Однако более обоснованным представляется, в поисках принципов построения числовых рядов, выделить  $20^4$ . В пользу этого можно отметить два обстоятельства.

Васубандху в комментарии к первой карике подчеркивает, что в чувственном мире насчитывается 20 местопребываний: здесь локализованы четыре формы существования живых существ, шесть классов богов, и количество адов — 8, а континентов, где пребывают люди, — 4. Позднее, описывая ады (АКБ III, 58 и 59), Васубандху, кроме этих 8 «великих адов», называет еще 8 «холодных адов», но поскольку это никак не сказалось на итоговом количестве местопребываний, полагаем, что число двадцать могло иметь для

↑	Гора Меру (над водой)	$80000 = 1/2 \cdot (20)^4$
	Круг золота	$320000 = 2 \cdot (20)^4$
	Круг воды (до круга золота)	$800000 = 5 \cdot (20)^4$
	Круг ветра	$1600000 = 10 \cdot (20)^4$

Рис. 1. Структура вместилища чувственного мира (по вертикали)

автора структурообразующую значимость. Кроме того, высота горы Меру, через которую проходит мысленная ось мироздания, составляет  $20^4$  (80 тысяч под водой и 80 тысяч над водой). Если полную высоту Меру принять за единицу, то указанные автором числа для высоты круга ветра, воды и золота соотносятся как 10, 7 и 2, а в сумме с условной величиной Меру составляют опять-таки 20 (в абсолютном выражении —  $20^5$ ).

Поверхность воды — это граница «круга земли», и, кроме того, здесь Меру делится на две равные по высоте части. Поэтому важно учесть соотношение величин тех частей вместилища чувственного мира, что полностью расположены до приграничного слоя (круг ветра и круг воды), и тех, что расположены по обе стороны границы: 2 : 1 и 4 : 1. Эти соотношения, так же как и показатель степени — четыре — числа, базового для данного числового ряда, пока не будем комментировать, до рассмотрения всех числовых рядов, где использованы степени.

Описание мира-вместилища, произведенное по вертикали, сразу же дополняется описанием «по горизонтали». Заметим, что если вертикальный признак объемлет местопребывания всех живых существ (и вообще все мироздание), то горизонтальный — служит описанию только чувственного мира, главным образом, плоскости, где расположены местопребывания людей.

«...На круге земли из золота, расположенном над водой, <...> возвышаются восемь великих [цепей] гор. В центре — Сумеру. Остальные расположены вокруг нее. Ниминдхара — эта внешняя горная цепь, которая словно стеной окружает семь других гор. <...> за пределами этих [горных цепей] — четыре континента. А затем снаружи — Чакравада. Она окружает [малую вселенную, состоящую из]

<sup>1</sup> Основная единица измерения, используемая в «Космологии», — йоджана. Васубандху приводит систему мер длины, включающую в себя йоджан: 1 йоджана = 8 кроша = 500 луков (лук — длина натянутой тетивы) = 2000 локтей (1 локоть = 24 пальцам) и т. д. (АКБ III, 86 – 88). В современной Индии также используется в качестве меры длины йоджана = 1,5 км — см.: Володарский А. И. Очерки истории средневековой индийской математики. М., 1974. С. 74.

четырёх континентов. Из этих [горных цепей] семь — золотые, та [последняя] — из железа <...> Меру — из четырёх драгоценностей: ее четыре стороны, в порядке перечисления, состоят из золота, серебра, ляпис-лазури и хрустала <...>

Эти горы — Сумеру и прочие, кончая Чакравадой, — погружены в воду на восемьдесят тысяч <...> Меру возвышается над водой на восемьдесят тысяч <...> [Высота] каждой из восьми наполовину меньше [предыдущей]. Югандхара [возвышается] на сорок тысяч йоджан [то есть ее высота] наполовину меньше той, на которую поднимается над водой Сумеру <...>, [то есть высота каждой последующей горной цепи] наполовину меньше [предыдущей], и так до Чакравады включительно, [высота которой составляет] половину высоты Ниминдхары, то есть триста двенадцать йоджан с половиной <...>» (АКБ, 48 – 51).

В приведенном фрагменте также встречаются крупные числа, непосредственно не соотносимые (и это не делалось ни автором текста, ни, насколько нам известно, буддологами) с доктринальными положениями. Попробуем проследить способы организации однородных количеств. Так, высота горных цепей представлена шкалой количеств, составляющих убывающую геометрическую прогрессию со знаменателем  $1/2$ :

Меру	Югандхара...	Ниминдхара
80000	40000	...625
	Чакравада	
	$312,5 (= 625 \cdot 1/2 = 5^4 \cdot 1/2)$	

Что касается геометрической прогрессии, то примеры ее использования отмечены уже в эпоху Индской цивилизации (система весовых мер, основанная на удвоении гирь) и в текстах ведийского периода (также числовой ряд со знаменателем 2)<sup>1</sup>. Таким образом, числовой ряд, описывающий высоту гор — опору местопребываний богов, пятой формы существования (класса Четырех правителей — АКБ III, 63), — использует геометрическую прогрессию с наиболее древним соотношением соседних членов: вдвое. Описанный в порядке убывания, при движении от центра

к периферии и одновременно от опоры местопребываний богов к человеческим континентам, он как бы опирается на эталонную величину — высоту Меру над водой, и все члены ряда преемственно составляют часть этого эталона. Если же его проследить в возрастающем порядке, то есть от людей к богам, то арифметически базовой величиной будет  $5^4$  (содержится как множитель в величинах всех членов ряда) — высота Ниминдхары, отделяющей внутренние моря от внешнего океана и тем самым — «внутреннюю» и «внешнюю» части круга земли.

Ниминдхара занимает граничное положение при мысленном движении от четырех локусов (континенты) — опор местопребывания людей к пятому локусу (гора Меру), играющему роль опоры для богов. Числовая величина Ниминдхары подобна по форме величине Меру (степень с показателем 4), они обе — одна по вертикали, а другая по горизонтали — задают ряд, составленный из степеней. По видимому, как и основание степени у величины Меру, число 5 в качестве основания у величины Ниминдхары кодирует совокупность из пяти локусов-опор, охватывающую при описании «круга земли» по горизонтали и при отсчете от человека, местопребывания людей и богов. Тогда своеобразное представительство горы Меру в том, как структурно построена величина Ниминдхары, означает и унификацию в метаописании мироздания «по вертикали» и «по горизонтали», и, сверх того, приоритет первого из этих признаков в описании всей целокупности материальных опор.

**СВОЕОБРАЗИЕ АБХИДХАРМИСТСКОЙ  
КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ:  
ДВЕ ВЗАИМОДОПОЛНЯЮЩИЕ ВЕРТИКАЛЬНЫЕ  
ОСИ — ДВА ВЗАИМНО ДОПОЛНИТЕЛЬНЫХ  
САКРАЛЬНЫХ ЦЕНТРА**

Продолжим описание мироздания по вертикали. Часть его имеет зрительный образ цилиндра: круг воды, над ним возвышается такого же диаметра круг золота, который, выходя из-под воды, образует круг земли. Гора Меру, имеющая форму куба, возвышается в центре круга земли.

<sup>1</sup> Володарский А. И. Указ. соч. С. 28 – 29, 106.

Васубандху указывает две альтернативные формы Меру (что принимается в различных буддийских школах): 1) высота над поверхностью воды и ширина, толщина равны (АКБ III, 51 и 65, автокомментарий) — тогда это куб; 2) высота в четыре раза больше ширины, толщины (АКБ III, 65) — тогда это четырехугольная призма. Для воссоздаваемого им зрительного образа расположения террас на Меру подходит первая альтернатива, а соотношение 4 : 1, возможно, имеет базовый характер для унификации некоторых числовых рядов, а не только в данном случае. Ведь гора Меру становится местом отсчета местопребываний богов как на твердой поверхности, так и в воздушном пространстве, и плато Меру — граница двух сред местопребываний, подобно тому как круг золота — граница двух сред в структуре мира-вместилища. Не менее важно, полагаем, и то, что при величине стороны Меру в 20 тыс. йоджан ее периметр — и это специально указано Васубандху (АКБ III, 65) — в качестве суммы четырех сторон оказывается 80 тыс. йоджан. Итак, в случае этой второй альтернативы (упоминаемой, но далее не разрабатываемой в описании мироздания) с величиной горы Меру — выступающей здесь как опора местопребываний богов — опять ассоциируются числа 20, 4 и 80, которые были релевантны в характеристике ее как части мироздания.

На четырех уровнях по высоте Меру пребывают боги группы Четырех хранителей мира, на венчающем ее четырехугольном плато располагаются боги группы Тридцати трех. («Группа Тридцати трех богов» заимствована из ведийской мифологии<sup>1</sup>. В настоящее время степень изученности буддийской мифологии не дает возможности определить, что именно подверглось переработке при заимствовании). Вверх от Меру располагаются ярусами воздушные замки — местопребывания еще четырех классов богов чувственного мира и еще вверх — шестнадцать ступеней соответственно классам богов мира форм (АКБ III, 69), наконец, еще вверх — мир не-форм.

Васубандху называет 17 классов богов мира форм (число классов соответствует четырем ступеням йогического

сосредоточения: 3 + 3 + 3 + 8 — АКБ III, 2) и всего, с 6 классами богов чувственного мира, оказывается 23 класса богов; указывает также, что в другой буддийской традиции — 22 класса: 6 + 16 (= 2 + 3 + 3 + 8). Описывая местопребывания богов (АКБ III, 69), автор называет иные общие количества: соответственно 16 и 22, а описывая рост богов (АКБ III, 77), называет опять 17 и 23 класса. Полагаем, что расхождение объясняется не ошибкой переписчика текста, но, во-первых, тем, что 16 (и 22) либо 17 (и 23) принимались в различных буддийских школах, и то или иное количество имело доктринальную ценность, а, во-вторых, тем, что из этих способов организации числового кода, описывающего структуру мироздания через местопребывания, более удобным, релевантным этой задаче оказалось 16 (и 22), а при унификации характеристик богов — 17 (и 23); более конкретно об этом скажем позднее.

Интересный зрительный образ — восхождение по ступеням — возникает из описания расположения нижнего класса богов, а именно группы Четырех хранителей; это разноуровневые террасы на склонах Меру (покажем одну из сторон сечения горы вертикальной плоскостью).

На рисунке 2 не показан склон горы от верхней террасы до вершины, так как прямо об этом в тексте не сказано. Высота расположения террас над уровнем моря — это числовой ряд в форме арифметической прогрессии (с разностью 10 тыс.), а линейные величины террас над склонами горы образуют числовой ряд в форме геометрической прогрессии (множитель  $1/2$ ). Как отмечает Васубандху, верхняя ступень этого класса богов достигает середины высоты Меру; на этом же уровне располагаются солнце и луна,

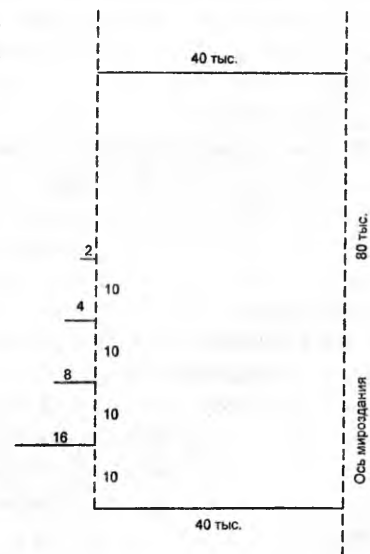


Рис 2. Террасы на склонах Меру

<sup>1</sup> Ведийская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. С. 221.

или солнечный и лунный воздушные замки, где обитают также боги этой группы. Они обитают и на других горах, соответственно указанным уровням высоты.

Пребывание богов класса Тридцати трех — на вершине Меру, то есть вдвое выше над поверхностью моря по сравнению с первой группой (точнее — с верхней террасой, где обитают сами четыре великих правителя). И далее все местопребывания богов располагаются вдвое выше от предыдущего (АКБ III, 72), образуя числовой ряд в форме геометрической прогрессии с множителем 2. Таким образом, если внутри первого класса богов переходы от одного местопребывания к другому зрительно уподоблены восхождению по ступеням равной высоты, то затем мысленный подъем к местопребываниям богов различных классов подобен восхождению по все удваивающимся по высоте ступеням.

Мы сказали, что через гору Меру проходит ось зрительной схемы мироздания, поскольку ось Меру (имеющей форму куба либо четырехугольной призмы) совпадает с осью цилиндра, составленного из частей вместилища чувственного мира, и поскольку от плато Меру идет построение вверх зрительно-пространственной схемы мира форм. Следует сразу же отметить, что в буддийской космологической схеме ось мироздания не проходит через все миры живых существ (как это происходит в шаманистских космологиях) и даже не является для каждого из них непосредственным началом отсчета.

Кроме богов, местопребывания людей и животных, описываемые в связи с «кругом земли», также отсчитываются от Меру, расположенной в центре этого круга. Люди проживают на четырех континентах, по четыре стороны света от Меру: к югу — Джамбудвипа (отождествляемый с Индией), к востоку Пурвавидеха, к западу — Годания и к северу — Уттаракуру. Указана форма континентов, соответственно: колесница, полумесяц, круг и сидение, — и такова же форма лица у обитателей этих континентов. Совпадение формы континентов со зрительной характеристикой ее обитателей подтверждает высказанное нами выше предположение, что шкала местопребываний — это зрительно-пространственная развертка, или проекция космологической модели. Животные обитают

как на континентах, так и в морях, расположенных между горными цепями (это их первоначальное местопребывание), и в воздушном пространстве.

Местопребывания двух других форм существования — претов и обитателей адов — отсчитываются не от Меру, а от континента Джамбудвипа. Столица царя претов Ямы находится под Джамбудвипой. (Расстояние под землей не указано. Если допустить, что местопребывание претов имеет форму куба — как гора Меру над водой и как великий ад Авичи, находящийся под землей, ниже Джамбудвипы на величину, равную величине его стороны (АКБ, III, 58) — и расположено аналогично аду Авичи, то преты находятся на глубине 1 тысяча йоджан). Тогда соотношение расстояний вниз от Джамбудвипы до основания местопребываний претов и до обитателей адов равно 1 : 40. Вниз от Джамбудвипы на 40 тыс. йоджан, что равно половине величины Меру под водой, расположен великий ад Авичи и на одном уровне с ним — еще 7 адов (в некоторых традициях считают, что эти 7 адов надстраиваются друг над другом). У каждого из этих адов — по 16 дополнительных: на каждую сторону света 4 различного типа дополнительных адов, 4 × 4. Кроме того, на том же уровне — еще 8 холодных адов.

Итак, наряду с осью мироздания, совпадающей с геометрической осью вместилища чувственного мира и соединяющей три сферы психокосма, имеется еще одна вертикальная ось, проходящая через континент Джамбудвипу и соединяющая местопребывания различных существ чувственного мира. Первая ось играет роль главной координаты для богов чувственного мира и богов мира форм, а вторая ось — для всех остальных живых существ, то есть для четырех форм существования чувственного мира (в горизонтальной плоскости «круга земли» местопребывания людей и животных ориентированы относительно первой оси).

В космологической схеме имеются, соответственно двум опорным ориентирам — Меру и Джамбудвипа, два сакральных центра: 1) расположенный на вершине Меру, посередине плато, город Сударшана («Прекрасный»), имеющий форму квадрата, окруженный по четырем сторонам парками и рощами, а затем «Прекрасными землями» и



здесь же на северо-востоке — дерево Ковидара, основное место чувственных наслаждений богов группы Тридцати трех, запах его цветов может распространяться и против ветра; 2) на севере Джамбудвипы, за девятью горами (три, а затем еще три и три горы) — гора Химават, далее от нее, за горой Гандхамадана («С опьяняющим запахом»), простирается озеро Анаватапта («Ненагреваемое»), из которого вытекают четыре реки, и здесь же — дерево Джамбу (по которому и назван континент), с очень сладкими вкусными плодами. Унификация двух сакральных центров чувственного мира, у богов и у людей, достигается сходными чертами (дерево, расположенное к северу от геометрического центра, с дивным запахом цветов либо вкусом плодов), а также числовыми совпадениями. Соответственно: четыре реки, вытекающие из озера Ненагреваемого; на 50 йоджан простирается крона дерева Ковидара — 50 йоджан составляет длина озера. Наконец, путь к сакральному центру, описываемый в случае четырех «Прекрасных земель» как четырежды по четыре (дворец владетеля Шакры в центре города, четыре парка вокруг него, четыре стороны города и еще четыре парка со всех его сторон) — и как трижды по три горы, ведущие к горе Химават.

Своеобразием буддийской космологической модели является не только наличие двух вертикальных осей, дополняющих друг друга в структуре мироздания, но и наличие в каждом из этих случаев двух взаимно дополнительных сакральных центров. И на плато Меру, и на Джамбудвипе помимо центра, где предаются чувственным наслаждениям, есть центр медитативной практики. На Меру — это расположенное на юго-западе плато здание Судхарма, «сидя в котором, боги тщательно рассматривают праведные и неправедные дела» (АКБ III, 68). На Джамбудвипе — это расположенный в центре «алмазный трон», сидя на котором все бодхисаттвы практикуют йогическое сосредоточение, «подобное алмазу». Никакое другое тело или место не может служить ему опорой (АКБ III, 53). Здесь еще раз можно отметить использование автором категории «опора» для соотношения состояния сознания и, как его необходимой предпосылки, телесного пребывания в определенном месте в структуре мироздания.

Каждой из двух вертикальных осей соответствует своя нижняя горизонтальная плоскость: оси Меру — «круг земли», а оси Джамбудвипы — плоскость, где располагаются ады. Плоскость адов — нижняя горизонталь в структуре всех местопребываний, а «круг земли» — это одновременно и уровень местопребываний людей и животных, и, начиная с 10 тыс. над этим уровнем, нижняя горизонталь местопребываний богов.

«Круг земли» имеет сложное строение: восемь горных цепей окружают Меру (Меру + 7 золотых гор + железная цепь гор Чакравады); между горными цепями располагаются 7 внутренних морей и за ними, перед Чакравадой — внешний океан (с четырьмя континентами). Таким образом, в организации этой плоскости совмещены два принципа: (1 + 7) гор, обеспечивающие низ местопребываний божественной вертикали, организуют центральную часть круга, а 4 континента, ориентированные по сторонам света, — местопребывания людей, вынесены на периферию. Мысленное движение от центра к периферии передано соотношением величин внутренних морей, где каждое последующее вдвое уже предыдущего: это числовой ряд в форме геометрической прогрессии, первый член ряда — 80 тыс. (что равно высоте Меру над поверхностью воды) и множитель —  $\frac{1}{2}$ . Этот числовой ряд фактически повторяет другой ряд — последовательность величин семи гор, начиная от Меру, — являясь как бы его горизонтальной проекцией (осуществимой физически при падении луча света под углом  $45^\circ$ ).

В несколько смазанном виде те же два принципа, выражаемые как (1 + 7) и ориентация по четырем сторонам света, присутствуют и на горизонтали, где располагается первая форма существования живых существ. Автор говорит о 8 адах: ад Авичи (в нем страдание непрерывно) и 7 других адах (в них страдание с перерывами); по четырем сторонам света ориентированы четверки дополнительных адов, имеющиеся у каждого из этих восьми адов; все ады окружены железной стеной.

Отметим взаимодополнительность модальности ощущений, специфических для обитателей горизонтальных плоскостей, расположенных экстремально по обе стороны

от горизонтали человеческих континентов — плоскости адов и плато Меру. Муки обитателей адов описываются как невыносимые осязательные ощущения (обугливание кожи от горящих углей, прогрызание тканей до костей «остроклювыми» червями, пронзание острыми лезвиями и др.). Наслаждения богов и людей чувственного мира, как говорилось выше, отмечены приятным вкусом плодов и запахом цветов в центрах чувственных наслаждений.

#### ЧИСЛОВОЙ КОД ЗРИТЕЛЬНО-ПРОСТРАНСТВЕННОЙ РАЗВЕРТКИ КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ

Теперь попробуем проследить, в каких случаях и для чего используется геометрическая прогрессия как организующий принцип структуры местопребываний и по вертикали, и по горизонтали. Начнем с горизонтальной плоскости. К дереву Джамбу «людям, не обладающим риддхическими способностями, попасть не легко» (АКБ III, 57), хотя путь автором описан: требуется трижды миновать три горы. Полагаем, что понимание пути, описанного таким образом, требует определенного ментального усилия, закодированного операцией:  $3 + 3 + 3 = 3 \times 3$ , иначе говоря, умственной операцией перехода от сложения к умножению.

Рассмотрим построение числовых рядов, отсчитываемых от горы Меру с опорой на ее величину. От Меру до континентов — семь горных цепей с семью морями между ними. Описывая мысленное движение от центра к континентам, Васубандху строит последовательность величин ширины морей как числовой ряд, где первый член равен по величине 80 тыс. (что как раз составляет высоту Меру над кругом земли), а каждый последующий вдвое меньше (АКБ III, 51 и 52). Мысленное совершение пути от центра к периферии — к внешнему океану и континентам — оказывается, таким образом, приращением (сложением) последовательных отрезков, каждый из которых составляет часть величины Меру. Отрезки этого мысленного пути и топологически, по своему положению, и арифметически, по своей величине, опираются на непосредственно им предшествующие. Это, в свою очередь, задает

некое «самодвижение» процесса приращения (прибавления) пути.

Путь представляет собой сумму членов геометрической прогрессии, но в V – VII вв. индийскими математиками еще не была формульно описана геометрическая прогрессия<sup>1</sup> (хотя последовательности удвоенных чисел и гораздо ранее использовались для мерных гирь). В силу этого суммирование такого числового ряда предстает как результат, получаемый благодаря особым образом построенному ментальному процессу. Такой числовой ряд строится шаг за шагом, и определенной позиции в ряду соответствует такое же количество ментальных операций, чтобы до нее добраться. То, что мы в настоящее время обозначаем показателем степени в формуле n-го члена геометрической прогрессии, как раз равносильно, для членов описанного ряда, этому количеству операций.

Космологическая модель, дающая зрительно-пространственную схему местопребываний живых существ, содержит в себе и возможность мысленного движения в противоположную сторону: от местопребываний людей к горе Меру. Тогда количество необходимых для достижения того или иного рубежа ментальных операций кодирует (как и для рассмотренного выше движения к дереву Джамбу), проявление адептом определенных риддхических способностей, ведь только при условии обладания таковыми живые существа, рожденные в более низких сферах, могут «оказаться во дворцах высоких сфер и видеть их обитателей» (АКБ III, 72).

Еще более отчетливо (хотя несколько иначе) использована геометрическая прогрессия в мысленном движении вверх от более низких к более высоким местопребываниям богов мира форм: «На сколько то или иное местопребывание выше, считая от поверхности Джамбудвипы, настолько же Джамбудвипа ниже его, настолько же выше его другое местопребывание. Так, например, четвертая терраса, главное местопребывание Четырех хранителей мира, выше поверхности Джамбудвипы на сорок тысяч йоджан. Сколько отсюда вниз до поверхности Джамбудвипы,

<sup>1</sup> Володарский А. И. Указ. соч. С. 107, 113.

столько же отсюда и вверх, до местопребывания богов, принадлежащих к группе Тридцати трех. И далее, сколько от него вниз до поверхности Джамбудвипы, столько же от него и вверх, до местопребывания богов класса Яма <...> Аналогичным образом рассматриваются и все остальные местопребывания» (АКБ III, 72).

Здесь же Васубандху приводит два мнения: о том, что замки в 4 раза больше, чем размеры вершины Меру, и о том, что размеры замков богов более высокой сферы вдвое превосходят замки предыдущей сферы. Эти суждения в данном фрагменте носят не альтернативный, а взаимодополнительный характер, служа ответом на вопрос, заданный сразу и о замках богов Яма (первые в ряду воздушных замков), и о ряде замков как таковых.

Обращает на себя внимание, что при рассмотрении данного числового ряда — вертикали божественных местопребываний — отсчет ведется от поверхности Джамбудвипы (иначе говоря, от уровня человеческой формы существования), а не от уровня Меру, где она соприкасается с водой. Эти два уровня тождественны, находясь в одной горизонтальной плоскости — «круг земли», но отсчет от местопребывания людей при мысленном движении вверх к местопребываниям богов подразумевает, что речь идет также и о йогическом сосредоточении.

Привлекая зрительный образ расположения богов на склонах Меру, Васубандху затем как бы строит алгоритм процесса наращивания горы Меру: от половины до полной высоты (над «кругом земли»), от полной высоты до двух высот, от двух высот до четырех и т. д. до  $2^{20}$  эталонной величины — высота пребывания последнего класса богов мира форм Акаништха, или Агхаништха («предел плотной материи»). Уже начиная с воздушного замка богов Яма, третий класс богов, божественные местопребывания опираются в зрительной схеме на мысленно продолженную гору Меру. Далее по двадцать второй класс богов высота их местопребывания определяется количеством ментальных операций внутри процесса наращивания этой мысленной опоры.

И в данном случае, как и в только что рассмотренном, Васубандху использует зрительный образ прибавления (сложения). Величина последующего члена числового ряда

Живые существа	Размеры местопребываний
Боги более высоких классов	«... в 2 раза превосходят [размеры замков предыдущей сферы]»
Боги класса Яма	«... в 4 раза больше, чем [размеры] вершины Меру»
Боги группы Тридцати трех	80 тыс. (размеры вершины Меру)
Боги группы Четырех правителей мира (собственно правители)	2 тыс.
Люди	2 тыс.
Преты	0,5 тыс.
Обитатели адов	20 тыс.

Рис. 3. Шкала местопребываний живых существ

также «опирается» на величину предыдущего. Отличие с точки зрения современной математики состоит в следующем: если алгоритм движения по горизонтали можно представить как нахождение суммы  $n$  членов геометрической прогрессии, то алгоритм движения по вертикали — это нахождение величины  $n$ -го члена прогрессии. А в алгоритме, предложенном Васубандху, отличие этих двух случаев не столь существенно, оно состоит лишь в различии использования Меру как опоры: при движении по горизонтали всякий шаг конструируемого ментального процесса — это ступень отдаления (приближения) от Меру, а при движении по вертикали всякий шаг — это ступень достраивания ее вверх. Более существенным для кодирования психотехнической процедуры оказывается сходство, состоящее в том, что та или иная числовая характеристика ряда определяется не математической формулой в один шаг, а з р и т е л ь н о и посредством многошагового процесса. В зрительно представленном алгоритме Васубандху — и по горизонтали, и по вертикали — числовой ряд важен не сам по себе, но как к о д последовательно совершающихся однотипных ментальных операций.

Две другие характеристики: размеры местопребываний и рост живых существ — также образуют числовые ряды по вертикальной шкале, от первой до пятой формы существования. У обитателей адов, претов и богов, принадлежащих различным классам, основание их местопребывания имеет форму квадрата, а континенты людей — различны по форме: Джам-

будви́па имеет форму колесницы (три из четырех сторон — по 2 тыс.), Пурвавидеха — форму полумесяца (три из четырех сторон — по 2 тыс.), Годания — форму круга (диаметр 2,5 тыс.) и Уттаракуру — форму сидения с четырьмя сторонами (каждая по 2 тыс. йоджан). Для удобства сопоставления примем в качестве базового размера для местопребываний людей 2 тыс. Тогда выстраивается следующая шкала размеров местопребываний:

По своей внутренней организации шкала как бы состоит из двух числовых рядов: 1) от местопребываний обитателей адов до вершины Меру — местопребывания богов группы Тридцати трех и 2) от богов класса Яма вверх. В первом ряду наблюдается определенная симметрия величин, расположенных по обе стороны от «круга земли»: размеры местопребывания обитателей адов в 40 раз больше, чем у претов, и тоже в 40 раз размеры местопребывания богов группы Тридцати трех превосходят размеры местопребывания четырех правителей. Второй ряд имеет форму геометрической прогрессии с множителем 2. Еще одна закономерность: при переходе в другую природную сферу (на поверхность земли, в воздушное пространство) размеры местопребываний увеличиваются в 4 раза. Это можно отметить при соотношении местопребывания претов и людей, а также — богов группы Тридцати трех и богов класса Яма. (Напомним, что и соседние части вместилища чувственного мира, располагающиеся в различных природных сферах, тоже соотносятся, как 4 : 1 — убавление при выходе из-под воды.)

Рост живых существ соотносен с местами пребывания как по горизонтальной координате (для людей), так и по вертикальной (для богов). Рост людей на континентах Джамбудвипа, Пурвавидеха, Годания и Уттаракуру соответственно, 3,5 – 4; 8; 16 и 32 локтя (АКБ III, 75, автокомментарий). Этот числовой ряд имеет опять-таки форму геометрической прогрессии с множителем 2.

Рост богов чувственного мира описан посредством арифметической прогрессии, от одной четверти до полутора кроша<sup>1</sup>. Рост богов мира форм частично также

<sup>1</sup> Один кроша — это минимальное расстояние от деревни до места лесного отшельничества (АКБ III, 87, автокомментарий). О соотношении мер длины см. примеч. 6.

описывается арифметической прогрессией — три последовательных класса первой дхьяны и первого класса второй дхьяны, от половины йоджаны до 2 йоджан; прибавляется пол-йоджаны. Рост богов, начиная с первого класса второй дхьяны, — это уже и первый член числового ряда в форме геометрической прогрессии с множителем 2, вплоть до двадцать третьего класса богов. Далее оказывается, что рост богов первого класса четвертой дхьяны рассчитывается иначе (из получаемой величины требуется вычесть три единицы:  $2^7 - 3 = 125 - 3 = 122$ ), что меняет базовый множитель в числовом ряду этой дхьяны и приводит к тому, что рост богов «Высших» (последний класс) равен заданной величине, называемой автором «Учения о мире»: 16 тыс. йоджан (АКБ III, 76 и 77 и автокомментарий) — иначе говоря, одной десятой полной величины Меру.

Полагаем, что использование числового ряда в форме геометрической прогрессии в выше указанных случаях (рост людей на различных континентах и рост богов второй – четвертой ступеней йогического сосредоточения) объясняется неодинаковыми факторами. Так, обратим внимание, что континенты во всех контекстах их упоминания перечисляются не по кругу, в порядке их следования во внешнем океане (юг — восток — север — запад, если двигаться от Джамбудвипы), а иначе, мысленно пересекая все внутренние моря и Меру (юг — восток — запад — север или же в обратном порядке). Таким образом, чтобы возникло видение всей последовательности континентов либо характеристик проживающих там людей, надо совершить мысленный переход от четвертой к пятой, более высокой, форме существования. Это требует йогического сосредоточения, что кодируется, в зрительно-пространственной схеме, геометрической прогрессией.

Иначе объясняется, что рост богов чувственного мира и первой дхьяны описывается арифметической прогрессией, а выше — геометрической. Формула арифметической прогрессии известна, и этот вид последовательности не кодирует, в отличие от геометрической прогрессии (где, по алгоритму Васубандху, посредством непрерывного сложения передается непрерывное умножение), особого ментального процесса.

Для видения характеристик богов любого уровня требуется йогическое сосредоточение, однако как раз начиная с объектов второй дхьяны у индивидов, рожденных в чувственном мире (такowymi являются адепты — люди), возникает различие в существовании зрительной способности и зрительного сознания: если орган зрения «видит объекты второй ступени йогического сосредоточения, то в этом случае сам орган и объекты относятся к этой же ступени сосредоточения, тело — к чувственному миру, а сознание — к первой ступени йогического сосредоточения. Аналогичным образом следует рассматривать и те случаи, когда орган зрения, относящийся к третьей или четвертой ступеням йогического сосредоточения, видит цвета-формы, принадлежащие к этой же или к предшествующим ступеням сосредоточения» (АКБ I, 45). Иначе говоря, мы можем путем йогического сосредоточения иметь зрительный образ, но не можем его сознать, в данном случае — не можем сознать величину роста богов, начиная со второй дхьяны, одновременно с их видением. Это как раз кодируется, в зрительно-пространственной схеме, числовым рядом в форме геометрической прогрессии (а говоря точнее — соответствующим ему ментальным процессом).

Следует отметить, однако, и общее в обоих выше названных случаях использования геометрической прогрессии (как, впрочем, и во всех уже рассмотренных прежде случаях ее использования). Так или иначе задействуется величина Меру: она неявно присутствует в числовой последовательности роста богов четвертой дхьяны (когда здесь меняется базовое число) и также неявно присутствует в мысленном движении от континента Пурвавидеха к континенту Годания, с востока на запад (оттого что пересекаются внутренние моря, величины которых производны от величины Меру).

Подведем итоги изучения числового кода зрительно-пространственной развертки космологической модели. Абсолютные и соотносительные числовые характеристики, используемые в описании модели, жестко связаны с топологией буддийского психокосма, главные моменты которой: а) наличие двух вертикальных осей — оси мироздания, она проходит через гору Меру и все местопребывания

богов, и оси, проходящей через континент Джамбудвипа и также местопребывания претов и обитателей адв; б) наличие ряда горизонтальных плоскостей, соответствующих различным частям вместилища чувственного мира, различным формам существования, и в том числе различным классам богов; наиболее важная из этих горизонтальных плоскостей — «круг земли», в центре его располагается Меру, а на периферии, за семью горами и семью морями, — четыре континента, ориентированные по сторонам света.

Числовой код содержит в себе три параметра:

- 1) абсолютные величины, описывающие характеристики местопребываний и обитателей;
- 2) числовые формулы, описывающие структуру местопребываний и статический аспект их положения в структуре мироздания;
- 3) числовые формулы, описывающие характеристики местопребываний и самих живых существ посредством мысленного передвижения в зрительно-пространственной структуре.

Почти все абсолютные величины, описывающие местопребывания, восходят к величине Меру: 80 тыс. над водой либо 160 тыс. — ее полная величина. Следует отметить, что это по-разному заложено в различных ситуациях: а) неявно — в пропорции частей чувственного мира (величины, называемые Васубандху, соотносятся снизу вверх, включая Меру, как 10 : 7 : 2 : 1); б) явно в арифметическом аспекте, но неявно в топологическом — при перечислении величины гор и морей на «круге земли», от центра к периферии (где последние оказываются горизонтальной проекцией первых, начиная от Меру); в) с явной опорой на Меру — и как на метрический эталон, и как на зримую вертикальную ось мироздания — при мысленном наращивании горы Меру вверх (в описании высоты местопребываний богов).

Сама величина Меру — 80 тыс. и 160 тыс. — имеет, безусловно, доктринальную ценность: в учении Будды провозглашены 80 тыс. «групп дхарм», изложенные им как противоядие к соответствующим 80 тыс. типов поведения (АКБ I, 26, автокомментарий). Обнаруживается, однако, что в зрительно-пространственной схеме величина Меру имеет структурную семиотическую обусловленность.



Двадцать — это число местопребываний живых существ чувственного мира, названное Васубандху; в чувственном мире располагаются четыре формы существования: таким образом, Меру «опирается», в разных смысловых аспектах, на 20 местопребываний и 4 формы существования живых существ:  $80 = 20 \times 4$ .

Наблюдение того, что в «Космологии» Васубандху величина Меру подчинена структурно-семиотической закономерности — равна учетверенному числу совокупного количества мест пребывания в чувственном мире, подтверждается сопоставлением с космологической схемой, описанной в «Палийском каноне». Так, в числе форм существования чувственного мира там указаны, кроме тех, что называет Васубандху, также асуры — небесные демоны, обитающие в пещере горы Меру; отсюда количество местопребываний должно быть (считая так, как Васубандху) 21. Высота Меру определена как 84 тыс.<sup>1</sup>, а не 80 тыс. йоджан. Таким образом получаем:  $84 = 21 \times 4$ . Что касается иной высоты Меру, то и здесь эта величина коррелирует с доктриной: «Палийский канон» содержит 84 тыс. дхармакандх (из них 82 тыс. провозглашены Буддой, а 2 тыс. — его учениками и получили его одобрение<sup>2</sup>).

В другом отношении гора Меру — это четвертый уровень, или четвертая часть, снизу вверх, вместилища чувственного мира (охватывающего 20 местопребываний), и это структурно значимое положение Меру в мироздании закодировано степенью:  $20^4 = 20 \times 20 \times 20 \times 20 = 160$  тыс. Индийские математики времени Абхидхармы были знакомы со степенями. В «Учении о мире», помимо использования степеней в неявном виде, при описании временно́го измерения модели говорится о числовом ряде в «шестьдесят позиций» — геометрической прогрессии: 1, 10, 100, 1000 и т. д. до  $10^{60}$ , «неисчислимой кальпы» — (АКБ III, 94, автокомментарий), а использование показателя степени для обозначения позиции в числовом ряду мы уже наблюдали.

<sup>1</sup> Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology / California, 1982. P. 49, 275.

<sup>2</sup> Beni Mahbab Barua. Some Aspects of Early Buddhism // The Cultural Heritage of India. Vol. I. Calcutta, 1958. P. 443.

Попытка интерпретировать числа 80, 160 тыс., связав их с семиотикой расположения горы Меру в структуре мироздания, является не альтернативной, но дополнительной к интерпретации высоты Меру посредством доктринальной обусловленности. В обоих случаях величина Меру восходит и к местопребываниям, и к обитателям чувственного мира: либо благодаря указанию общего количества характерных для чувственного мира типов поведения, либо выражая по сути то же самое (ведь мироздание есть результат совокупного действия живых существ) посредством использования мультипликативного принципа, что характерно для индийских математиков.

Таким образом, величина Меру, используемая в качестве метрического эталона в схеме мироздания, кодирует чувственный мир в целом. Здесь можно отметить еще одну специфическую черту в организации буддийской космологической модели. Она не антропоцентрична не только в топологическом аспекте (что явствует из уже отмечавшегося положения оси мироздания), но и в аспекте числовых величин: отсчет идет от эталона, кодирующего чувственный мир в целом, а не от характеристик местопребывания людей.

Пожалуй, единственная величина, содержащая в себе, предположительно, семиотическую обусловленность отсчета, исходящего от человека в мироздании, — это, как уже отмечалось, основание степени в числе, описывающем высоту Ниминдхары:  $5^4$  (Ниминдхара расположена на границе мысленного движения от четырех человеческих местопребываний к локусу-опоре богов). Тогда возникает вопрос, какова семиотическая нагруженность в данном случае показателя степени. Если принять, что, подобно Меру в описании мироздания «по вертикали», гора Ниминдхара как бы представляет сходный принцип описания «по горизонтали», то все же показатель 4 в данном случае не может играть такой же роли, как у Меру ( $20^4$  — полная величина Меру как части мира-вместилища, четвертой по счету части). Правомерно допустить, что «4» в обоих случаях имеет некоторую доктринальную нагрузку, сохраняющуюся в топологически базовом элементе при этих альтернативных способах описания мироздания.

Числовых формул, описывающих статический аспект местопребываний, не так много. Они используются главным образом для того, чтобы указать, из скольких частей, однородных либо разнородных, состоит местопребывание либо форма существования. Так, местопребывание обитателей адов описывается формулой (переданной словами):  $(1 + 7) \times 16 + 8$ ; здесь  $(1 + 7)$  — это великий ад Авичи и еще 7 великих адов, у них имеется по шестнадцать дополнительных адов ( $16 = 4 \times 4$ , то есть по четыре различного типа ада на четыре стороны света), и еще имеется восемь холодных адов. Или количество гор и морей на круге земли, соответственно:  $(1 + 7) + 1$ ;  $7 + 1$ . Также, используя прибавление, описывается вертикальная структура богов мира форм.

Следует указать и на унификацию количеств по всей структуре мироздания путем последовательного прибавления количества 4 (что обнаруживается путем сопоставления, автором не указано), снизу вверх:

4 части, составляющие в целом вместилище чувственного мира;

4 континента — местопребывания людей;

4 равноуровневых пребывания на склонах Меру богов группы Четырех хранителей;

4-угольники, многократно вписанные друг в друга на вершине Меру (от четырехугольного дворца в центре города Сударшаны до четырехугольного плато Меру, по углам которого возвышаются четыре пика, то есть шесть раз по 4) — местопребывания богов группы Тридцати трех;

4 класса богов чувственного мира, расположенные в воздушных замках;

4 ступени йогического сосредоточения, охватывающие шестнадцать (семнадцать) классов богов мира форм;

4 вида, присущие миру не-форм.

Таким образом, обнаруживается числовая формула, описывающая зрительно-пространственную схему в целом:  $4 + 4 + 4 + 4 + 6 + 4 + 4$  (точнее, последний компонент:  $4 \times 4$  — если учесть 16 классов)  $+ 4$ .

В дополнение числу 4 унифицирующую роль в структуре мироздания играет число 7. Это обнаруживается особенно отчетливо, если учесть, по какой координате, вертикальной или горизонтальной, располагаются соответствующие

уровни чувственного мира и мира форм, перечисленные выше: вертикаль — горизонталь — вертикаль — горизонталь (6 раз) — вертикаль — вертикаль (4 раза для  $16 = 4 \times 4$  классов богов чувственного мира). Итого посредством 7 раз по горизонтали и 7 раз по вертикали унифицируются четверки, описывающие части чувственного мира и местопребывания людей и богов.

Возвратимся к числовому коду, посредством которого, как уже показано, производится в самой буддийской модели метаописание ее зрительно-пространственной схемы. Его третий параметр — формулы, описывающие числовые характеристики, данные явно либо неявно, посредством такого мысленного передвижения в структуре мироздания, для которого требуется йогическое сосредоточение. Последнее передается посредством особым образом организованного процесса, когда в последовательности членов числового ряда величина следующего «опирается» (топологически и арифметически) на величину предыдущего. Для мысленного передвижения к сакральным центрам, на Джамбудвипе и на вершине Меру, используется формула сложения, дающая в итоге квадрат числа (четыре раза по четыре, три раза по три), а для движения от одной к другой форме существования по «кругу земли» и от одного к другому воздушному замку богов используется числовой ряд в форме геометрической прогрессии с множителем 2. Наконец, тем, что для описания роста богов снизу вверх до второй дхьяны используется арифметическая прогрессия, а для богов от второй дхьяны и т. д. до последнего класса, за которым наступает предел материи, — геометрическая прогрессия, передается своеобразии функционирования зрительной способности. Данное своеобразие состоит в том, что, начиная со второй ступени йогического сосредоточения, сохраняется способность видеть, не осознавая увиденное.

Сформулированные выше основные параметры числового кода раскрывают не просто отдельные структурно-семиотические закономерности, но скорее в целом логику построения зрительно-пространственной схемы буддийской космологии. Благодаря числовому коду достигается строгое соотношение в структуре мироздания характеристик местопребываний и обитателей. Это соотношение,

обстоятельно детализированное топологически (что составляет в первую очередь религиозно-мифологический аспект модели), благодаря использованию чисел, действий над числами, числовых рядов унифицируется. В силу этого зрительная схема дополняется системой ментальных процессов, необходимых для понимания того или иного фрагмента либо схемы в целом (что составляет психотехнический аспект космологической модели).

#### ЧИСЛОВОЙ КОД КАК ЭКВИВАЛЕНТ ЧЕТЫРЕХ БЛАГОРОДНЫХ ИСТИН

Охарактеризуем теперь числовой код как семиотическую систему в рамках буддийской модели мироздания, связь этой системы с доктриной. Параметры числового кода были вычленены, исходя из математических критериев, формальных относительно элементов космологической схемы. В содержательном плане следует различать: а) числа, описывающие количества элементов космологии — количество местопребываний или форм, классов живых существ и б) числовые характеристики локусов и их обитателей: расстояний по вертикали или по горизонтали, соотносительных и абсолютных, и геометрической формы. Первая группа чисел характеризует элементный состав космологической модели, а вторая — структурные черты ее зрительно-пространственного образа.

Если первая группа в той или иной степени присуща вообще космологическим моделям (строго установленное количество миров, или частей мироздания, и менее универсальная характеристика, рефлексия на количество персонажей того или иного мира), то вторая группа, насколько нам известно, в развитом виде имеется только в буддийской модели. Эта группа числовых характеристик предполагает, во-первых, наличие в культуре развитых математических представлений, по меньшей мере использование интервальной шкалы для описания объектов, а во-вторых — сознательное стремление использовать эти представления для унификации и, возможно, для модернизации более архаической модели мироздания, где топология еще не выверена числом.

Чтобы понять характер унификации, определяемый использованием в буддийской модели структурных числовых характеристик, еще раз обратимся к конкретным параметрам числового кода. Интересно, что и используемая эталонная величина — высота Меру, и геометрические прогрессии затрагивают сразу обе группы чисел, то есть и количество элементов, и линейную величину. Высота Меру, будучи линейным эталоном, в неявном виде кодирует количество местопребываний чувственного мира. Геометрические прогрессии, описывая расстояния (по горизонтали либо по вертикали) и «опираясь» при этом на линейную величину — величину предыдущего члена, в большинстве случаев кратную величине Меру, — в неявном виде кодируют также зависимость этой величины от количества элементов (число гор, морей либо число классов богов). Таким образом, эти оба параметра числового кода устанавливают взаимозависимость элементов и их структурно-пространственных связей и тем самым обеспечивают зрительно конкретную протяженность космологической схемы.

Такова же содержательная роль унификации схемы посредством числа 4: устанавливается единая протяженность схемы в целом. Наличие ключа к такому установлению должно означать, полагаем, принципиальную гомогенность буддийской модели, зрительно-пространственный образ которой нами проанализирован. Число 4 входит как структурный элемент в величину Меру — 80 тыс. ( $80 = 20 \times 4$ ) и 160 тыс. =  $20^4$  (такой показатель и у высоты Ниминдхары).

Полагаем, что «опорное» число 4, обеспечивая в различных случаях и по-разному унификацию, кодирует — в плане содержания — некое интегральное свойство, позволяющее схеме быть репрезентом буддийской модели психокосма. Число четыре означает четыре Благородные истины, и, в качестве доктринального модуля, именно это содержится и в поярусном, и в формульно-числовом описании мироздания. Космологическая модель не просто напоминает таким образом о содержании учения, наподобие как бы мнемонического приема: она представляет собой определенный модус учения, что и детерминирует конкретно-содержательные черты числового кода.

Зрительно-пространственная схема буддийского психокосма обретает завершенность при раскрытии временного аспекта: характеристик продолжительности существования живых существ и цикличности в созидании — разрушении самого мироздания. Характеристики времени не только добавляются к уже сформированной иерархической модели из различных типов живых существ (находящихся на доктринально различных ярусах мира-вместилища), но и сами образуют мыслительную канву, позволяющую однозначно представить, какова же объективная связь различных модусов цикличности в мироздании.

Попытка увязать представления о цикличности человеческой жизни с различными космическими сферами (рождение и смерть как переходы из одной сферы мироздания в другую) характерна для многих известных религий. Представление о периодичности во вселенной обычно опирается, в различных культурных традициях, на астрономические знания о периодах видимости для людей тех или иных светил и о циклах, в течение которых воспроизводится соотношение положение светил — Луны и Солнца, Солнца и Юпитера и др.

Буддийская модель мироздания использует древнеиндийские представления, во-первых, о различии био-астрономических ритмов у разных живых существ — людей и богов; во-вторых — о существовании динамики воссоздания вселенной, с циклами («юги», «кальпы»), соотносимыми с астрономическими циклами движения светил<sup>1</sup>.

Уже в доведийский период у автохтонного населения долины Инда существовало несколько вариантов лунносолнечного календаря, соотносящего такие единицы времени, обусловленные видимым положением светил, как сутки, месяц и год. Отсюда следовали числовые кон-

станты, увязывающие различные по качеству единицы времени в единую шкалу, соответственно: 12 месяцев, 360 дней, 5 лет (период, когда солнце и луна возвращаются в прежнее положение), 12 лет (согласование движения Солнца и Юпитера) и 60 лет (производное от последних двух констант). Тогда же возникла формула: «день богов» равен человеческому году, а «год богов» равен 360 человеческих лет<sup>1</sup>.

Использование качественно различных единиц времени для соотнесения жизни людей и богов обнаруживается позднее в Пуранах. В буддийском счете тех отрезков времени, которыми располагают живые существа различного типа, также присутствует био-астрономическая шкала, но она подчинена более общим смысловым контекстам — выражению различий в формах существования и, во-вторых, динамической связи, взаимообусловленности этих форм с цикличностью мироздания. Проследим, как посредством числовых характеристик длительности существования — живых существ, их мест обитания и в целом мира-вместилища — находят свое выражение три уровня учения: религиозная доктрина, дискурс и психотехника.

Своеобразие такой доктринально значимой характеристики, как продолжительность жизни у разных живых существ, состоит в том, что она не имеет прямого зрительного эквивалента. Отображение различий во времени спроецировано в модели Абхидхармы на шкалу различия в пространственных образах: «...Есть ли различие также и в продолжительности жизни (живых существ), имеющих разные размеры?» (АКБ III, 77, автокомментарий). Характеристики продолжительности жизни приводятся сразу после характеристик размеров тела живых существ. Сразу же обнаруживается взаимосвязь, сцепленность во внутренней организации шкал этих двух признаков. Так, у людей, обитающих на трех континентах (Уттарактуру — Годания — Пурравидеха) величины продолжительности жизни, как и размеров тела, образуют

<sup>1</sup> Волчок Б. Я. Традиции протоиндийского календаря и хронологии в индийской культуре // Сообщения об исследовании протоиндийских текстов. М., 1975. С. 39 – 49; Володарский А. И. Отдельные отрасли науки в древней Индии // Очерки естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 167 – 168.

<sup>1</sup> Кнорозов Ю. В. Классификация протоиндийских надписей // Сообщения об исследованиях протоиндийских текстов. С. 12 – 13.

геометрическую прогрессию с множителем 2: соответственно, 1000, 500 и 250 лет.

У богов чувственного мира единица счета времени, сутки, соответствует 50 человеческим годам (у богов группы Четырех хранителей мира), 100 годам (у богов группы Тридцати трех) и т. д., увеличиваясь на более высоком уровне вдвое. Если считать на такие сутки, продолжительность жизни у богов чувственного мира также образует ряд из удваивающихся величин (карика 80). Учитывая одновременность удвоения в «цене деления» — величине суток, измеренной в человеческих годах, и в числе отпущенных, соответственно этому астро-биоритму, лет жизни, получаем, что унифицированная шкала из величин продолжительности жизни представляет собой также геометрическую прогрессию, но с множителем 4. Напомним, что шкала, описывающая размеры тела у богов чувственного мира, имеет характер арифметической прогрессии с наращением в  $\frac{1}{4}$  кроша. Таким образом, и здесь обнаруживается — через число — своеобразная взаимосвязь шкалы из зрительно-пространственных характеристик (размеры тела) и шкалы из характеристик времени, зрительно не маркированных.

Наиболее простой характер, подобный отождествлению, имеет сцепленность двух рассматриваемых шкал признаков у богов мира форм: «...продолжительность их жизни [измеряется] кальпами, соответствующими размерам их тел <...> у кого рост столько-то йоджан, продолжительность жизни столько же кальп» (карика 80 и автокомментарий). Йоджана и кальпа — наиболее крупные единицы, используемые для описания пространственных и временных характеристик как живых существ, так и мира-вместилища. Уподобление — через тождество числовых характеристик двух шкал — этих мер, базовых для модели мироздания, указывает на уровень дискурса. Иначе говоря, представление о временном аспекте модели «опирается» на уже воссозданный в сознании адепта пространственный аспект.

Все только что рассмотренные варианты сцепления временных и пространственных характеристик — у людей на различных континентах, у богов чувственного мира и

мира форм — используют один и тот же деноминатор: число. При этом уподобление в числовой организации шкал может иметь различный характер: одинаковая формула; разные формулы, но одинаковая константа; и одинаковая формула, и одинаковые константы. Организация шкал пространственных характеристик в виде арифметической или геометрической прогрессии представляет психотехнический уровень модели, и когда с этими шкалами оказываются увязаны шкалы характеристик времени, это выражает также философско-дискурсивную проблему динамического аспекта мироздания, поскольку мироздание — результат совокупной деятельности живых существ.

Продолжительность жизни претов и нараков (обитателей адов) также представлена таким образом, что аспект времени однозначно соотнесен с пространственным аспектом. В данном случае не с размерами тела (они не указаны для этих типов живых существ), а с пространственными характеристиками их местопребываний.

Продолжительность жизни претов — 500 лет (их сутки равны месяцу у людей), и такой же линейной величиной, 500 йоджан, характеризуется дворец царя претов Ямы. Продолжительность жизни в восьми холодных адах представлена в виде геометрической прогрессии с множителем 20, и такой же линейной величиной, 20 тыс. йоджан, характеризуется расположение адов вниз от поверхности континента Джамбудвипа.

Шкала продолжительности жизни в шести великих адах представлена с двоякой опорой на шкалу продолжительности жизни богов, принадлежащих чувственному миру. Это относится, во-первых, к «цене деления»: сутки в первом из этих адов равны всей длительности жизни богов, принадлежащих к группе Четырех хранителей мира, во втором — длительности жизни богов группы Тридцати трех и т. д. Во-вторых, при счете на такие сутки шкала продолжительности жизни у нараков имеет такой же вид и, точнее, просто совпадает с соответствующей шкалой величин у богов чувственного мира. Наконец, продолжительность жизни в последних двух из восьми великих адов — «Обжигающий» и «Без избавления» — совпадает, но уже в абсолютном измерении, с временем



жизни богов из первых двух групп мира форм: половина кальпы и кальпа. Таким образом, и для обитателей восьми великих адов, благодаря уподоблению — через идентичный числовой ряд — по признаку продолжительности жизни богам из первых восьми групп, временной аспект оказывается синтезированным с пространственным.

Только одной группе живых существ, а именно людям, проживающим на континенте Джамбудвипа, присуща такая связь со временем, которая не может быть сведена к пространственным характеристикам. Специфический модус цикличности человеческих обитателей Джамбудвипы разворачивается и может быть понят только в рамках цикла обновления всего мироздания.

Цикл мироздания, или одного из тысячи миров, составляющих «малую вселенную» (вся вселенная образована синхронно существующими «тремя тысячами миров» — АКБ, 74, т. е.  $1000^3$  миров) имеет четырехтактный характер: созидание — пребывание в сотворенном состоянии — разрушение — пребывание в разрушенном состоянии. На каждый из этих тактов приходится одинаковое количество космического времени — 20 кальп («малая кальпа», или «промежуточная кальпа»), а 80 кальп составляют полный цикл — «великую кальпу».

Специфика модуса времени, присущего жителям Джамбудвипы, приходится на период пребывания мира в сотворенном состоянии. Продолжительность человеческой жизни на этом континенте претерпевает такое изменение: в течение первой кальпы — от безграничной продолжительности до десяти лет; в течение каждой из последующих восемнадцати кальп — «продолжительность жизни, последовательно возрастая, достигает восьмидесяти тысяч лет, а затем также [последовательно] уменьшаясь, вновь доходит до десяти лет» (АКБ, III, 91, автокомментарий); в течение последней, двадцатой кальпы — увеличение от десяти до восьмидесяти тысяч лет. Итак, в течение всего периода пребывания мира в сотворенном состоянии величина человеческой жизни пульсирует, образуя 18 параболических циклов и два полуцикла.

На каждый из интервалов пульсации — от безграничности жизни до 80 тыс. лет, от 80 тыс. (8 тыс.) — до 100 лет,

от 100 лет до 10 лет и на интервал, когда жизнь длится 10 лет, — приходятся те или иные доктринально значимые события. Соответственно: появление чакравартинов, правителей мира; появление будд; период пяти упадков (упадок индивидуальной жизни, упадок возраста мира, упадок чувств, упадок убеждений и упадок живых существ» — АКБ III, 94, автокомментарий); конец кальпы, состоящий в том, что люди, одержимые тогда безнравственными влечениями, крайней жадностью и ложными учениями, погибают в результате трех бедствий — истребления оружием, болезнью и голодом.

Пульсация продолжительности человеческой жизни в течение всего такта разворачивания уже созданного мира — доктринальная идея особого значения, представляющая взаимосвязь нравственно-психологического и космологического бытия в рамках одного типа живых существ, а именно людей Джамбудвипы. Уровень дискурса здесь разработан через типологию просветленных личностей и, с другой стороны, типологию упадочных факторов и состояний. Обратим внимание на числовые константы, возможно, кодирующие психотехнический уровень данного временного модуса: 80 тыс. лет — максимум продолжительности жизни; 18 — столько раз достигается этот максимум; 20 кальп — космическое время, отведенное на весь период пульсации. Числа 20 и 80 тыс. коррелируют, несомненно, с числовыми константами, презентующими чувственный мир в целом, — число мест обитания и величина горы Меру над водой. Кроме того, как уже отмечалось, 80 тыс. — это общее число дхарм, изложенных Буддой применительно к такому же числу типов поведения. Таким образом, пульсация, приводящая к многократному достижению числа 80 тыс. в рамках, символизированных числом 20, может выражать, в семиотике чисел, психокосмический смысл, направленность и пределы результативности совокупной человеческой деятельности в рамках одной великой кальпы.

Труднее поддается интерпретации константа 18. Поскольку в описании временного аспекта психокосма учтены астро-биоритмы (сутки, месяц, год), то, возможно, и это число представляет астрономическую константу, известную

в древнеиндийский период. Число 18 (18 подъемов и 18 спадов) можно соотносить с «18 мухурта» — столько единиц времени приходилось, по представлениям носителей Индской цивилизации, на светлое и темное время соответственно в летнее и зимнее солнцестояние<sup>1</sup>. Несомненно, те или иные астрономические константы, будучи включенными в абхидхармистскую психокосмическую модель, должны утратить самоценность и перейти, говоря на языке семиотики, из плана содержания в план выражения. В силу этого возникает вопрос, какому положению буддийского религиозно-философского учения, представленного в АКБ III, может соответствовать число 18, сопряженное метафорически с двумя солнцеворотами.

В «Учении о мире» о великой калпе сказано, что она составляет треть времени, необходимого для просветления, и ее сущность отождествлена с «внутренней сущностью пяти групп» (АКБ III, 93, автокомментарий и 94). Здесь имеется в виду вся совокупность причинно обусловленных дхарм: согласно абхидхармистской классификации, они составляют как раз пять принципиально различных, взаимодополняющих групп (АКБ I, 7). Двадцать малых калп, когда мир пребывает сотворенным (именно на этот отрезок времени приходятся 18 «параболических» изменений в величине продолжительности человеческой жизни), выступают как раз той частью великой калпы, в течение которой происходит возникновение, развитие всей совокупности индивидуальных дхарм и преобразование психики на пути к просветлению.

Преобразование психики, составляющее главную тенденцию этой части великой калпы, подразумевает всю многоаспектную деятельность разума по различению дхарм («Помимо различения дхарм нет [другого] радикального средства для устранения аффектов, а именно из-за аффектов живые существа странствуют в этом океане бытия» — АКБ I, 3). В свою очередь, различающая деятельность разума, согласно философско-психологической концепции АКБ, осуществляется посредством целостной со-

вокупности 18 классов элементов — шести «опор», т. е. органов чувств, шести «опирающихся», т. е. соответствующих видов сознания, и шести соответствующих видов объектов (АКБ I, 17, автокомментарий).

Приходим к заключению, что зрительный образ из 18 последовательных парабол кодирует различающую деятельность разума в течение всей этой части великой калпы. Вершина каждой из парабол достигает 80 тыс. лет (что, как выше отмечено, символизирует 80 тыс. дхарм — полноту познания), и, таким образом, инструмент познания, кодированный здесь числом 18, оказывается в зрительно-числовом соотношении с целью познания, кодированной числом 80.

Остается рассмотреть еще один модус временной цикличности мироздания, также выраженный с помощью чисел, — исчисление способов и длительности разрушения. Процесс разрушения в «Учении о мире» представлен на двух уровнях: 1) эсхатологические бедствия внутри периода пребывания мира сотворенным — в конце каждой из первых девятнадцати калп, когда продолжительность жизни людей составляет всего лишь десять лет; 2) гибель обитателей чувственного мира и полное разрушение их местопребываний — в течение первой калпы такта разрушения; и гибель (в течение, по-видимому, более длительного отрезка времени) обитателей и местопребываний первых трех ступеней йогического сосредоточения.

Разрушение первого уровня, т. е. тех, кому суждено прожить не более десяти лет, осуществляется посредством оружия — в течение 7 дней, посредством болезней — 7 месяцев и 7 дней и посредством голода — 7 лет 7 месяцев и 7 дней. Из текста неясно, происходят ли эти бедствия последовательно или, возможно, накладываются одно на другое. В исчислении длительности бедствий использованы все три основные единицы, употребляемые для исчисления продолжительности жизни людей, что создает представление о полном обесценивании человеческой жизни. Кроме того, использовано, для полновесного выражения длительности каждого из бедствий, число 7.

Отметим, что число 7 употреблено также на другом полюсе длительности человеческой жизни, когда она превышает 80 тыс. лет и в мире могут появляться чакравартины:

<sup>1</sup> Волчок Б. Я. Указ. соч. С. 18.

благодаря этому в мире «появляются также семь сокровищ: сокровище-чакра, сокровище-слон, сокровище-лошадь, сокровище-драгоценность, сокровище-жена, сокровище-казначей и сокровище-министр» (АКБ III, 96, автокомментарий). Итак, оказывается, что число 7 маркирует противоположные полюса сразу двух признаков: 1) временной период минимальной/максимальной продолжительности человеческой жизни; 2) исчисление бедствий/исчисление сокровищ, где первые обесценивают, разрушают человеческое существование, а вторые делают его полноценным и укрепляют.

Совмещение двух признаков посредством попарного совмещения их полюсов — одна из регулярных операций, совершаемых мифологическим мышлением для выражения некой проблемы. Необходимо понять, отведена ли числу 7 только роль маркирующего обрамления для выражения всей шкалы вариантов человеческого существования или же двоякое использование этого числа скрывает еще какой-то третий признак, ключевой для несформулированной проблемы.

Выше отмечалось, что число 7 играет унифицирующую роль в целостном представлении частей чувственного мира и местопребываний в нем живых существ — и по вертикали, и по горизонтали в зрительно-пространственной схеме. Уже в силу этого следует допустить, что и при описании временного аспекта бытия в чувственном мире использование числа 7 на противоположных полюсах соответствующей шкалы не случайно, должно иметь знаковую функцию. Функция символически представлять целое характерна, таким образом, для числа 7 и в пространственном, и временном аспектах. Возможность соотносить через число 7 зрительный образ чувственного мира и представления о вариативности человеческого существования составляет уже психотехнический уровень проблемы взаимосвязи, взаимобусловленности этих двух аспектов чувственного мира.

Вместе с тем сам характер использования числа 7 при описании временного модуса человеческого бытия подсказывает, что здесь имеет место не только унификация, но средствами мифологического мышления выражен еще один скрытый признак. Действительно, для космологичес-

кого отрезка времени, когда происходит рождение чакравартина, число 7 употреблено один раз и обозначает совокупность из семи объектов; для времени бедствий число 7 употреблено многократно, при этом каждый раз обозначая количество разных объектов (единиц для счета времени). В числовом коде здесь выражены два полюса признака, а именно: (единство, объединение)/(множественность, распадение). Период жизни и роль чакравартина, символизирующего единство человека и сферы бытия, противопоставлены периоду жизни, когда распадаются социальные установления и преобладает индивидуализм. Если продолжительность жизни в 80 тыс. лет соотносима с постижением 80 тыс. дхарм, то период, когда люди живут 10 лет, символизирует деградацию их способности продвигаться на пути к просветлению.

Второй уровень разрушения — это и гибель живых существ, и полное распадение мира-вместилища, вплоть до остающейся незыблемой четвертой ступени йогического сосредоточения. В изображении непосредственной причины гибели каждой из сфер мироздания, соответствующих первой, второй и третьей ступеням йогического сосредоточения, использована шкала последовательности элементов: огонь-вода-ветер. Эти три великих элемента, которые, наряду с четвертым великим элементом — землей, участвовали в созидании мира и определяли, будучи составными компонентами, единство в многообразии всех материальных объектов (АКБ I, 12, автокомментарий), теперь служат причиной разрушения мироздания. (Об элементе «земля» сказано, что он не служит причиной разрушения, так как из земли как раз созданы местопребывания.)

Каждый из трех участвующих в разрушении элементов ответствен за гибель одной из ступеней йогического сосредоточения. Интересно, что закрепление того или иного элемента-разрушителя за конкретной сферой мироздания представлено в учении как некое их средство, или «сходство несовершенств» (АКБ III, 101). Так, коренное несовершенство первой ступени состоит в том, что сознанию обитателей этой космической сферы все еще присущи такие качества, как направленность и содержательность, способные воспламенить интеллект, подобно огню.

Главное несовершенство второй ступени йогического сосредоточения — радость, способная снимать напряжение сознания, подобно воде. Несовершенство, сохраняющееся на третьей ступени, — это дыхание, а оно имеет одинаковый характер с ветром.

Уподобление шкалы «несовершенств» шкале, составленной из великих элементов, — это, несомненно, рассмотрение логики основных психокосмических типов мира форм путем расчленяющего анализа каждого из типов на психическую и космическую составляющие. Расчленяющее соположение (дискурсивный уровень) сопровождается описанием количественного аспекта процесса разрушения: семь последовательных разрушений огнем, затем одно разрушение водой; после того, как указанным образом совершены семь разрушений водой — вновь семь разрушений огнем; затем одно разрушение ветром.

Если воспринимать описание этой последовательности действия разрушающих агентов буквально, то получится, что сначала разрушится вторая ступень йогического сосредоточения, а затем первая (семь разрушений огнем следуют после всех действий элемента воды), что, однако, не соответствует требованию большей продолжительности жизни у богов более высокой ступени. По-видимому, количественное описание характеризует не последовательность гибели, а различие в интенсивности действия разных агентов, в силу чего огню удастся сжечь первую ступень за  $[7 + 7 + 7]$  раз, воде разрушить вторую ступень за 7 раз и ветру рассеять третью ступень — за 1 раз. Общая числовая формула описанного процесса разрушения имеет вид:  $[(7 + 1) \times 7 + 7] + 1 = 64$ . Суммарная формула построена таким образом, что она как бы опирается на более простую формулу —  $(7 + 1)$ ; затем промысленную семикратно, уже как бы на новом мыслительном уровне, и опять, как бы подымаясь еще на новый уровень понимания, вернувшись к изначальному виду.

Формула  $(7 + 1)$  в зрительно-пространственной схеме мироздания соответствует движению от последней из семи горных цепей, отделяющих последовательно внутренние моря от четырех континентов, внутрь к горе Меру, образующей мысленный стержень мира-вместилища. Использование этой формулы в единстве с семикратностью и троек-

ратным обращением к ней — это мыслительное соединение двух ранее использовавшихся алгоритмов: 1) пространственной схемы устойчивости мира в плоскости континентов; 2) временной схемы его разрушения (первый уровень разрушения) от бедствий трех видов, в течение трех отрезков времени, каждый из которых описан посредством числа 7. Оба эти алгоритма относятся к той части пространственного образа мироздания и к тому отрезку времени его существования, которые напрямую связаны с людьми, — их местопребываниями и кальпой их гибели. Таким образом, числовой код здесь, по-видимому, использован для того, чтобы сказать нечто о людях, способных достичь третьей ступени йогического сосредоточения. Третьей ступени сосредоточения соответствует — на психотехническом уровне, обозначенном в числовом коде, — троекратно переосмысливаемое воссоздание формулы  $(7 + 1)$ . Важность получаемого числового итога подтверждена тем, что он назван в тексте «Учения о мире» и при этом напрямую соотнесен с продолжительностью жизни богов группы Полного благоденствия (АКБ III, 102, автокомментарий) — последней, самой высокой группы третьей ступени сосредоточения: 64 калпы. Последняя карика «Учения о мире» завершается тем, что подводится баланс относительно каждого из разрушающих элементов (огонь — 56, вода — 7 и ветер — 1), и в числовом коде сумма всех разрушающих воздействий отождествлена автором с продолжительностью жизни высшего класса богов третьей ступени йогического сосредоточения.

Число 64 — это восьмикратно повторенное число 8, соответствующее в АКБ восьмеричному пути освобождения от страдания. Числовое тождество, поданное в тексте АКБ в качестве итога рассмотрения того временного модуса цикличности мироздания, который доступен только йогическому сосредоточению, скрывает, таким образом, формулу:  $64 = (7 + 1) \times (7 + 1)$ .

Полученная итоговая формула — информация, принадлежащая психотехническому уровню Учения. Она закодирована посредством операций сложения и перехода от сложения к умножению, что уже встречалось прежде, и соединяет пространственно-временную качественную определенность

буддийского мироздания, соответствующую человеческой форме существования, с возможностью освобождения от страдания. Эта возможность представлена в Учении психотехнически, через промысливание адептом разнокачественности временных модусов чувственного мира и следующих затем на пути просветления трех ступеней йогического сосредоточения.

Числовой код в зрительно-пространственной схеме мироздания служит психотехническим эквивалентом знания о Четырех благородных истинах. Опираясь на это знание, числовой код временных модусов цикличности бытия представляет психотехнический эквивалент знания о пути освобождения от страдания, доступном адепту.

#### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. *Опишите построение зрительно-пространственной схемы буддийского мироздания по вертикальной и горизонтальной координатам.*
2. *Каковы сакральные центры чувственного мира буддийского психокосма?*
3. *Назовите три основных параметра числовой кодификации буддийской схемы мироздания.*
4. *Продемонстрируйте на материале буддийской космографии функции геометрической прогрессии.*
5. *Расскажите о роли числа «четыре» в строении буддийского психокосма.*
6. *Приведите примеры связи продолжительности жизни живых существ с их пространственными характеристиками.*
7. *Какие религиозно-нравственные идеи передает пульсация продолжительности человеческой жизни?*
8. *Поясните, в каких ситуациях и для выражения каких идей использована формула  $(7+1)$ .*

#### ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

## БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРЕОДОЛЕНИИ БЕЗНАВРСТВЕННОСТИ





## БУДДИЙСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

*Определение базовых понятий. Дисциплина Пратибокши.  
Способы обретения дисциплины. Дисциплинарные статусы  
последователей буддийского учения. Отказ от дисциплины.  
Состояние «отсутствия дисциплины».  
Устранение «отсутствия дисциплины»*

Культурно-историческое своеобразие буддийской концепции человека и деятельности обусловлено доктринальным положением о необходимости устранения трех фундаментальных мотиваторов безнравственности: алчности, насилия, невежества. Именно поэтому для реконструкции буддийского учения о преодолении безнравственности неприемлем поиск концептуализации положительного нравственного стандарта. Базовые понятия, адекватно передающие концептуальное содержание темы, это самодисциплина, т. е. дисциплина как осознанное самоограничение, благие и неблагие пути деятельности, грехи, результаты действия в связи с новым рождением.

В центр буддийского учения о преодолении безнравственности помещен индивид как субъект деятельности, поэтому оно может быть адекватно проинтерпретировано как учение о структуре человеческой деятельности в аспекте ее соответствия буддийским духовным ценностям.

### ОПРЕДЕЛЕНИЕ БАЗОВЫХ ПОНЯТИЙ

*Тройственное прибежище* — доктринальная основа всех видов буддийской дисциплины.

К чему устремляется ищущий прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе?

Обращение к «*прибежищу в Будде*» — это устремленность к дхармам Архата, т. е. того, кто более не нуждается в религиозном обучении. Благодаря этим дхармам индивид становится просветленным — Буддой, обретшим всеомертвенное знание.

Данная трактовка прибежища в Будде исключает понимание этого прибежища как устремленности к телесному образу Бхагавана: тело Бхагавана как живого существа было порождено отцом и матерью, и соответственно этому являло собой ни что иное, как поток причинно-обусловленных дхарм, опосредованных аффектами. Тело Бхагавана не может служить прибежищем, таковым выступает лишь знание уничтожения страдания и сопровождающие это знание дхармы. Пять чистых групп (т. е. пять групп дхарм без притока аффектов) конституируют «*тело Дхармы*» — непрерывную последовательность чистых дхарм, составляющих конкретную индивидуальность Бхагавана как высшего типа просветленной буддийской личности.

Обретая прибежище в Будде, говорит Васубандху, индивид обретает его не в одном каком-то конкретном Будде, но во всех, ибо их Путь всегда один и тот же.

Обращение к «*прибежищу в Сангхе*» — это устремление к дхармам обучающихся и дхармам тех, кто более не нуждается в религиозном обучении (т. е. к дхармам архатов). Это дхармы, благодаря обладанию которыми восемь типов Благородных буддийских личностей и образуют Сангху как таковую. Таким образом, обращаясь к прибежищу в Сангхе, индивид взывает обрести таковое прибежище не от конкретного сообщества монахов и мирян, ибо все типы поведения, имеющие место в конкретном сообществе, нечисты.

Обращение к «*прибежищу в Дхарме*» — это устремление к Нирване, т. е. к состоянию разъединения с неблагоприятными дхармами и прекращения потока причинно-обусловленных дхарм посредством знания.

Сущность обращения к тройственному прибежищу — это словесное действие, выражающее устремленность сознания к Будде, Дхарме и Сангхе, это врата к обретению всех видов дисциплины.

Самодисциплина, или дисциплина — это деятельность, прекращающая распространение безнравственности, преоборимое препятствие безнравственному образу жизни.

Асанга, характеризуя деятельность в этом ракурсе, говорит: «Деятельность подразделяется на три вида: деятельность, определяемая дисциплиной; деятельность, определяемая отсутствием дисциплины, и деятельность, не определяемая ни тем, ни другим» (AS. C. 90).

В аспекте буддийского учения о преодолении безнравственности это означает, что деятельность, определяемая дисциплиной, разворачивается индивидом в соответствии с буддийскими нравственными нормами; определяемая отсутствием дисциплины — ее антипод, а все прочее — это деятельность, лишенная религиозно-ценностного вектора.

#### ДИСЦИПЛИНА ПРАТИМОКШИ

Пратимокша есть добродетель, праведный образ жизни и соответствующая деятельность, а также самоконтроль.

*Добродетель есть Пратимокша*, ибо источник добродетели — принятие обета воздержания от безнравственных действий. Этимология слова śīla — «прохлада», «свежесть». Согласно Вибхаше, добродетель — это спокойный сон с приятными сновидениями, свойственный праведнику; это непрерывная практика благих дхарм; это и йогическое сосредоточение; метафорически — и украшение, и лестница, ведущая вверх, и мостки, стоя на которых, благородные смывают с себя грязь.

Приведем стихотворную строку: «Следовать добродетели есть благо, ибо она не сжигает тело». (В этой связи вспоминается русская идиома «прожигать жизнь», «прожигатель жизни», характеризующая виды саморазрушительного поведения.)

*Праведный образ жизни есть Пратимокша*, «ибо он прославлен мудрыми», т. е. был свойствен всем без исключения буддийским учителям и наставникам.

*Пратимокша — это деятельность*, поскольку собственная природа Пратимокши выражается через последовательность действий.

*Пратимокша есть самоконтроль*, ибо он есть процесс обуздания ума, тела и речи.

Исходные действия, соответствующие первичному акту принятия дисциплинарных обетов Пратимокши, одновременно образуют и корневой путь деятельности. Эти исходные действия в первый момент есть Пратимокша как таковая. Во второй и последующий моменты действия существует уже собственно дисциплина и «последующий» путь деятельности. Иначе говоря, акту принятия Пратимокши соответствует реструктуризация индивидуального потока дхарм, и в дальнейшие моменты времени актуализируется и обладание дхармами дисциплины.

Пратимокша — это дисциплина, обретаемая в чувственном мире по отношению к группам причинно-обусловленных дхарм, источникам сознания и классам элементов. Когда индивид получает посвящение в соответствующий дисциплинарный статус, он начинает постоянно практиковать самоконтроль в соответствии с принятыми обетами.

Практика дисциплины Пратимокши по отношению ко всем неблагим действиям означает, во-первых, по отношению к основополагающим («корневым») действиям, во-вторых, к подготовительным и, в-третьих, к завершающим. Эта последовательность может быть разъяснена следующим образом: практика дисциплины, например, по соблюдению отказа от убийства живых существ предполагает последовательный отказ от подготовки убийства, совершения самой процедуры убийства, включая завершающий момент лишения жизни. Практика дисциплины Пратимокши как бы «связывает» возможность осуществления этих трех стадий греховного действия, блокирует их.

Практика дисциплины Пратимокши должна иметь место по отношению и к миру живых существ, и к неодушевленному миру. Так, Яшомитра в качестве примера безнравственных действий обоих родов приводит убийство и соращение женщин в присутствии монаха (грех по отношению к одушевленным существам) и рубку деревьев или их ветвей, а также принятие золота в присутствии монаха (грех по отношению к сфере неодушевленного).

Дисциплина Пратимокши принимается применительно к грехам по природе, к группам дхарм, источникам сознания и классам элементов — таков объем ее действия, причем речь только о дхармах, существующих в настоящий момент, но не прошлых и не будущих (поскольку прошлые и будущие дхармы не выступают в качестве опоры деятельности живого существа).

Распространяется ли дисциплина на все живые существа?

Монашеский дисциплинарный статус предполагает соблюдение предписаний Пратимокши относительно всех живых существ и применительно ко всем путям деятельности. Иные дисциплинарные статусы сопряжены с отказом от трех дурных телесных действий и одного вербального (лжи). Фактор, или аспект, дисциплины — это воздержание от неблагих путей деятельности.

Причины, т. е. основания обретения дисциплины, порождают ее либо все совокупно (имеются в виду причины как корни благого), либо дисциплина обретается благодаря одной причине — состоянию сознания, различающемуся по степени интенсивности.

В связи с этим можно выявить четыре типа индивидуальностей:

- 1) тип индивида, укорененный в дисциплине и практикующий дисциплину относительно всех живых существ, но не благодаря всем аспектам Пратимокши и не вследствие всех причин. К данному типу принадлежат те, кто обрел дисциплинарные статусы упасаки, шикшаманы или шраманеры благодаря слабому, среднему или сильному состоянию сознания;
- 2) тип индивида, практикующий дисциплину относительно всех живых существ и благодаря всем факторам, или аспектам, Пратимокши, но не в результате совокупного действия всех причин. К данному типу принадлежат те, кто обрел статус бхикшу вследствие слабого, среднего или сильного состояния сознания;
- 3) тип индивида, практикующий дисциплину относительно всех живых существ и благодаря всем аспектам Пратимокши как результат действия всех причин. Сюда причисляются те, кто обрел дисциплину вслед-

ствие одного из трех (различаемых по интенсивности) состояний сознания;

- 4) тип индивида, практикующий дисциплину по отношению ко всем живым существам благодаря действию всех причин, но не в связи со всеми аспектами Пратимокши. Это упасаки, обретшие дисциплину вследствие слабого состояния сознания, шикшаманы, обретшие дисциплину вследствие среднего состояния сознания, и шраманеры — вследствие сильного состояния сознания.

Дисциплина Пратимокши может быть обретена только при условии благой ментальной предрасположенности ко всем живым существам. Если бы это было иначе, то означало бы несвободу адепта от греховных склонностей. Именно поэтому не выявлен тип индивида, который бы не практиковал дисциплину относительно всех живых существ.

*Обретение дисциплины Пратимокши* — это и принятие пяти ограничений, которые еще не есть сама дисциплина, а только подступы к ней, практика достойного поведения:

- 1) ограничение по отношению к живым существам, т. е. воздержание от греха применительно к некоему конкретному живому существу;
- 2) ограничение относительно аспектов дисциплины: например, обещание воздерживаться от определенного безнравственного действия;
- 3) ограничение относительно места, т. е. воздержание от безнравственных действий в конкретном месте;
- 4) ограничение относительно времени: воздержание от совершения греха хотя бы на какое-то время (например, в течение месяца);
- 5) ограничение относительно обстоятельств: например, воздержание от отнятия чужой жизни во всех случаях, кроме войны.

Пять ограничений представляют собой пробный самоконтроль, ибо собственно обеты дисциплины Пратимокши не имеют ограничений.

Абхидхармистов интересовала проблема обоснования практики дисциплины по отношению к «тем, кто не способен совершать грех», т. е. богам. Подход вайбхашиков, как

это видно из автокомментария Васубандху, базировался на анализе круговорота рождений: в одном рождении — человеком — сила дисциплины будет проявляться в меньшей степени, нежели в следующем — божественном, ибо боги по определению свободны от греха убийства, не получается ли в этом случае, что и принятие дисциплины, и отказ от нее могут осуществляться без каких-либо дополнительных причин?

Саутрантики придерживались иного взгляда: вследствие глубоко укорененного намерения не причинять вреда жизни всех без исключения живых существ практикуется тот же обет и по отношению к богам.

Разъясним, каким существам, населяющим буддийский психокосм, свойственна дисциплина и у каких она отсутствует.

Отсутствие дисциплины — это деятельность, которая свойственна только людям, но не всем из них. Так, в отсутствии дисциплины не могут быть укоренены импотенты, евнухи, диполые и жители Северного Куру.

*Дисциплина Пратимокши присуща людям* (с учетом исключения вышеперечисленных их категорий) *и богам*, т. е. двум благоприятным формам рождения. Что касается исключенных категорий, кроме жителей Северного Куру, то Асанга толкует проблему несколько мягче: живые существа, относящиеся к исключенным категориям, могут практиковать дисциплину Пратимокши в ограниченном объеме — им закрыт лишь доступ в монашескую сангху. Васубандху и его комментатор Яшомитра придерживаются ригористической позиции: людям, принадлежащим к исключенным категориям, невозможно сделаться даже мирянами, ибо Бхагаван дал критерий — «мужчина с нормальной потенцией», кроме того, ущербным категориям людей не свойственна углубленная рефлексия по поводу аффектов и способов их устранения, они одержимы аффектами, свойственными и мужчинам, и женщинам, не обладают истинной скромностью и благопристойностью. В дополнение к этому указывается на такое их свойство, как отсутствие устойчивой установки сознания, т. е. лабильность, не позволяющую мотивации укорениться ни в дисциплине, ни в ее отсутствии.

Жители Северного Куру не имеют склонностей ни к йогическому сосредоточению, ни к греховным действиям, у них нет и принятия религиозных обетов, поэтому и применительно к ним нельзя говорить ни о дисциплине Пратимокши, ни о ее отсутствии.

Дурные формы рождения — обитатели ада, преты (голодные духи) и животные — не обладают ни истинной скромностью, ни благопристойностью, поэтому этим формам существования также не свойственны ни дисциплина, ни ее отсутствие.

Дисциплина людей делится на три вида — это все дисциплинарные статусы Пратимокши, дисциплина дхьяны и чистая дисциплина.

Дисциплина богов чувственного мира и мира форм — это дисциплина дхьяны, поскольку жизнь в этих сферах не требует по определению дисциплины Пратимокши.

Дисциплина чистая, т. е. без притока аффектов, — это дисциплина тех, кто рожден в чувственном мире, мире форм (исключая промежуточную дхьяну и тех, кто пребывает в бессознательном сосредоточении) и богов мира не-форм.

Последняя категория причисляется к обладающим чистой дисциплиной условно, поскольку эта сфера населена нематериальными существами, а само определение дисциплины связано с материей.

#### СПОСОБЫ ОБРЕТЕНИЯ ДИСЦИПЛИНЫ

*Кто и каким образом принимает различные виды дисциплины? Как уже говорилось выше, восемь классов буддийских адептов причастны соответствующим видам Пратимокши (бхикшу, бхикшуни и др.). Все они пребывают в дисциплине Пратимокши благодаря добровольно возложенным на самих себя обетам.*

Те, кто стоит вне буддийского Учения, т. е. «внешние», не-буддисты, могут обладать добродетелями, но никогда не обладают дисциплиной Пратимокши, ибо она обусловлена вербальным действием принятия буддийских обетов.

Добродетель «внешних», не-буддистов, по своей ценностной аксиоматике обусловлена идеей вечного атмана даже в том случае, если речь идет о полном освобождении, т. е. о брахманистской мокше. А это, в свою очередь, означает, что природа этой добродетели коренится в ложных взглядах, и нельзя уже говорить об абсолютном освобождении от греха.

Дисциплина Пратимокши обретается следующим образом: «благодаря сообщению о ней другим или от других». Дисциплинарные статусы бхикшу, бхикшуни и того, кто проходит религиозное обучение, принимаются только в процессе соответствующего «коммуникативно-информирующего» взаимообщения с сангхой (монашеской общиной). В остальные дисциплинарные статусы возможно вхождение в соответствии с индивидуальным религиозным общением: лицо, в результате индивидуальной проповеди желающее принять, например, обеты буддиста-мирнина, может осуществить это и помимо общения с монашеским сообществом — только с санкции и в присутствии миссионера-проповедника.

Иными словами, здесь речь идет о принятии дисциплины Пратимокши в аспекте посвящения. В комментаторской (устной и письменной) традиции говорится о десяти видах посвящения:

- 1) самопосвящение (имеет место только у будд и пратьекабудд);
- 2) посвящение как результат закономерного вступления на Путь (вхождение в состояние абсолютной решимости обрести нирвану);
- 3) посвящение вследствие возглашения: «Приди, о бхикшу»;
- 4) посвящение как результат принятия Бхагавана в качестве учителя;
- 5) посвящение как результат диалога (получение адекватного ответа на мировоззренческий вопрос религиозного содержания);
- 6) посвящение как результат принятия основных правил поведения (для монахинь);
- 7) посвящение через посланца-посредника, обращающегося к Бхагавану от лица, взыскующего получить таковое;

- 8) посвящение, получаемое от знатока Винаи в присутствии еще четырех монахов (этот вид посвящения характерен для пограничных областей);
- 9) посвящение, получаемое от знатока Винаи в присутствии еще девяти монахов (для центральных областей);
- 10) посвящение посредством троекратного возглашения формулы: «Прибегаю к защите» (этот вид посвящения мог быть получен сразу несколькими взыскующими, т. е. это коллективное посвящение).

Данные десять видов посвящений выделены на основании прецедентов, зафиксированных в традиции и вошедших в каноническую историю распространения буддийского Учения во времена Бхагавана.

Не всякая дисциплина Пратимокши принимается один раз и на всю жизнь. На какое время она может быть принята?

Первые семь дисциплинарных статусов (от монаха/монахини и до мирянина/мирянки) принимаются на всю жизнь. (Как мы помним, утрата более высокого дисциплинарного статуса не означает автоматическое лишение более низкого статуса.)

Дисциплина поста принимается только на одни сутки. Такие крайние пункты временной шкалы, как «вся жизнь» и «одни сутки», говорит Васубандху, объясняются тем, что оба они выступают предельными ограничителями времени (kālaparyanta), а все прочее — результат арифметических операций: половина лунного месяца — это лишь последовательность сложения суток.

Принятие очистительного поста только на одни сутки — это установление, восходящее к духовному авторитету Бхагавана. Вайбхашики опираются на данное установление и не склонны обсуждать возможность принятия дисциплины очистительного поста более, чем на одни сутки.

#### ДИСЦИПЛИНАРНЫЕ СТАТУСЫ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ

Соответственно закрепленным религией полным наименованиям носителей дисциплины Пратимокши она подразделяется на восемь видов: 1) дисциплина монахов (бхикшу), 2) дисциплина монахинь (бхикшуни), 3) дисциплина



«претендующих на статус монахини» (шикшамана), 4) дисциплина послушников (шраманера), 5) дисциплина послушниц (шраманерика), 6) дисциплина мирян (упасака), 7) дисциплина мирянок (упасика), 8) дисциплина соблюдающих очистительный пост (упаваса).

Однако поскольку внутренняя сущность четырех видов дисциплины для женщин тождественна трем видам дисциплины для мужчин, следует полагать, что восемь видов дисциплины могут быть сведены, как говорит Васубандху, к четырем:

Дисциплина бхикшу и бхикшуни

Дисциплина шраманера, шраманерика и шикшамана

Дисциплина Пратимокши

Дисциплина упасака и упасика

Дисциплина упаваса

Отметим, что статус *шикшамана* (та, что претендует стать монахиней) фиксирует различие в последовательности обретения монашеского статуса женщинами и мужчинами. Женская природа осмыслялась в буддийской традиции как более подверженная аффектам, нежели мужская. Соответственно этой точке зрения, женщина-послушница не могла сразу перейти на статус монахини; если она успешно исполняла предписания для шраманерика, то ей следовало перейти к практике шикшамана и следовать ей в течение двух лет, только по истечении этого срока женщина получала доступ к полному курсу дисциплины, т. е. к монашеству. Хотя дисциплина монаха по своей внутренней сущности вполне тождественна дисциплине монахини, в аспекте конкретных правил поведения имеются количественные различия: для монаха — 250 правил, для монахини — 500. Традиция возводит установление статуса шикшамана ко временам Будды.

Охарактеризуем *мирские, послушнические и монашеские статусы*. Они различаются между собой не только количеством обетов. Каждый из этих видов дисциплинарных статусов предполагает воздержание от возможностей проявления «тщеславного опьянения и лени». Суть здесь состоит в том, что *обеты мирянина противостоят одной категории безнравственных мотивов поведения,*

*обеты послушника — другой, обеты монаха — третьей.* Таким образом, различию дисциплинарных статусов соответствует различие обетов воздержания, сужающих возможности проявления неблагой мотивации. Так, мирянин (упасака) соблюдает пять обетов, а послушник — пятнадцать, поскольку практикует и пять дисциплинарных предписаний мирянина, и десять, которые соответствуют дисциплине шраманеры. Монах же подчиняет свою деятельность пяти требованиям дисциплины упасака, десяти требованиям дисциплины шраманеры и двумстам пятидесяти монашеским предписаниям.

Требования этих трех статусов не противостоят друг другу, а сосуществуют между собой, поэтому тот, кто по каким-либо причинам отказывается от статуса монаха, не перестает быть мирянином и шраманерой.

Каким образом индивид обретает дисциплинарные статусы?

*Статус мирянина предполагает обетное воздержание от пяти действий, или дхарм, которые должны быть отвергнуты. Это убийство (отнятие чужой жизни), воровство (присвоение того, что не было дано), прелюбодеяние, ложь, употребление субстанций, вызывающих опьянение.*

Практика этих пяти воздержаний и есть укрепление в дисциплине упасака.

Почему дисциплинарный статус мирянина предполагает отказ от прелюбодеяния, а в более высоких статусах требуется соблюдение заповеди целомудрия?

Прелюбодеяние — половое прегрешение, это понятие охватывает не только соращение чужих женщин, но и различные способы невагинальных половых актов — крайне порицаемо, поскольку оно связано с развращением чужих жен и неизменно приводит к дурным формам рождения. Несоблюдение воздержания от половой жизни не имеет таких последствий.

Домохозяин-мирянин легко может воздержаться от прелюбодеяния, но целомудрие — слишком высокое требование для него. Благородные обретают дисциплину воздержания от сексуальных прегрешений, и эта дисциплина возобновится в будущих рождениях, но данный фактор не означает освобождения от нецеломудрия. В случае

женитьбы буддиста-мирянина не нарушается дисциплинарный обет, т. к. предписание отказа от прелюбодеяния не означает обета целомудрия. Отказ от прелюбодеяния не есть клятва верности жене (как некоему индивиду), это — сознательное отвержение полового общения с теми женщинами, связь с которыми возбраняется (сношения с чужими женами, инцест, соращение), отказ от невагинальных сексуальных актов, именуемых «непутевые», т. е. совершаемые необычным способом.

Почему обет мирянина относительно отказа от лжи не включает также и отвержение злословия и т. п.?

Ложь так же, как и прелюбодеяние, относится к крайне порицаемым действиям. Кроме того, при нарушении других заповедей всегда приходится прибегать ко лжи; она неизбежно сопровождает всю палитру безнравственных поступков, и, прибегнув раз ко лжи, индивид все более укореняется в ней. Именно исходя из этого и установлено правило: тот, кто нарушил заповедь, должен добровольно в этом сознаться.

Следующий вопрос касается запрета на употребление опьяняющих субстанций.

Отказ от греха небрежения содержится в запрете на употребление опьяняющих субстанций, поскольку пребывание в состоянии опьянения исключает в принципе соблюдение дисциплины Пратимокши.

Опьяняющие напитки как объекты не обладают свойством быть грехом по природе — их можно употреблять и как лекарство, и в количествах, не вызывающих помрачение разума и забвение обязанностей, т. е. опьянения в собственном смысле. Грех злостного опьянения совершается лишь под воздействием аффектов, как полагали вайбхашики. Их точка зрения на употребление горячительных напитков такова: сознание загрязнено аффектами, когда индивид продолжает жить, зная, что перебрал допустимую меру, а если он эту меру соблюдает, то сознание не загрязняется аффектами.

Позиции вайбхашиков в этом вопросе противостоят воззрения знатоков Винаи, приводимые Васубандху. Винаисты утверждают, что употребление горячительных напитков — это грех по природе, а не грех небрежения,

даже в случае болезни к ним нельзя прибегать как к лекарству.

Абхидхармисты более снисходительны, нежели знатоки Винаи: вайбхашики полагают, что для больных в особых случаях допустимо даже то, что заслуживает порицания, сам запрет на употребление горячительных напитков обусловлен прежде всего тем, что бывает трудно установить меру, чтобы не войти в состояние алкогольного отравления. Употребление опьяняющих субстанций опасно именно тем, что разрушает память и ведет к совершению греха небрежения.

Категория опьяняющих субстанций не ограничивается алкоголесодержащими напитками — сурой (продукт, получаемый при брожении риса) и майреей (результат брожения нескольких компонентов, включая сахарный тростник). Сюда же относятся и наркотики разной силы действия — плоды арекового дерева, бетель, гашиш.

Возникает вопрос: если все миряне укоренены в соответствующей дисциплине Пратимокши, то почему Бхагаван упоминал о четырех типах мирян — «соблюдающих одну заповедь», «соблюдающих две заповеди», «соблюдающих много заповедей» и «соблюдающих полностью все заповеди»? Данная проблема вызывала споры относительно обоснования этой типологии мирян. Позиция кашмирских вайбхашиков в этих дискуссиях такова: все миряне укоренены в соответствующей дисциплине Пратимокши, но слабость, умеренность или сила в соблюдении заповедей зависят от состояния манаса (разума), определяющего принятие дисциплины. Но стать мирянином помимо принятия убежища невозможно.

Статус проходящего испытательный срок, или пребывающего в состоянии очищения — это статус «предпослушника», т. е. того, кто готовится к послушанию.

Предписания ему включают восемь требований. Это, во-первых, воздержание от таких пяти деяний, как отнятие чужой жизни, воровство, нецеломудрие, ложь, опьянение. Во-вторых, это воздержание от действий, связанных с употреблением благовоний, цветочных гирлянд и умащений. Данный вид воздержания представляет собой шестое требование данного статуса. Седьмое требование —

это воздержание от конкретных видов увеселительной деятельности, а именно от танцев, пения и музицирования. И наконец, восьмое — отказ от гедонистической лени и расхлябанности, выражающихся в стремлении почивать на высоких и широких постелях и принимать пищу в неустановленное время, как только возникнет к тому малейшее побуждение.

*Статус шраманеры* предполагает, кроме этих восьми требований, отказаться еще от двух видов деятельности — от получения в дар серебра и от золота.

Монашество — это обет полного воздержания от всех видов телесной и вербальной деятельности, которые неприемлемы с позиций Дхармы, выражением этого обета служат двести пятьдесят предписаний.

*Что касается очистительного поста, то эта практика реализуется прежде всего мирскими последователями буддизма.* Применительно к монашеству очистительный пост связан со специальными днями упошадха, когда все проживающие в монастыре соблюдали полный курс предписаний Пратимокши. Процедура очистительного поста обязательно включала один день полного голодания. Очистительный пост соблюдался также и монахами, временно проживающими в данном монастыре, т. е. прибывшими из других общин.

Пост следует принимать «рано утром», поскольку он есть дисциплина суточная. Если же пост был принят днем раньше, то увеличение продолжительности поста сопряжено с еще утренним словесным ритуалом его возобновления, но только в пределах восьми суток. Дисциплина поста предполагает голодание, поэтому при желании увеличивать число постных дней можно по завершении каждых суток поста, а потом опять принять пост на сутки.

*Пост не может быть принят без санкции другого лица, т. е. по собственному только волеизъявлению, таково предписание Винаи.*

Принятие дисциплины очистительного поста осуществляется в определенной смиренной ритуальной позе (сидя на корточках или стоя на коленях, руки должны быть сложены как бы для приветствия или их положение должно

соответствовать мудре «голубь»). Отсутствие смиренной позы не порождает дисциплины поста.

Акт принятия поста осмыслялся в буддийской традиции как принятие духовного дара (санкции на пост). В качестве благого донатора (наставника в дисциплине) могли выступать носители семи дисциплинарных статусов (от монаха/монахини и до мирянина/мирянки включительно), т. е. только те, кто сам принял дисциплину Пратимокши на всю жизнь. Принимающий санкцию на пост не имел права разговаривать с санкционирующим принятие этого вида дисциплины лицом ни во время получения, ни в течение всего поста, это соответствовало правилам, регламентирующим духовную вертикаль адепт-наставник. Дисциплина очистительного поста не могла исполняться частично, адепт обязан был следовать всем ее предписаниям.

В момент принятия поста и во время его исполнения следовало снять с себя все украшения, которые надеваются в торжественных, нерядовых ситуациях, ибо такие украшения поддерживают тщеславие. Обычные украшения атрибутивного характера, т. е. соответствующие будничной традиции оформления внешности, можно было не снимать.

*Пост длится, начиная с предрассветных сумерек («окончание ночи») и до восхода солнца следующего дня.* По-видимому, суточному воздержанию от приема пищи, сопровождавшему очистительный пост, придавалось особое значение: если голодание длится только в течение ночи, предшествующей посту, и дня (т. е. до захода солнца), то в этом случае говорить о соблюдении поста неуместно («так и мясник или соблазнитель чужих жен, соблюдая пост в течение ночи и дня, могли бы обрести соответствующий плод»).

Соблюдение дисциплины поста — это и уподобление архатам — «приближение» к их образу жизни, и «приближение» к дисциплине Пратимокши, принимаемой на всю жизнь.

С какой целью принимаются все восемь компонентов очистительного поста?

Четыре первых составляющих — это отказ от убийства, воровства, прелюбодеяния и лжи, благодаря чему

прекращается совершение того, что по своей природе есть грех. Это четыре фактора добродетели как заслона безнравственности.

Пятая составляющая — внимание/бдительность — выражается в отказе от употребления опьяняющих субстанций. Это фактор трезвости (напомним, что семантика русского глагола «трезвиться» содержит прежде всего идею способности к самонаблюдению, отчетливого видения своих поступков и возможность корректировать мотивы и соответствующие им действия). Даже тот, кто принял обет нравственности, опьянившись, может впасть в расслабленность и пренебрежение обязанностями.

Шестая, седьмая и восьмая составляющие — это факторы аскетизма: отказ от почивания на высоких и широких постелях, отказ от употребления благовоний, умаченный и т. п., отказ от увеселительных видов деятельности и приема пищи в неуточное время (т. е. голодание). Аскетизм — это отказ от чувственных провокантов.

Если факторы трезвости и аскетизма не принимаются, то возможна утрата памятования о том, что должно делать, и актуализация тщеславия, ведущего к безнравственным действиям.

Отказываясь от пищи всякий раз, как только захочется есть, соблюдающий дисциплину поста возвращает памятование о полученном даре (санкции на пост), и у него возникает «пренебрежение к еде», т. е. он отстраняется от влечения испытывать вкусовые ощущения. Это первое приближение к отказу от влечения к чувственным объектам.

Для кого существует дисциплина поста?

Напомним, что дисциплину очистительного поста обычно соблюдают миряне. Но обладание этой дисциплиной возможно и для индивида, еще не обретшего данный статус. Это, однако, возможно лишь в том случае, если пост завершается посвящением — принятием убежища от страдания в Будде, Дхарме и Сангхе (Учитель, Учение, Община). Без этого неперемного условия не возникает надлежащее знание — относительно наставника, санкционировавшего пост, относительно индивида, получившего эту санкцию, относительно условий самого поста.

Итак, согласно каноническому установлению, *принятие и соблюдение поста тем лицом, которое не обладает ни одним из семи дисциплинарных статусов (от монаха/монахини и до мирянина/мирянки включительно) должно завершиться актом принятия прибежища*. Есть ли этот акт одновременно и возложение на себя обетов буддийской мирской жизни?

Да, говорят вайбхашики, поскольку свойство принадлежности к сообществу мирян, обретаемое посредством акта принятия прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе, тождественно обретению дисциплины мирянина.

#### ОТКАЗ ОТ ДИСЦИПЛИНЫ

*Каким образом происходит отказ от дисциплины Пратимокши?* Если речь не идет о совершении грехов, влекущих за собой изгнание из сангхи, то отказ от дисциплины может быть результатом сложения с себя обетов, соответствующих семи дисциплинарным статусам (от монаха/монахини до мирянина/мирянки включительно), смерти, проявления признаков двуполости, отсечения корней благого, а в случае дисциплины очистительного поста — с окончанием ночи, т. е. по завершении срока поста, ибо этот срок длится сутки и истекает на рассвете следующего дня.

Причины отказа от семи дисциплинарных статусов Пратимокши:

- 1) преднамеренное сложение с себя обетов, т. е. совершение проявленного акта, прямо противоположного дисциплине и несовместимого с ее соблюдением; этот акт может быть осуществлен только в присутствии авторитетного в сфере Винаи члена сангхи, т. е. действие, выводящее из определенного дисциплинарного статуса, должно происходить в соответствии с определенным правилом, а не произвольно. Напомним, что утрата статуса монаха отнюдь не означала утрату и прочих более низких статусов, поэтому сложение с себя обетов предполагало выяснение того, в каком качестве далее будет существовать индивид — останется ли он

- послушником или предпочтет сделаться мирянином, а, может быть, и вовсе решит покинуть сангху;
- 2) смерть как прекращение индивидуального потока психо-соматических элементов, поскольку это сопряжено с разрушением организма — опоры действий в соответствии с дисциплиной Пратимокши;
  - 3) возникновение двуполости, поскольку гормональная (как бы мы теперь сказали) деградация организма ведет к утрате осознания самотождественности — индивид теряет ориентацию относительно своего дисциплинарного статуса и уже не ведает, соблюдать ли ему предписания монаха или монахини, мирянина или мирянки и т. п.
  - 4) отсечение благих корней, поскольку корни благого (неалчность, или отсутствие страстного влечения; не-вражда; не-тупость, или отсутствие аффективного упорства в заблуждениях) — основа дисциплины Пратимокши. Любая из этих четырех причин может прервать и дисциплину очистительного поста, но вне действия этих причин она прекращается по истечении его суточного срока, и для дальнейшего продолжения поста следует получить новую соответствующую санкцию.

Проанализируем в этой связи существующие точки зрения относительно иных, нежели названные выше, причин утраты дисциплины Пратимокши.

Так, согласно позиции одних учителей (в частности, и саутрантиков), дисциплина неизменно утрачивается у монахов и послушников, совершивших одно из четырех тяжелых прегрешений, влекущих за собой немедленное изгнание из монашеской сангхи. Этот список включал половое невоздержание, совершение значимой кражи, убийство человека, ложь относительно сверхчеловеческих свойств своей персоны (например, ложное объявление себя ясновидящим, экстрасенсом). Р. Санкритьяяна дает дополнительное разъяснение на этот счет, приводя еще восемь нарушений правил Пратимокши, влекущих отлучение от сангхи именно монахинь: четыре из них совпадают с прегрешениями монахов, а другие четыре касаются только женского дисциплинарного статуса: касание мужских гениталий; сокрытие (т. е. ложь) тяжелых

нарушений предписаний для бхикшуни; следование наставлениям того монаха, который отвергнут общим собранием сангхи; касание тела или одежды мужчины с эротическими целями.

Другие учителя полагали, что утрата дисциплины Пратимокши обусловлена исчезновением Истинного Учения, поскольку именно в этом причина размывания нравственных норм, грани между добром и злом, исчезновения праведного образа действий.

Позиция кашмирских вайбхашиков в этом вопросе иная: причина совершения нетяжелых по своим последствиям безнравственных действий членом сангхи состоит в том, что у виновного в таком прегрешении есть и добродетель, и безнравственность (как у иных одновременно имеются и долги, и богатство). Подобно тому, как состоятельный господин, расплатившись с долгами, не теряет своего богатства, так и тот член монашеской общины, кто добровольно сообщил о своем прегрешении и покаялся в нем, остается добродетельным, а не полностью безнравственным, утратившим дисциплину Пратимокши. Иными словами, совершая частичное прегрешение, индивид не утрачивает дисциплину как целое.

По данному поводу между вайбхашиками и саутрантиками возникает спор. Саутрантики полагают, что монах, прошедший посвящение согласно принятой процедуре, утрачивает свой дисциплинарный статус, совершая основные прегрешения; в этом вопросе они ссылаются на доктринальный авторитет. Совершение «основного греха» т. е. действия, влекущего немедленное изгнание из сангхи, одновременно есть и ни что иное, как нарушение всех норм монашеского статуса, ибо это — крайняя степень непристойности, отсекающая корни благого. Опираясь на слова Бхагавана, саутрантики утверждают, что с подобными грешниками непозволительно ни есть вместе, ни пребывать на одной монастырской территории. За такими нечестивцами саутрантики не признавали никаких качеств, приписанных монаху.

Вайбхашики же исходили из того, что свойство быть монахом не утрачивается в результате *paṇāya*, поскольку в числе четырех типов *шраманов* (странствующих монахов)

Бхагаван называет и тех, кто, совершая прегрешения, оскверняет Путь (букв. «осквернитель Пути»). Первые три типа — это «победители Пути» (как разъясняет Яшомитра, это — шраваки, т. е. слушающие Учение и обучающиеся дхарме), это «наставники Пути», т. е. Будды; это «живущие согласно Пути» — добродетельные монахи. Если не считать осквернителей Пути монахами, то на каком основании следовало бы требовать от них покаяния, как то предписано монашеским уставом?

Саутрантики отвечают на это: тот, кто согрешил вследствие особых свойств своей индивидуальности (например, нарушил целомудрие, невольно попустительствуя своему сильному сексуальному темпераменту), но отнюдь не имеет намерения злостно скрывать это (осознает, что совершил тяжелый проступок, и объявляет об этом собранию сангхи), не подлежит изгнанию из монашеской общины. По решению сангхи на такого индивида может быть наложена соответствующая дисциплинарная санкция.

Дискуссия заканчивается признанием того факта, что нечестивцы не способны к самоконтролю, поскольку поток сознания при совершении грехов, ведущих к изгнанию из сангхи, полностью дезорганизуется под воздействием дхармы непристойности в ее крайне интенсивном проявлении. А когда исчезает Истинное Учение, обретение исходной монашеской дисциплины становится невозможным, поскольку отсутствуют акты Винаи, регламентирующие этапы принятия дисциплинарных статусов. Но это не означает, что все достойные монахи, обретшие монашество прежде, нежели Истинное Учение исчезло, утрачивают дисциплину Пратимокши.

#### СОСТОЯНИЕ «ОТСУТСТВИЯ ДИСЦИПЛИНЫ»

*Отсутствие дисциплины — это дурное поведение, безнравственность, действие и путь деятельности. Но в собственном смысле «отсутствие дисциплины» — это отсутствие самоконтроля над телом и речью.*

Дурное поведение включает в себя все то, что служит объектом порицания со стороны святых, достойных людей,

сведущих относительно нежелательных плодов такого поведения. Действие, обусловленное отсутствием дисциплины, включает и телесные, и вербальные неблагие акты. Путь деятельности обусловлен «корневым» действием, ответственным за дальнейшую реализацию состояния «отсутствия дисциплины».

*Состояние «отсутствия дисциплины» возникает благодаря поощрению греху — безнравственных ментальных импульсов-побуждений и соответствующих им телесных и вербальных действий. Подобное побуждение нельзя «принять на одни сутки». Если происходит внутреннее согласие с грехом, то тем самым «отсутствие дисциплины» распространяется на всю жизнь. И хотя не может в принципе быть никакого нормативного ритуала принятия «отсутствия дисциплины», поощрение греху возвращает дурную предрасположенность, которая имеет тенденцию воспроизводить себя в течение всей жизни индивида.*

Вайбхашики полагали, что совершение безнравственных телесных и вербальных действий непременно сопряжено с включением в поток соответствующей дхармы — непроявленного коррелята таких действий, которая, будучи реальной сущностью, и предопределяет собой предрасположенность к «отсутствию дисциплины» на всю жизнь.

Саутрантики отвергали такую позицию, настаивая на том, что имеет место лишь намерение действовать безнравственно и в будущем, поэтому «отсутствие дисциплины» как реальная сущность не может быть принято. Согласно точке зрения саутрантиков, следует говорить либо о дурной, либо о благой скрытой предрасположенности, т. е. установке действовать определенным образом, и в обоих случаях это следует определять как попустительство себе, своим базовым неотрефлексированным ориентациям (они именовали носителя такой ориентации «попустительствующий себе», т. е. пребывающий вне дисциплины). Таким образом, можно сделать вывод, что саутрантики считали принятие дисциплины Пратимокши актом, не сопряженным с благой установкой сознания, иначе такой акт редуцировался бы к простой реализации склонности, а не был бы результатом углубленного самоанализа и отказа от



попустительства каким бы то ни было склонностям. (Здесь вспоминается кантовская трактовка долга: долг противен склонности, иначе он не был бы долгом; поступать «как должно» значит действовать не в соответствии с собственными склонностями и влечениями, а в соответствии с категориальным императивом.)

Отсутствие дисциплины практикуется применительно ко всем живым существам и всем аспектам, но такая практика не есть результат всех причин.

*Индивид, «укорененный в отсутствии дисциплины», является таковым не потому, что дисциплина отсутствует частично, а потому, что она не практикуется вообще.* Однако отсутствие дисциплины обретается не в силу актуализации совокупности всех причин. Например, индивид может иметь слабое состояние сознания, провоцирующее убийство, но убийство как таковое совершается при наличии сильного состояния сознания (т. е. интенсивной в энергетическом отношении дхармы).

Кто относится к категории укорененных в отсутствии дисциплины уже по одному только факту принадлежности к определенному ремеслу или области занятий?

К данной категории относятся, во-первых, забойщики животных (баранов, птицы, свиней; отметим, что коровы вообще не подлежали забою, будучи священными животными, поэтому отсутствует и соответствующее занятие); рыбаки; охотники на оленей (тема безнравственности охоты на оленей проходит, вообще говоря, лейтмотивом сквозь всю индийскую и китайскую буддийскую популярную литературу, поскольку, кроме всего прочего, олени были среди первых живых существ, кому Бхагаван проповедовал Дхарму);

во-вторых, разбойники (т. е. преступники, отнимающие жизнь из алчных побуждений, сопровождающихся собственными агрессивными замыслами и их реализацией в проявленных действиях);

в-третьих, палачи (исполнители убийства и пыток по приказу, т. е. индивиды, не имеющие собственных агрессивных замыслов, но по роду своих занятий доводящие процесс отнятия чужой жизни до конечной точки благодаря проявленным действиям) и тюремщики (т. е. те, кто

удерживает живые существа в узилищах в соответствии с приказами, исходящими от других лиц);

в-четвертых, погонщики слонов (этот профессиональный статус почитался весьма низким и презренным не только среди буддистов: так, брахманистская традиция приписывала погонщикам слонов различные низменные свойства — вплоть до пристрастия к ненормальным способам половых сношений, что нашло свое отражение в трактате *Кама-шастра*; ремесло погонщиков слонов было неизбежно сопряжено с причинением боли этим благородным животным посредством бичей и палок с железными наконечниками) и неприкасаемые (отнесение неприкасаемых к категории *asaṃvarika* обусловлено, в первую очередь, их обычными занятиями — живодерством и кожевенным делом, а также и тем, что в статус неприкасаемости попадали все те, кто нарушал сословные и моральные предписания, в частности, вступал в ненормативный относительно традиции фактический брак, дети от такого брака автоматически становились париями, неприкасаемыми);

в-пятых, браконьеры (самовольные охотники и рыбаки в заповедных территориях). Подчеркнем, что данная категория не исчерпывается перечисленным.

К ним относятся также царствующие особы, поскольку цари вынуждены вести войны и соответственно выступать субъектами, отдающими приказы убивать; кроме того, сама деятельность по управлению государством не способствует соблюдению дисциплины Пратимокши. Проблема благородного царя тем не менее весьма занимала буддийских мыслителей, как мы видели это на примере концепции чакравартина (правителя Вселенной). К неукорененным в дисциплине относятся судьи и чиновники — исполнители законов и царских указов. Из этого можно сделать вывод, что в рамках буддийской мыслительной традиции обоснован пессимистический взгляд на духовные перспективы правящей элиты, поскольку причисление царей, судей и чиновников к *asaṃvarika* означает несовместимость этих социальных статусов ни с одним из восьми дисциплинарных статусов Пратимокши.

Неукорененные — это те, кто живет вне дисциплины, которая принимается ради блага всех живых существ. Но правомерно ли говорить, что люди, посвятившие себя ремеслу забойщика, т. е. мясника, пребывают вне дисциплины — ведь они не имеют намерений причинять вред своим родным и близким, а также другим людям, не готовы убить их даже ради сохранения своей собственной жизни? В связи с этой проблемой приведем дискуссию между вайбхашиками и саутрантиками. Вайбхашики, как уже говорилось выше, придерживались той позиции, что принятие дисциплины Пратимокши не может быть частичным: так, во-первых, принимая обет воздержания от убийства живых существ, индивид имеет в виду все без исключения живые существа, во-вторых, если индивид принимает только пять ограничений, исключая для себя убийство людей, но не баранов, то как такой индивид может пребывать в дисциплине Пратимокши — ведь эти убитые им бараны могли оказаться в прошлом рождении его близкими, и в будущем — его сыновьями? С позиции вайбхашиков забойщик баранов всегда рассматривается в качестве лица, неизбежно одержимого безнравственными мотивами.

Саутрантики полагают, что в зависимости от способа обретения «отсутствия дисциплины» оно все-таки бывает лишь частичным, а также и избирательным, т. е. обусловленным временем, местом и т. п. Так, например, забойщик баранов убивает лишь баранов и только в ситуациях, обусловленных его ремеслом, но не всех баранов вообще, всегда, в любых местах и с агрессивным против них замыслом. Забойщик баранов, согласно саутрантикам, вовсе не одержим как таковой страстью к убийству, он вполне может быть достойным — не воровать, быть верным своей жене, не лгать — и даже страдать немотой, что исключает безнравственные словесные действия. Почему же следует все-таки причислять его к *asaṃvarika*? Вайбхашики отвечали на это, что склонности, формирующиеся в процессе отнятия жизни баранов, порочны и несовместимы с дисциплиной Пратимокши, а что касается аргумента немоты, то это и вовсе не аргумент, ибо вместо слов можно объясняться жестами.

*Как осуществляется акт обретения «отсутствия дисциплины»? «Отсутствие дисциплины» есть результат двух причин:*

- действия, связанные с подготовкой убийства; эти действия предпринимаются теми сообществами, которые отрицают дисциплину. Яшомитра разъясняет, что подобные сообщества — это кланы, не признающие в принципе дисциплину Пратимокши, а тот индивид или индивиды, которые принадлежат к ним и совершают действия по подготовке к убийству, определяются Яшомитрой как принадлежащие к сообществу вне дисциплины;
- принятие такого образа действий, который практикуется в вышеназванных сообществах, индивидами, принадлежащими к другим малым социумам.

Иными словами, указывается на факт существования социальных групп, не признающих дисциплину Пратимокши и не имеющих нравственного барьера перед совершением убийства. Члены таких сообществ обретают в составе своих индивидуальных потоков неблагие дхармы, соответствующие «отсутствию дисциплины», уже в тот момент, когда производят первые подготовляющие убийство действия.

В других социальных группах, не имеющих своих собственных воззрений на дисциплину Пратимокши, «отсутствие дисциплины» получает распространение как результат подражания действиям, принятым во «внедисциплинарных» сообществах: «Мы тоже будем вести такой образ жизни», т. е. в силу словесного самоопределения, фиксирующего согласие с убийством как способом существования.

В результате телесных действий по подготовке к убийству и словесного согласия с таким безнравственным образом жизни и возникает неблагой непроявленный элемент — «отсутствие дисциплины».

#### УСТРАНЕНИЕ «ОТСУТСТВИЯ ДИСЦИПЛИНЫ»

Вследствие каких причин устраняется «отсутствие дисциплины»? Таких причин три: обретение самоконтроля, смерть, возникновение двуполости.

Вне дисциплины нет иного способа избавления от укорененности в отсутствии дисциплины, поэтому добродетель

обязательства — принятие обета как долга, руководящего всеми действиями, обуславливает собой обретение самоконтроля. Самоконтроль — это действие, играющее роль положительного и более сильного заместителя всей суммы неблагоприятных мотиваций и действий, определяемых как «отсутствие дисциплины». Эта идея передается термином *pratidvandva* (двойник-супротивник, вытесняющий отрицательное позитивный двойник).

Отсутствие дисциплины дхьяны утрачивается благодаря практике измененных состояний сознания и «условиям» — наставлениям в этой практике, полученным от другого лица.

Отсутствие дисциплины Пратимокши также устраняется в случае смерти, поскольку разрушается организм-носитель, совершавший благие действия. Если же имеет место прижизненная гормональная деградация организма (и соответственно индивидуальности), называемая «обретением признаков двуполости», то устраняется и отсутствие дисциплины, характерное для индивида в период, предшествовавший этой деградации, поскольку размывается бывшая его самоидентичность. Это вовсе не означает, что «двуполой», т. е. гормонально извращенный, индивид стал «лучше» в религиозном отношении, речь идет только о том, что он потерял прежнее — отчетливое в плане половой принадлежности — дурное качество (благие мотивации и действия безнравственного мужчины или безнравственной женщины).

Если же очистительный пост не завершается принятием обетов мирянина, то, по мнению одних учителей, происходит возвращение к «отсутствию дисциплины», а согласно другим — все зависит от дальнейших проявленных действий, т. е. благой непроявленный элемент, возникший во время соблюдения поста, может быть снова обретен благодаря возобновлению этой практики.

Непроявленное действие, характерное для индивидов, пребывающих не в дисциплине Пратимокши, но и не в ее отсутствии, продуцируется силой самообладания либо аффектами.

Благое непроявленное разрушается, например, в том случае, если такой индивид слагает с себя обет очистительного поста, считая его соблюдение лишеным смысла, т. е. при устранении благой направленности сознания.

1. *Изложите доктринальную сущность тройственного прибежища.*
2. *Охарактеризуйте дисциплинарные статусы последователей буддийского учения.*
3. *В чем состоит следование дисциплине Пратимокши?*
4. *Назовите способы обретения дисциплины.*
5. *Как происходит отказ от дисциплины?*
6. *Охарактеризуйте состояние «отсутствия дисциплины».*
7. *Каким образом устраняется «отсутствие дисциплины»?*

## УЧЕНИЕ О ГРЕХЕ

*Неблагие пути деятельности. Убийство. Воровство.  
Прелюбодейние. Ложь. Клевета. «Грубая речь».  
«Пустая болтовня»*

### НЕБЛАГИЕ ПУТИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Проанализируем три вида дурного поведения, о которых говорится в сутрах.

Это — неблагая телесная, вербальная и ментальная деятельность, т. е. три аспекта дурного поведения. К дурной ментальной деятельности относятся неблагие ментальные импульсы-побуждения. Дурное ментальное поведение — мотивация, в которой преобладают алчность, злоба (вражда) и ложное видение (как конкретное выражение тупости — аффективного упорства в своих заблуждениях).

Алчность, злоба и ложное видение по своей дхармической природе не есть действие, т. е. это дхармы, не относящиеся к группе материи, но они опосредуют процесс столкновения мотивирующего ментального импульса и объекта.

Дурное поведение есть порицаемая телесная, вербальная и ментальная практика, приносящая нежелательные (в религиозном отношении) плоды.

Если возникает установка сознания на отвержение чужого существования и грубость по отношению к другим существам, то отнятие чужой жизни, злоумышление и оскорбления возникают вследствие ненависти.

Страстное желание побуждает к совершению растления чужих жен, стяжательства и воровства.

Ложные взгляды зависят от крайней степени невежества. Ложь, клевета и пустая болтовня (сплетни) зависят от страстного желания, ненависти и невежества.

Объектом ненависти и порождаемых ею трех грехов выступают живые существа.

Объектом наслаждения, т. е. удовлетворения страстного желания — действия, связанные с совращением чужих жен, стяжательство, воровство.

Объектом ложных взглядов выступают пять групп причинно-обусловленных дхарм («имя-и-форма»), относительно которых и строятся ложные концепции атмана. Опорой лжи, клеветы, пустой болтовни выступает «имя», т. е. совокупность слов, обладающих значением.

Таким образом, неблагие пути деятельности могут быть реализованы не только в том случае, если имеет место генерализованная неблагая установка сознания, т. е. самовоспроизводящая в индивидуальном потоке одержимость тремя аффектами — алчностью, ненавистью и тупостью, но и тогда, когда в этом потоке актуализируется один из базовых аффектов в его взрывном состоянии. Такая психологическая ситуация не обязательно связана с генерализацией неблагодатной установки.

Хотя неблагие пути деятельности и имеют свои объекты, но не эти объекты, взятые сами по себе, провоцируют дурное корневое действие, а именно аффекты, загрязняющие сознание субъекта такой деятельности (если бы объекты обладали свойством вызывать страстное желание и прочее, то и Учитель не был бы свободен от таких аффектов, пребывая в чувственном мире; поскольку Благородные буддийские личности не имеют влечений, объекты не обладают свойством эти влечения вызывать).

*Алчность* — это безнравственное и незаконное желание присвоить чужое, причем осуществляемое либо посредством силы, либо с помощью хитрых уловок. В этой интерпретации алчность представляет собой путь деятельности, поскольку речь идет именно о действиях, совершаемых под влиянием аффекта. Такой путь деятельности именуется стяжательством.

Приведем две точки зрения на данную проблему. Согласно первой из них, все виды жадности, присущие чувственному миру, и есть алчность. Другие учителя стремятся ограничить эту расширительную концептуализацию канонических положений и говорят, что, хотя жадность

чувственного мира и может рассматриваться как алчность, но не все ее виды являются путями деятельности. Стяжательство в качестве пути деятельности объединяет лишь наиболее выраженные формы дурного поведения, порожденные жаждой. У Чакравартинов, а также у жителей континента Северный Куру, стяжательство как путь деятельности отсутствует.

Что представляет собой путь деятельности, именуемый *злойбой*? Злоба определяется как ненависть, испытываемая индивидом к другим живым существам, проявляющаяся посредством причинения им вреда. Здесь имеется в виду ментальный импульс-побуждение, проявленное и непроявленное действие, порожденные аффектом враждебности, ненависти.

Ложные воззрения становятся путем деятельности в том случае, когда индивид руководствуется в своих поступках ценностным индифферентизмом — идеей отсутствия добра и зла. Подобный индивид ошибочно полагает, что в принципе не существует деления на благие и неблагие действия, и полностью отрицает как процесс созревания кармы, так и бытие Благородных личностей — архатов и тех, кто достоин почитания.

Отметим, что алчность, ненависть и тупость (аффективное упорство в своих заблуждениях), будучи корнями неблагого, представляют собой аффекты, помрачающие сознание, и в этом своем качестве они ответственны за всю сумму безнравственных действий. Когда они мотивируют наиболее выраженные дурные поступки (стяжательство, осуществляемое насильственными методами или хитростью; причинение вреда другим живым существам; проявление нигилизма относительно Благородных личностей и системы буддийских духовных ценностей), об этих аффектах и говорится: «пути деятельности».

Разъясним вопрос о природе неблагих путей деятельности — как относительно индивида, подстрекающего к неблагому, так и относительно индивида, непосредственно осуществляющего такую деятельность.

*Шесть неблагих путей деятельности: убийство, воровство, ложь, злословие, грубость (оскорбление), бессмысленная болтовня (сплетни)*, — по своей природе

есть непроявленное, когда речь идет об индивиде, подстрекающем других к осуществлению этих действий, поскольку у самого подстрекаателя отсутствует корневое проявленное действие.

Один неблагой путь деятельности — *прелюбодейание* — по своей природе есть и проявленное действие и непроявленный его коррелят, когда прелюбодейание вершится самим индивидом и по собственному умыслу. Если же некто прелюбодействует в соответствии с чьим-либо принуждением, то не достигает страстного наслаждения в такой степени, как это бывает в первом случае, и непроявленный коррелят может и не возникать (например, некто из страха перед своим порочным господином обесчестил по его приказу чужую жену, но сам не имел намерения прелюбодействовать).

Перечисленные выше шесть неблагих путей деятельности также имеют природу и проявленного, и непроявленного, если совершаются самим индивидом и по собственному умыслу. Но здесь есть специфика: например, если смерть живого существа наступает в момент убийства, то природа действий убийцы — это и проявленное, и непроявленное; если же смерть наступает позднее (т. е. были нанесены несовместимые с жизнью травмы, но кончина не совпала во времени с их нанесением), то природа действия ограничивается только непроявленным элементом.

Обсудим проблемы, связанные с подготовительными действиями (т. е. действиями, представляющими собой этап, подготавливающий собственно путь деятельности) и заключительными действиями (т. е. действиями, связанными по смыслу и содержанию с собственно путем деятельности, но осуществляемыми тогда, когда корневое действие уже завершилось).

*Подготовительные действия* по своей природе проявленные. Непроявленный их коррелят возникает только в том случае, если действия, предшествующие по смыслу и содержанию осуществлению греховного пути деятельности, совершаются в состоянии крайней одержимости аффектами, а действия, предшествующие благому пути деятельности, — при великой силе религиозного чувства.

*Заключительные действия* по своей природе непроявленные, хотя в некоторых случаях они могут быть и проявленными (например, если путь деятельности уже реализован, и индивид продолжает совершать действия, подобные корневым по сути, — продолжает пронзать ножом сердце уже мертвого живого существа).

На примере рассмотрим основы классификации действий на подготовительные, корневые и заключительные (завершающие).

Общее положение таково: соприкосновение с грехом убийства (порождающим соответствующую черную карму) возникает по двум причинам — приготовление к убийству и «зрелость плода этих приготовлений», т. е. совершение действий, непосредственно вызывающих смерть; следующие после этого моменты непроявленного действия — это завершающая стадия.

Поясним сказанное примером, касающимся весьма тривиальной деревенской ситуации, казалось бы, вовсе лишённой оттенка inferнальности, опосредующей представление об убийстве. Некто намеревается приобрести животное и поставить его на откорм с тем, чтобы впоследствии забить. Все действия этого лица в день покупки животного (поднялся с постели, взял деньги, вышел из дому, выбрал подходящий экземпляр, привел домой), а затем и действия по откармливанию приобретенного животного рассматриваются как подготовительная стадия убийства. К этой же стадии относятся и действия, предпринимаемые в день забоя, — связывание забиваемого животного веревками, манипуляции с орудием убийства и нанесение ударов. Только лишь тот момент, когда животное гибнет от руки забойщика, и есть корневое действие, ибо «созрел плод подготовки». В данный момент и актуализируются дхармы проявленного и непроявленного действия, конституирующие соответствующий неблагодатный путь деятельности. За этим следуют моменты непроявленного действия. Если же некто снимает шкуру с убитого животного, обрабатывает ее, продает (т. е. получает еще и дополнительную выгоду от акта убийства), «варит мясо, ест его и нахваливает», то все эти проявленные действия относятся также к завершающей стадии.

Относительно толкования классификации действий на подготовительные, корневые и завершающие приведем дискуссию. Оппонент вайбхашиков выдвигает тезис: десять путей неблагодатности могут служить подготовкой к убийству, хотя по определению вайбхашиков, пути деятельности не тождественны подготовительным действиям. В качестве примера приводится такая последовательность: некто замыслил убить своего врага и с целью реализации этого, во-первых, приносит магическое жертвоприношение — ритуально забивает животное, принадлежащее врагу и специально для этого магического ритуала у врага украденное, т. е. совершает воровство и убийство; во-вторых, соблазняет жен врага, желая сделать их в будущем пособницами убийства, т. е. совершает прелюбодеяние; в-третьих, с помощью неблагодатных путей вербальной деятельности — лжи, клеветы, оскорблений и лицемерной кротости — он ссорит врага с теми близкими людьми, которые могли бы защитить его; в-четвертых, замышляя убийство врага, такой индивид вожделеет к богатству своей будущей жертвы, т. е. он одержим алчностью; в-пятых, он ненавидит свою жертву, т. е. его действия движимы злобой; и наконец, в-шестых, замышляя убийство, подобный злодей окончательно укореняется в ложных взглядах.

Суть контраргументации вайбхашиков состоит в том, что анализ злодейской интриги, приведенной оппонентом в качестве примера, должен строиться на рассмотрении мотивации каждого корневого действия (пути деятельности). Так, *алчность, злоба и ложные взгляды по своей природе не есть действие, они выступают лишь аффектами, опосредующими предумышление.*

## УБИЙСТВО

Убийство может быть совершено либо на почве алчности, либо из ненависти, либо по «идеологическим причинам».

Примечательно, что к категории *убийства на почве алчности* относится и лишение жизни животного с целью добыть какую-то часть его тела (мясо, внутренние органы, мех и пр.), и охоту как вид кровавого развлечения в



отличие от охоты ради пропитания, и убийство из желания присвоить имущество жертвы, и убийство как способ оборонить себя и своих друзей. Все эти случаи различны лишь по видимости, ибо в их основе — жажда жить и наслаждаться объектами чувственного мира, т. е. алчность.

*Убийство из ненависти* — это и уничтожение врагов, и утоление злобы как доминирующего аффекта.

*Убийство по «идеологическим причинам»* — это отнятие чужой жизни под воздействием разного рода концептуальных заблуждений, опосредованных неведением как доминирующим аффектом. Это, во-первых, убийства, предписанные восходящей к ведам религиозной традицией (например, ритуал раджасуя — «царское жертвоприношение», сопровождающееся массовым закланием животных, ашвамедха — жертвоприношение коня).

Во-вторых, убийства, оправдываемые «знатоками закона» — носителями юридической традиции, вменявшими смертную казнь преступников в добродетель государя.

В-третьих, убийства, осмыслившиеся носителями неиндийских религиозных традиций как акт сострадания к дряхлым и больным (например, парсами). Мотивация убийства во всех этих случаях обусловлена невежеством, хотя носители подобных представлений и не подозревают об этом.

К «идеологическим причинам» убийства относятся и убеждения о вреде и пользе лишения жизни живых существ. Так, убийство змей, скорпионов, мух, тараканов совершается из аффекта неприятия этих живых существ как «вредных» для человека и ложной уверенности в «полезности» их уничтожения. К такого же рода невежественным действиям относится забой диких и домашних животных ради пропитания, поскольку из практики известно, что человеческая жизнь может поддерживаться и иными видами пищи, не требующими соприкосновения с грехом отнятия чужой жизни.

Таким образом, все вышеперечисленные виды убийства по идеологическим причинам происходят из аффективного упорства в заблуждениях, т. е. тупости, а в пределе — и из ложных взглядов.

Рассмотрим зафиксированную в канонической литературе ситуацию: совершены связанные с намеченным убийством подготовительные действия, «плод подготовки созрел», но задумавший убийство индивид умирает прежде своей жертвы или одновременно с ней.

В этом случае, опираясь на слова Бхагавана, можно сделать вывод: корневого пути неблагих действий не существует: пока жива жертва намеченного убийства, нет соприкосновения с этим грехом и у индивида, подготовившего убийство; если же убийца умирает одновременно с жертвой, то и в этом случае подобное соприкосновение отсутствует, поскольку смерть разрушает тело убийцы как опору сознания, а новое тело, которому предстоит возникнуть, не связано с прежним путем деятельности (т. е. с действиями по подготовке убийства).

Как в аспекте соприкосновения с грехом убийства следует трактовать действия солдат при военном вторжении, групповую охоту на диких животных или разбойное нападение — ведь при этом убийство совершают не все участники?

Разъясним, что в перечисленных случаях имеет место коллективная ответственность, т. е. черная карма возникает у всех без исключения участников таких действий, ибо они объединены общим намерением и побуждают друг друга к активности. Соприкосновение с грехом убийства возникает и у тех индивидов, которые санкционируют войну или охоту, кто подстрекает к разбойным нападениям и разрабатывает планы таковых.

Из этого разъяснения мы видим, что, согласно буддийским представлениям, ссылки типа «я только выполнял приказ» или «лично я никого и никогда не убивал», весьма изобретательно используемые в практике европейской адвокатуры, теряют свой оправдательный смысл. Глубокое расхождение оценок, выработанных на религиозно-философской базе, и оценок юридических хорошо осознавалось носителями буддийской духовной традиции, поскольку такое расхождение имело место и в Индии классической эпохи. Именно поэтому Васубандху и говорит, разъясняя дисциплину Пратимокши, что цари, судьи и чиновники всегда пребывают вне этой дисциплины. Только тот, кто принял решение: «Даже ради [сохранения] собственной жизни я не

буду убивать живые существа», — свободен от соприкосновения с грехом убийства.

Проанализируем условия, необходимые для того, чтобы убийство, воровство, прелюбодеяние и ложь могли быть отождествлены именно в качестве неблагого пути деятельности, влекущего за собой созревание соответствующих, и не иных, кармических следствий.

Убийство может выступать либо как тяжелейший грех отнятия чужой жизни, либо как действие, совершенное под влиянием установки сознания на отвержение чужой жизни. В обоих случаях это неблагое пути деятельности, но их мотивационное качество различно.

*Критерий греха отнятия чужой жизни: это преднамеренное убийство, исключая ошибку (убийство планируется заранее и направлено как замысел на конкретное лицо, а не на любое живое существо, которое подвернется под руку; если же по ошибке жертвой становится совершенно иное лицо, убивать которое не планировалось, то имеет место трагическая случайность, не опосредованная актуализацией не проявленного элемента, соответствующего соприкосновению с грехом отнятия чужой жизни).*

Убийство под влиянием установки на отвержение чужой жизни не связано с злоумышлением относительно конкретного лица, оно даже зачастую сопряжено с сомнением — живое ли существо или неживое, с процедурой идентификации — если живое, то убить, если неживое, то такого действия предпринимать не следует. В этот разряд входят убийства в ситуации войны и т. п.

Сущность убийства — прерывание потока развертывания индрии жизнеспособности.

Буддийская трактовка соприкосновения с грехом отнятия чужой жизни не совпадала с воззрениями джайнов («свободных от оков») на эту проблему; позиция джайнов приводится прежде всего потому, что именно в рамках джайнской религиозной идеологии идеал ненасилия был выдвинут на передний план.

Джайны полагают, что грех отнятия чужой жизни ложится даже на того, кто убивает непреднамеренно любое живое существо. Такая расширительная интерпретация

считалась абхидхармистами ошибочной, поскольку размывала критерии убийства как такового. Если следовать джайнам, то грех убийства ложится на подателя пищи монахам, если эта пища послужит причиной смерти монахов от холеры (но ведь подавший милостыню не ведал, что пища заражена, и не имел намерения умертвить монахов), на лечащего врача, если его больной умер (но врач-то прилагал усилия для сохранения жизни больного), на беременную женщину и ребенка в ее чреве, если мать не может разрешиться от бремени и оба гибнут (но ни роженица, ни младенец не желали смерти друг другу). Кроме того, доводя интерпретацию джайнов до логической завершенности, можно прийти к выводу, что в убийстве виновна и жертва, поскольку не было бы объекта убийства, оно и не совершилось бы.

Джайны одновременно с расширительной трактовкой греха отнятия чужой жизни исключали из числа виновных всех тех, кто лично не совершает проявленных телесных действий, связанных с убийством, а только побуждает других убивать, санкционируя такие действия или подстрекая к ним. Такая позиция, по-видимому, представлялась абхидхармистам верхом философской нелепости, судя по приведенному Васубандху примеру, содержащему элемент сарказма: если дом рухнет и находящиеся в нем люди погибнут, то, если следовать джайнам, на бревна, стропила и иные неодушевленные предметы ляжет грех убийства.

## ВОРОВСТВО

*Воровство* также совершается при участии различных аффектов. Так, *воровство на почве алчности* — это воровство из жажды обладания каким-то конкретным объектом; это воровство чужой собственности (безразлично, какой именно — например, похищение всего обнаруженного в чужом жилище), это и воровство с целью приобрести известность и славу (из современной практики в данный разряд безусловно попадает плагиат) и, наконец, это воровство ради спасения собственной жизни и жизни друзей. Мотивация всех этих видов воровства — страстное желание обладать

объектами чувственного мира, поскольку даже воровство ради спасения — это сохранение посредством воровства возможности и в дальнейшем наслаждаться чувственными объектами.

*Воровство из ненависти* предполагает утоление мстительных чувств посредством лишения врага его собственности.

*Воровство по «идеологическим причинам»* включает акты отчуждения в государственную казну имущества преступников на базе толкований законов; сюда же Васубандху относит взимаемое в пользу варны брахманов налогообложение, имеющее в своей основе религиозно-идеологический принцип: все в этом мире было дано жрецам богом Брахмой. Все вышперечисленные виды воровства по «идеологическим причинам» опосредованы невежеством, входящим к ложным взглядам.

Критерии воровства как греха обусловлены следующей дефиницией: это присвоение чужой собственности посредством применения силы или тайно, но только в случаях, эксплицитно исключающих ошибку.

Некто, решивший присвоить чужую собственность таким способом, является вором, если точно знает, против кого именно он применяет силу или использует тайные приемы.

Примеры, иллюстрирующие данный тезис, касаются *трех разновидностей воровства*.

Первое — это ограбление буддийского реликвария (ступы). В этом случае тот, против кого действует грабитель, есть ни кто иной, как Будда, и вовсе не следует думать, что похищение подношений донаторов — это присвоение никому не принадлежащей собственности. Будда в момент своего вступления в паринирвану обретает свойство быть владельцем всех тех даров, которые будут пожертвованы с целью обретения религиозной заслуги почтительными донаторами.

Второе — присвоение вещи в отсутствии ее хозяина. В данном случае также имеет место соприкосновение с грехом воровства, ибо такое действие означает взять то, что не было тебе дано владельцем добровольно.

Третье — присвоение личных вещей и одеяния покойного монаха до совершения сангхой ритуала, сопутствующего

кончине ее члена. В этом случае лицом, против которого совершено воровство, выступает именно конкретная монашеская община. Если же хищение производится после совершения ритуала, то вор действует уже против всех Будд и их Благородных последователей, т. е. против той Сангхи в высшем смысле, которая и выступает прибежищем всех практикующих дисциплину Пратимокши.

## ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ

Аналогично рассматривается и *прелюбодеяние*. *Алчность опосредует отсутствие воздержания* по отношению к чужим женам и прочим, соращение с целью приобретения известности или для спасения себя и друзей.

*Прелюбодеяние, совершенное из ненависти*, мотивируется отнюдь не страстным влечением (т. е. не алчностью), а садистским желанием добавить страдание врагу.

*Прелюбодеяние* может совершаться и по «идеологическим причинам»: так, носители неиндийских религиозных традиций, в частности, парсы совершают прелюбодеяние в форме инцеста, поскольку нет жесткого запрета на таковую (если следовать тексту Васубандху, то мужчины *rāgasīka* совокуплялись с матерями, сестрами, тетками и другими родственницами). В рамках брахманистской традиции Васубандху указывает на практику обычая говава — «уподобления быку» с целью обретения брахманом мужского потомства (этот обычай, как говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», предполагал произвольное сожителство мужчины, желавшего иметь сына, с женщинами любой степени родства — матерью, сестрой и т. п. в течение одного года, причем важным смыслообразующим элементом данного ритуала выступало уподобление повадкам быка — передвижение на четвереньках, употребление подножного корма и пр., поскольку такое уподобление, как нам представляется, выступало магическим способом переноса оплодотворяющей силы быка на индивидуальность человека и в то же самое время не допускало рассмотрения его сексуальной активности по отношению к родственницам как инцеста). К прелюбодеянию из невежества относятся и все действия, в основе которых присутствует

воззрение, что все женщины в принципе принадлежат всем мужчинам по своему природному предназначению.

Прелюбодеяние как грех включает четыре вида сексуальных отношений, подпадающих под категорию запрещенного.

Это, во-первых, сексуальное сожителство с чужой женой, матерью, дочерью или родственницами по линиям отца и матери. Определение первого вида запрещенных сношений интересно прежде всего тем, что к сексуально запретным по причине инцеста партнерам приравниваются чужие жены. Из этого можно сделать вывод, что соращение чужих жен по недопустимости приравнивалось абхидхармистами к инцесту, т. е. к одному из базовых запретов, и рассматривалось в качестве социально-нравственной аномии.

Второй вид запретных сексуальных сношений регламентировал способ нормативного полового сожителства со своей женой, исключая оральные и анальные сношения. Отметим, что запрет такого рода для индуистских сообществ не был характерен, если иметь в виду трактат *Камашастра*, где излагается классификация и типология сексуальной практики.

Третий вид исключает половые сношения «в ненадлежащем месте — в храме, в монастыре и в присутствии других людей».

Четвертый вид касается вопроса о ненадлежащем времени для совершения половых актов со своей женой. Неприемлемыми для половой жизни являются периоды беременности, лактации и те, когда женщина придерживается обета воздержания (относительно этого последнего Васубандху добавляет: «Некоторые говорят: когда она приняла обет с согласия мужа»).

Дополнительный критерий греха прелюбодеяния указывает, что таковой имеет место только в том случае, если ненормативный половой акт не случился по ошибке. Например, если мужчина совершает сексуальные действия с чужой женой, принимая ее по каким-то привходящим причинам за свою собственную, то это не может рассматриваться как неблагодать пути деятельности. Но здесь возникает вопрос: существует ли неблагодать пути де-

ятельности в ситуации, когда мужчина вступает в сексуальный контакт с некоей женщиной (например, со своей женой), ошибочно полагая, что это чужая жена? (Подобные ситуации издавна привлекали внимание европейских литераторов: так, в комедии Бомарше «Женитьба Фигаро» сластолюбивый граф Альмавива, пренебрегая законной супругой, добивается свидания с невестой слуги и, сам того не ведая, т. е. не заметив подмены, наслаждается объятиями графини). Анализ таких случаев, как видно из текста автокомментария Васубандху, не приводил к единому мнению: некоторые полагали, что неблагодать пути деятельности все-таки имеет место, поскольку чужая жена выступает объектом подготовительных действий и ее образ присутствует в момент наслаждения в аффектированном сознании мужчины; другие же исходили из того, что объектом наслаждения выступает не образ чужой жены, а та реальная женщина, с которой и осуществляется сексуальное сношение, и данный объект не тождествен объекту прелюбодеяния подготовительных действий (т. е. чужой жене).

В разряд половых прегрешений включаются и еще четыре случая.

Это прежде всего недопустимость половых сношений с монахиней для хозяина того земельного надела, на котором она может по каким-либо причинам оказаться. Землевладелец, соращающий монахиню, совершает тем самым абсолютно непозволительное действие, и в этом случае безусловно имеет место неблагодать пути деятельности.

Точно также неблагодать пути деятельности актуализируется в поведении мужчины, вступающего в добрачную сексуальную связь со своей объявленной невестой.

Недопустима сексуальная связь мужчины с девушкой, находящейся под его защитой и не являющейся его невестой, а также и для царя, всегда выступающего в роли защитника девицы, не имеющей иного заступника-мужчины.

Иными словами, все те, кто волею обстоятельств должен оберегать целомудрие монахинь и девственниц, оказавшихся в их власти, становятся обладателями неблаготы пути деятельности — прелюбодеяния, если используют свое положение для актов соращения.

Ложь — это «то, что говорится с прямо противоположной мыслью /человеку/, знающему истинный смысл».

Это определение весьма интересно, поскольку в нашей культуре под категорию лжи подпадает прежде всего несоответствующее истине сообщение, предназначенное для лица, не имеющего реальной информации, поскольку только в этом случае и возможен обман посредством ложного сообщения.

Абхидхармистская трактовка иная: ложь имеет место лишь тогда, когда обманщик предпринимает вербальное действие с целью исказить истинное знание ситуации у того лица, которое этим знанием располагает. Если же реальная информация о положении дел у слушателя отсутствует, то попытка представить факты в иллюзорном виде рассматривается только как пустая болтовня, но не собственно ложь.

Последний звук ложного сообщения, образующий полноту смысла сказанного, сопровождается актуализацией непроявленного действия в индивидуальном потоке лжеца (т. е. ложь как корневое неблагое действие уже состоялась). Все предыдущие звуки образуют подготовительный этап деятельности.

Тот индивид, которому адресовано ложное сообщение, должен соответствовать определению «способный понимать смысл», т. е. это человек, знающий язык и обладающий способностью слухового восприятия. Если язык ложного сообщения не известен слушателю или адресат сообщения глухой, то грех соприкосновения с ложью у субъекта вербального действия не имеет места: например, если ложное сообщение сделано на санскрите, но адресовано глухому персу, который даже по движению губ говорящего не может понять смысл этого сообщения, поскольку санскрита не знает, то и ложь как неблагой путь деятельности не может считаться реализованной.

Кроме лжи, в канонических текстах зафиксированы шестнадцать типов вербального поведения — «восемь благородных манер речи» и «восемь неблагородных манер речи». Они определяются следующим образом: «о не ви-

денном говорить как о виденном, о не слышанном говорить как о слышанном, о не ощущаемом, не познанном говорить как о ...познанном; о виденном говорить как о не виденном ...и т. д., о познанном говорить как о не познанном, — это восемь неблагородных манер речи. О виденном говорить как о виденном ...и т. д., о познанном говорить как о познанном; о невиденном говорить как о невиденном ...и т. д., о непознанном говорить как о непознанном, — это восемь благородных манер речи».

Чтобы проанализировать сущность этих шестнадцати типов вербального поведения, необходимо принять абхидхармистское определение видимого, слышимого, познанного и «ощущенного» (т. е. воспринятого посредством обонятельной, вкусовой и осязательной модальностей чувственного сознания) как данные опыта. То, что воспринято зрительным сознанием, — видимое; то, что воспринято слуховым сознанием, — слышимое; воспринятое ментальным сознанием — познанное. Что касается обонятельных, вкусовых и осязательных данных, то поскольку сами по себе они не могут быть определены в качестве благих либо неблагих, эти данные рассматриваются как кармически неопределенные, т. е. «словно мертвые» — «ощущенные».

Эта философская интерпретация канонического контекста употребления слов «виденное», «слышанное» и т. д. в определении шестнадцати типов вербального поведения, предлагаемая вайбхашиками, вызывает дискуссию. Саутрантики, как это следует из автокомментария Васубандху, придерживаются иного толкования: «то, что воспринято непосредственно пятью органами чувств, есть «уиденное» (т. е. полученное в акте презентации); то, что узнано от других, со слов, есть «услышанное» (т. е. полученное репрезентативным путем); то, что выведено самим индивидом посредством умозаключения, есть усвоенное, а то, что реализовано на основании личного ментального восприятия, есть познанное». Иными словами, вайбхашики теоретически осмысливают слова «виденное», «слышанное» и т. д. как определение видов чувственного опыта, отнесенного по шкале приятное-неприятное-нейтральное, а саутрантики склонны понимать эти слова как указание



на тип опыта (презентативный, репрезентативный, дедукция, психотехническая практика — постижение дхарм).

Далее в связи с проблемой лжи возникает вопрос, является ли виновным во лжи тот, кто делает ложное сообщение не вербальным способом, а посредством тела. Этот вопрос важен потому, что грех лжи порождает соответствующую черную карму и следует отвергать все действия, ведущие к этому греху; но ложь определяется в канонической литературе именно как вербальное действие, так при каких же условиях телесное действие может и должно рассматриваться как грех лжи?

Ссылаясь на аналогичную проблему в связи с убийством и способ ее рассмотрения в сутрах (убийство как неблагий путь деятельности может быть реализован и через телесные действия, если индивид убивает лично, и через вербальные действия, если отдает приказ об убийстве и этот приказ выполняется кем-то другим), установим, что можно лгать и посредством телесных действий, и даже посредством молчания. Пример с актом лжи посредством телесных действий приводился Васубандху ранее — в дискуссии об отсутствии дисциплины Пратимокши у забойщика баранов, где он говорит, что и немой может лгать, объясняясь жестами. Ложь молчанием, или ментальное прегрешение всегда имеет место как неблагий путь деятельности, связанный с процедурой покаяния, если монах на вопрос, нарушал ли он предписания Винаи, отвечает молчанием. На этом и завершается анализ греха лжи.

#### КЛЕВЕТА

Что представляет собой клевета как безусловно неблагоприятное действие?

Клевета — это «те слова, которые произносит индивид с загрязненным аффектами сознанием для того, чтобы внести раскол в среду других людей, чтобы вызвать вражду между ними».

Субъект клеветы всегда обладает сознанием, загрязненным притоком аффектов, ибо цель клеветы — деструкция межличных отношений и деструкция микросоциума (в пределе — общины). Необходимые условия клеветы:

ты: во-первых, слушатели должны быть способны понимать смысл сказанного, а во-вторых, ошибка в выборе объекта клеветы должна отсутствовать (если некто намеревался оклеветать кого-то конкретного, а реально скомпрометировал своими речами совсем иное лицо, относительно которого такие намерения и подготовительные действия не имели места, то и клеветы как прегрешения нет, а есть пустая болтовня).

#### «ГРУБАЯ РЕЧЬ»

Прегрешение, именуемое «грубая речь», также совершается только индивидом, сознание которого загрязнено аффектами. Адресат грубой речи должен обладать способностью понимания смысла сказанного, а само вербальное действие должно быть осуществлено именно в направлении заранее выбранного адресата. Если эти условия налично, то прегрешение «грубая речь» имеет место. Если же индивид не намеревался оскорбить своими словами кого-то конкретного или группу людей или если намеревался оскорбить одного, а грубо сорвался на первом попавшемся под руку, то данные действия не следует рассматривать как прегрешение «грубая речь».

Все загрязненные притоком аффектов вербальные действия, говорит Васубандху, представляют собой пустую болтовню, суесловие, а тот, кто действует таким образом, называется суесловом, болтуном. (Напомним, что святость есть три вида «молчания».)

Однако некоторые учителя считают, что загрязненная речь, т. е. вербальное действие с притоком аффектов, только в том случае может рассматриваться в качестве пустой болтовни, суесловия, если она не есть ложь, клевета и оскорбление.

#### «ПУСТАЯ БОЛТОВНЯ»

К области пустой болтовни относятся несколько типов вербального поведения.

Это прежде всего *хвастовство*, бахвальство, к которому прибегает монах с целью получения дополнительных



подношений и пожертвований от мирян. Согласно предписаниям Пратимокши, такие вербальные действия есть ложный и в силу этого недопустимый способ добывания средств к существованию.

*Пение*, т. е. воспевание объекта эротического влечения с целью обольстить его, также есть пустая болтовня, поскольку сознание поющего загрязнено страстным влечением, а метафоры, к которым он прибегает, воспевая объект влечения, безреферентны (например, глаза могут быть уподоблены небесным лотосам, которых нет в природе) или грешат гиперболизацией.

В самом буквальном виде пустая болтовня — это интермедия в театральном представлении, по ходу которого актеры импровизируют, говорят «от себя», потешая зрителей пышными словесными нелепицами.

Ничуть не отличаются по своему качеству от подобной актерской отсебятины и речи тех, кто наставляет других, пересказывая «нелепые учения, изложенные в дурных шастрах» (Васубандху), поскольку приверженность к неистинным учениям свидетельствует о загрязненности сознания аффектами (прежде всего неведением). *К пустой болтовне относятся и бессмысленные жалобы, и сплетни и т. п.*

Но здесь возникает вопрос: можно ли причислить к пустой болтовне пение во времена древности, когда в мир вошел Чакравартин (Правитель Вселенной)? Думается, этот вопрос введен Васубандху в текст автокомментария не случайно. В Индии была широко распространена практика публичной рецитации, в частности, распевное исполнение Махабхараты и Рамаяны — эпических произведений, повествующих о героических подвигах, перипетиях любви, богах и демонах. Эти произведения, далекие от буддийских воззрений, высоко ценились в народе, особенно среди приверженцев индуизма. По классификации Васубандху они попадали под разряд пустой болтовни, но представление о том, что поэзия древней эпохи обладает особым статусом, было свойственно традиционному менталитету, и поэтому следовало допустить, что во времена Чакравартина пение не опосредовалось аффектацией сознания, выступая в функции чистого вербального действия. Васубандху говорит: «В те времена люди пели, вдохновляясь иде-

ей отвержения всего мирского, а не низкими и вульгарными страстями». И тем не менее автор «Энциклопедии Абхидхармы» в очень мягкой форме предостерегает своих учеников от идеализации человеческой природы и древности как таковой, замечая, что и тогда обсуждались такие суетные предметы, как свободное сожителство, уход мужа в семью жены и прочее, но эта пустая болтовня не выступала в качестве пути деятельности.

Относительно лжи и других неблагоприятных вербальных действий, порожденных алчностью, ненавистью и невежеством, принцип анализа ясен и не требует дальнейшей детализации. Однако отметим, что не всякая ложь, спровоцированная невежеством как преимущественным аффектом, рассматривается в качестве греха. Так, пять видов лжи: ложь ради развлечения (т. е. смешные мистификации и выдумки, сочиняемые и рассказываемые без дурного умысла и имеющие целью лишь занять внимание других людей, развлечь их), ложь женщинам (не ради злостного обмана и соращения, а чтобы возбудить их интерес к своей персоне), ложь на свадьбе (выступающая шутейным элементом праздника), ложь ради спасения жизни и ложь, предотвращающая потерю всего имущества, — не относятся к сфере того действия, которое есть соприкосновение с грехом лжи.

*Ложь — это неблагой путь деятельности, побуждаемый ложными взглядами. Клевета, злословие и т. п. также побуждается ложными взглядами, порожденными невежеством, тупостью (аффективной уверенностью в допустимости наносить вред и причинять боль другому человеку посредством слов). Ложными взглядами и невежеством порождены все те предписания и рассуждения (оправдывающие и даже вменяющие в добродетель убийство, воровство и другие неблагоприятные пути деятельности), которые содержатся в ведах и других неистинных учениях.*

Это последнее заявление очень важно, поскольку позволяет нам более глубоко понять идеологию буддизма. Как правило, в буддийских сочинениях не высказывается прямую отношение к священным текстам других религиозно-философских традиций. Философские диспуты с небуддистами строились таким образом, чтобы оспорить чужую религиозную доктрину опосредованно — путем логической

деструкции базовых философских концепций, обосновывающих эту доктрину на уровне теоретического дискурса. В качестве излюбленных предметов спора, имеющих целью подорвать брахманистские ценностные принципы, выступали вопросы о сотворенности/несотворенности звука (если звук сотворен и невечен, следовательно, и веды сотворены и невечны, и их авторитет не должен рассматриваться как непререкаемый, внемирской по своему происхождению), об отсутствии творящего начала и акта божественного зодчества, о природе атмана. Но собственно об идеалах не спорили, ценностную аксиоматику с порога не отвергали. Так, буддийский идеолог отрицает ведические высказывания (приравненные ко всяким иным неистинным учениям) как ложные, порожденные невежеством, — ведь брахманистские гносеологи причисляли все когниции (предписания, рассуждения), зафиксированные в ведическом корпусе текстов, к сфере пятого источника истинного знания — авторитетного свидетельства! По-видимому, ко времени создания «Энциклопедии Абхидхармы» идейное противостояние между буддийскими и брахманистскими школами достигло высочайшего накала, и не считалось нужным смягчать на словах остроту этой мировоззренческой ситуации.

Из вышеприведенной дискуссии отчетливо выявляется социальная позиция абхидхармистов: веды не есть священные тексты, поскольку именно в них обретают идейную опору убийцы, воры и прелюбодеи, т. е. варна жрецов-брахманов, освящающих авторитетом своих юридических толкований акты применения смертной казни и конфискации имущества, отчуждающих в свою пользу шестую часть доходов других сословий, практикующих даже инцест в качестве особого обетного ритуала (обычай госава). А поскольку брахманы выдвигают веды на уровень высшей гносеологической ценности, утверждая, что все ведические высказывания абсолютно истинны, то они есть лжецы, у которых отсечены корни благого. Брахманы лгут и побуждают других лгать, убивать, воровать и прелюбодействовать. Они есть злодеи, соприкасающиеся с грехами отнятия чужой жизни, присвоения того, что не было дано, прелюбодеяния и обмана, т. е. с путями неблагих действий,

чреватых черной кармой. Идеология вед так же неприемлема для абхидхармистов, как и идеология зороастризма, ибо обе они в равной степени основаны на невежестве, способствуют укоренению людей в неблагой установке сознания и воспроизведению безличной массы страдания.

### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Какова структура греховного образа действия в буддизме?
2. Проанализируйте позицию абхидхармистских теоретиков относительно побудительных мотивов и содержания таких греховных действий, как:
  - а) убийство
  - б) воровство
  - в) прелюбодеяние
  - г) ложь
  - д) клевета
3. Что такое «грубая речь» с точки зрения буддийского учения о грехе?
4. Какие действия квалифицируются как «пустая болтовня»?

## СМЕРТНЫЕ ГРЕХИ

*Определение смертных грехов. Раскол сангхи.  
Убийство отца и матери; архата. Ложь с целью раскола сангхи.  
Сопоставление тяжести смертных грехов.  
Грехи, сходные со смертными*

### ОПРЕДЕЛЕНИЕ СМЕРТНЫХ ГРЕХОВ

Смертные грехи — это глубоко безнравственные деяния, приносящие неотвратимый результат. Этот результат, что существенно важно, не может быть в принципе заблокирован ни раскаянием, ни какими-либо иными действиями.

Таких деяний пять: убийство матери, убийство отца, убийство архата, раскол конкретной буддийской общины и, наконец, злонамеренное пролитие крови Татхагаты. Все эти действия есть смертные грехи.

Смертные грехи ужасны не только потому, что созреванию их следствия ничто не может помешать. Тот, кто совершил одно из этих деяний, не имеет промежуточного существования между смертью в качестве грешника, и новым рождением в аду. Именно поэтому содеявшие смертный грех индивиды и называются «беспромежуточными».

Смертный грех имеет место на трех континентах, кроме Северного Куру, и может быть совершен и мужчинами, и женщинами (т. е. это прегрешение существует только для тех, кто имеет человеческую форму рождения). Однако такие деяния никогда не совершаются ни евнухами, ни двуполыми, ни другими индивидами, сознанию которых присуща постоянная аффективность, ибо они не могут не только укорениться в дисциплине Пратимокши, но и окончательно погрязнуть в состоянии «отсутствия дисциплины». Кроме того, подобные злосча-

стные человеческие особи не получают от своих родителей никакой заботы и воспитания: родители видят ущербность таких своих детей, их человеческую бесперспективность, и это вызывает в отце и матери безразличие к подобным чадам, любовь к ним не возникает в родительских сердцах. В свою очередь ущербные индивиды не способны испытывать стыд по отношению к родителям, они вообще не ведают, ни что такое стыд, ни что есть отсутствие стыда. В их индивидуальном потоке нет ни той, ни другой дхармы. А совершение смертного греха становится возможным только в том случае, если в состав индивидуального потока входит дхарма «бесстыдство», которая актуализируется с высочайшей степенью интенсивности.

По этой же самой причине (невключенности бесстыдства в индивидуальный поток) смертный грех не совершается животными и претами.

Если же родители относятся к разряду нелюдей, то их убийство не может рассматриваться в качестве смертного греха.

*Какова природа смертных грехов?* Четыре из них — это телесные действия, один — это вербальное действие, один — ложь и еще один — подготовка убийства Татхагаты, поскольку внезапно, без подготовительных действий Татхагата не может быть убит.

### РАСКОЛ САНГХИ

Внесение раскола в сангху есть смертный грех, поскольку известно соответствующее следствие такого деяния — раскольник, минуя промежуточное существование, немедленно рождается в аду.

Термин «раскол» имеет и еще одно значение — это нечто, разделяющее сангху (не действие раскольника).

С точки зрения теории дхарм «раскол» — это дхарма «разобщенность», причем это дхарма, не связанная с сознанием. Она относится к формирующим факторам и бывает только незатемненно-неопределенной.

Этой дхармой обладают члены расколовшейся сангхи. Обладание таким формирующим фактором (самскаррой)

возникает в индивидуальном потоке тех, кто вошел в состояние раскола.

Таким образом, грех раскола падает на сангху в результате действий раскольника или в результате разногласий иного порядка: спор по поводу порядка отправления ритуалов и пр.

На раскольника ложится смертный грех, связанный с расколом сангхи, но выражающийся во лжи как соответствующее проявленное и непроявленное действие.

Впавший в данный смертный грех мучается в аду Авичи в течение промежуточной кальпы.

Плоды других смертных грехов не обязательно созревают именно в этом адском местопребывании, но обязательно в следующем за данной жизнью рождении. Тот, кто содеял несколько таких деяний в течение одного существования, обретает в аду Авичи (а не в ином месте) огромное по размерам и очень чувствительное тело. Вследствие этого острота и субъективная непереносимость мучений возрастает прямо пропорционально числу совершенных грехов (в пределе — в пять раз).

*Кто может вызвать раскол сангхи?* Васубандху абсолютно однозначно отвечает на этот вопрос: только монах, приверженный ложным воззрениям. Ни мирянин, ни монахиня или обладатели иных дисциплинарных статусов Пратимокши никогда не бывают повинны в этом.

Монах, покусившийся на смертный грех раскола сангхи, не может быть человеком, приверженным страстным влечениям, ибо подобная личность весьма непоследовательна в практикуемом образе жизни, и ее слова не пользуются авторитетом у членов общины. Итак, раскол может быть осуществлен только авторитетным монахом, который строго соблюдает монастырский образ жизни, но одержим ложными воззрениями.

*Сангха, где присутствуют Бхагаван или Татхагаты как высшие духовные водители, не бывает расколота.* Некоторые учителя считают, что от раскола способны уберечь сангху и те ее члены, которые прошли стезей практики видения Благородных истин (т. е. обладают знанием природы реальности). Но если община состоит из несведущих, то она безусловно может сделаться жертвой раскольнических действий.

*Факт раскола имеет место в том случае, когда сангха несведущих принимает иного учителя, нежели Татхагата* (т. е. Будда Шакьямуни), и избирает иной — небуддийский — путь. Это определение означает, что раскол — это отпадение данной общины от Высшей Сангхи, в которой и принимают прибежище последователи Дхармы.

Но трагедия духовного отделения от Бхагавана и Благородных личностей — явление весьма и весьма краткосрочное: не успевают миновать ночь тех же самых суток, когда произошел раскол, как сангха с необходимостью объединяется снова. Осмысливая это положение, можно прийти к выводу, что смертный грех раскола возможен, но уничтожить единство буддийской религиозной идеологии не способен никто.

*Раскол сангхи имеет также и иное название — «разрушение колеса».* Колесо Учения Бхагавана сталкивается с расколом как препятствием на пути своего продвижения, но такое препятствие может возникнуть лишь на континенте Джамбудвипа; на другие континенты будды не являлись лично, и раскольник там не может объявить себя Учителем.

*Раскол может возникнуть лишь в сангхе, где есть не менее девяти монахов:* восемь монахов образуют монашескую общину, девятый, объявляя себя Учителем-драгоценностью, ее раскалывает (могут образоваться две части). Это — количественный критерий раскола, поскольку для учреждения сангхи необходимо наличие не менее четырех монахов.

Другой вид раскола: на территории одного и того же монастыря возникает порочная практика различий в отпращивании какого-либо из ритуалов. Подобная не соответствующая наставлениям практика возможна на трех континентах, кроме Северного Куру. Такой раскол может иметь место только в том случае, если в общине присутствуют не менее восьми монахов, иначе они не могут разделиться. Новый учитель-раскольник в подобной ситуации не объявляется, ибо речь идет о разногласиях в ритуальной практике.

Перечислим шесть случаев, в которых раскол сангхи невозможен:

- колесо Учения, проповедь Бхагавана, лишь начало свое движение. Иными словами, раскол невозможен в тот период, когда Учитель вошел в мир;
- в период, когда Учитель уходит в Совершенную нирвану;
- в периоды неповрежденности Учения, характеризующиеся преобладанием добродетели и истинных воззрений;
- в периоды деятельности выдающихся шраваков — учеников Бхагавана, способных сохранять единство сангхи;
- если Учитель ушел в Паринирвану и тем самым раскольник не имеет оппонента в человеческом облике;
- когда нет четко обозначенных границ монастырской территории и ни одна из групп монахов не оспаривает место для конструирования мандалы.

Во всех этих случаях, зафиксированных в канонической литературе, не существует препятствий для продвижения Колеса Учения.

#### **УБИЙСТВО ОТЦА И МАТЕРИ; АРХАТА**

В лице отца и матери индивид имеет своих благодетелей — подателей жизни. Архат — это «поле благих качеств», условие духовного роста людей.

Именно в силу этого в обоих этих случаях убийца есть отступник, покусившийся на уничтожение благих условий, необходимых для обретения Просветления, — человеческое рождение, дарованное родителями, и присутствие поля благих качеств.

Но здесь возникает проблема: а ложится ли смертный грех убийства благодетеля на человека, если убийство совершено после того, как произошло изменение пола одного из родителей или обоих сразу? Да, безусловно ложится, хотя жертва и утратила свою прежнюю половую идентификацию. (Данная проблема возникает именно потому, что подобные сюжеты зафиксированы в корпусе канонических текстов и относительно них существует разъяснение Учителя.)

Рассматриваем и иную ситуацию — перенесение живого зародыша в матку другой женщины. Если совершено убийство той из двух женщин, в чреве которой был зачат

зародыш, то имеет место смертный грех убийства матери, если же убита выносившая беременность, то именно этот грех отсутствует (есть только грех отнятия человеческой жизни).

Смертный грех убийства матери не ложится ни на того индивида, который, замыслив это черное дело, убивает по ошибке не мать, а некую другую женщину, ни на того, кто убил свою мать, намереваясь лишить жизни постороннее лицо. В обоих этих случаях имеет место случайное убийство.

Но если, намерившись убить свою мать, некто убивает ее и одновременно кого-то иного, и все это реализуется посредством одного и того же действия, то одному проявленному акту соответствует возникновение в индивидуальном потоке убийцы двух непроявленных коррелятов. Учитель Бхаданта Гхошака имел иное мнение относительно трактовки подобных случаев: здесь не только возникают два непроявленных коррелята (соответствующих смертному греху убийства матери и простому убийству), но и два проявленных действия — ввиду их различной атомарной структуры (тело матери и тело другой жертвы убийства занимают в пространстве не одно и то же место).

Преднамеренное убийство человека, об архатстве которого убийца не осведомлен, есть смертный грех убийства архата, ибо намерение и предварительная стадия подготовки убийства были связаны именно с данным конкретным лицом. Но если убийца лишил жизни своего отца, обладавшего статусом архата, то имеет место лишь один, а не два смертных греха, ибо прервана жизнеспособность только одного живого существа.

Пролитие крови Татхагаты не рассматривается в качестве смертного греха лишь в том случае, если было намерение лишь ударить, но не убить Будду. Нет этого греха и в ситуации убийства кандидата на обретение архатства (т. е. того, кто становится архатом в момент гибели), поскольку убийца не готовился отнять жизнь именно у архата и объект подготовительных действий реально архатом еще не был.

И совершение действия, удовлетворяющего определению критериев смертного греха, и подготовка к такому

действию выступают непреодолимым препятствием для обретения состояния отрешенности от мира или его плода — освобождения. Невозможно готовиться содеять смертный грех и одновременно намереваться достичь статуса Благородной личности, ибо мотивы этих действий абсолютно противоречат один другому.

### ЛОЖЬ С ЦЕЛЮ РАСКОЛА САНГХИ

Наиболее тяжкий из всех смертных грехов — ложь с целью раскола сангхи. *Таковая ложь есть высшее злодеяние, поскольку ее цель состоит в извращении сознания других монахов посредством попытки заменить все известное об Учении и о том, что не принадлежит к области Учения, на прямо противоположное.* Это удар по телу Дхармы, созданному героическими усилиями всех будд, причем помеха, создаваемая ложью раскольника на пути освобождения всех живых существ, имеет онтологический характер. До тех пор, пока единство сангхи не восстановлено, ни один буддист во вселенной не может осуществлять свою практику результативно — ни тот, кто лишь приступил к изучению канонических сочинений, ни тот, кто уже был готов к обретению святости. Раскольническая ложь — это непреодолимая преграда для вступления других людей на незыблемый путь Дхармы. Весь мир живых существ — от богов до нагов — пребывает во время раскола сангхи в состоянии ничтожества и потерянности. Именно в силу всего этого плод лжи раскольника созревает в аду Авичи в течение промежуточной кальпы.

### СОПОСТАВЛЕНИЕ ТЯЖЕСТИ СМЕРТНЫХ ГРЕХОВ

Не все смертные грехи одинаково тяжки. Определим градацию их тяжести следующим образом: раскол сангхи наиболее ужасное деяние, а убийство отца — наименее.

Из трех безнравственных действий (ментального, вербального и телесного) самое греховное, если можно так выразиться, — это ментальное действие, что соответствует

каноническому разъяснению. Ложное воззрение «отсутствие онтологической природы причинно-следственной обусловленности» — самое греховное из всех ошибочных взглядов.

Раскол сангхи — самый тяжкий из смертных грехов еще и по созреванию следствия, т. е. продолжительности адской формы существования как результата раскольнического деяния.

### ГРЕХИ, СХОДНЫЕ СО СМЕРТНЫМИ

Адская форма существования обретается не только по причине смертных грехов, совершенных в прежнем рождении, но и по причине осуществления деяний, сходных с ними. Некоторые учителя полагают однако, что в этом последнем случае адская форма существования может быть обретена не в ближайшем рождении.

Грехи, сходные со смертными, — это осквернение матери; архати (т. е. женщины, обретшей архатство); убийство того, кому предстоит стать бодхисаттвой; а также того индивида, который обладает статусом «обучающегося» (напомним, что это высокий духовный статус); кража достояния буддийской монашеской общины и, наконец, разрушение ступы. Эти пять грехов следующим образом соотносятся со смертными грехами:

- осквернение матери или архати по причине половой распущенности грешника соответствует по степени безобразности убийству матери;
- убийство будущего бодхисаттвы соответствует убийству отца;
- убийство «обучающегося Дхарме» — убийству архата;
- воровство собственности сангхи — расколу;
- разрушение буддийского реликвария — злоумышленному пролитию крови Татхагаты.

И смертные грехи, и сходные с ними — это действия, плоды которых созревают в аду, и никакая благая активность согрешившего, его раскаяние не могут внести изменения в этот процесс. Созревание следствий всех других неблагих деяний, ведущих к дурным формам существования, возможно



заблокировать, если имеют место три результативно осуществленные практики:

- состояние интеллектуального приятия Истины страдания, возникающее после постижения «вершины проникновения», поскольку эта практика выводит сознание индивида за пределы той психокосмической сферы, где происходит созревание плода действий, ведущих к дурным формам рождения;
- обретение плода невозвращения в сансару (в этом случае блокируются все действия, влекущие рождение в чувственном мире, за исключением действий, результаты которых должны быть испытаны в этой жизни);
- состояние архатства.

#### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Дайте определение смертного греха.
2. Каково буддийское прочтение греха убийства отца и матери?
3. Каков религиозный смысл греха убийства архата?
4. Что значит «раскол сангхи»?
5. Кто может вызвать раскол сангхи?
6. В каких случаях невозможен раскол сангхи?
7. Сопоставьте тяжесть различных видов смертных грехов.

## СТРУКТУРА ДОСТОЙНОГО ДЕЙСТВИЯ

*Благие пути деятельности. Достойное действие.  
Даяние. Восемь видов даров. Религиозная заслуга.  
Добродетель. Плод добродетели*

#### БЛАГИЕ ПУТИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Чем обусловлены в своем зарождении благие пути?

*Благие пути* деятельности, а также подготовительные и завершающие действия возникают благодаря таким явлениям сознания, как отсутствие алчности, отсутствие ненависти (не-вражда) и отсутствие невежественной тупости (не-тупость), поскольку производящей причиной благих путей деятельности выступает благая установка сознания в целом.

Благая деятельность определяется как отрицание не-благой, поскольку представляет собой препятствие для реализации не-благого, актуализирующееся в индивидуальном потоке дхарм. Так, отвращение сознания от подготовки не-благого пути деятельности есть приготовление к благому. Отказ от корневого не-благого действия есть корневое благое действие, отказ от не-благого завершающего — это завершение благого пути деятельности.

Данное определение проиллюстрируем на примере процедуры принятия монашеской дисциплины Пратимокши. Подготовительные благие действия: послушник, твердо решивший вступить на стезю монашества, в день принятия обетов бхикшу выходит из уединения, вступает на территорию обители чистоты (монастыря), приветствует монахов, выражая тем самым свою скромность, пристойность и почтение, обращается к наставнику и заявляет о своем намерении сделаться монахом один раз, и затем и второй. Все эти

проявленные действия есть подготовка к благому пути, есть действия, отвергающие диспозицию к неблагоприятному.

Корневое благое действие: послушник в третий раз во всеуслышание заявляет о своем стремлении принять монашеские обеты, т. е. оповещает сангху и наставника о намерении совершить проявленное действие, а вместе с ним и непроявленное.

Завершающая стадия пути деятельности: с момента, когда послушник сделал это заявление в третий раз, и вплоть до оглашения сангхой своего решения о включении послушника в число монахов и выражения согласия с этим решением со стороны кандидата имеет место завершающее действие, т. е. в составе индивидуального потока дхарм того, кто именуется «послушник», действует непроявленный элемент.

(Отметим с целью обозначения типологической параллели, что древний православный обряд пострижения в монахи также предполагал со стороны кандидата трехкратное изъявление готовности: трижды чин, совершающий пострижение, бросает ножницы, оставляя послушнику возможность еще раз проверить свою совесть, и всякий раз послушник смиренно поднимает их и подает, тем самым выражая добровольное и твердое намерение принять постриг.)

## ДОСТОЙНОЕ ДЕЙСТВИЕ

Объект *достойного* действия состоит в акте даяния. Этот объект, во-первых, есть телесное и вербальное действие. Три аспекта этого действия включают достоинство (ибо результат действия желанен в религиозном отношении, а вовсе не порицаем, не недостойно); собственно действие (по внутренней природе); и то, что это действие есть объект мотивации донатора.

Во-вторых, этот объект есть ментальный импульс-побуждение, продуцирующий деятельность, которая, в свою очередь, и есть достоинство и действие.

В-третьих, этот объект есть дхармы (чувства, представления и др.), сосуществующие с действием и имеющие желанный, т. е. достойный, результат (поэтому эти дхармы также есть и достоинство).

Аналогично следует рассматривать и объект *достойного* действия, состоящий в добродетели, поскольку и в этом случае под объектом имеется в виду только телесная и вербальная деятельность.

Объект *достойного* действия, состоящего в практике созерцания: здесь доброжелательность есть одновременно и достоинство, и объект *достойного* действия. Это последнее — ни что иное, как ментальный импульс-побуждение, опосредованный доброжелательностью. Сосуществующая с доброжелательностью, добродетель представляет собой одновременно и достоинство (желанный результат), и *достойное* действие. Сосуществующие дхармы — вера, энергия и прочие — это также достоинство, ибо результат практикования этих дхарм желанен.

Другое значение термина «*достойное* действие» — *достойная* практика, объектом которой и выступают даяние, добродетель и созерцание, ибо цель этой практики состоит в реализации этих трех.

## ДАЯНИЕ

*Даяние* есть то, вследствие чего нечто дается в дар. Это дхармы сознания, побуждающие телесное и вербальное действие, опосредованное почитанием и желанием принести пользу. Это благие группы, сопровождающие благое состояние сознания в момент передачи в дар чего-либо.

Объект *достойного* действия, состоящего в даянии, порождает кармический плод великого наслаждения.

Даяние рассматривается также под углом зрения пользы. Это может быть польза для самого донатора: благородный, но еще не освободившийся от желаний, или обычный, но свободный от желаний человек приносит дар храму или святилищу и тем самым обретает пользу только для себя.

Если дар приносит благородный, свободный от желаний, адресуя его другим живым существам, то сам донатор не может обрести пользу от даяния, ибо он пребывает вне связи с той сферой существования, где дар способен принести пользу донатору; польза в данном случае имеет место только для других.

Если такой дар (т. е. дар другим существам) приносит обычный человек, несвободный от желаний или освободившийся от них, то польза есть и для донатора, и для других.

Принося дар храму или святилищу, благородный, освободившийся от желаний, лишь выражает глубокое уважение и благодарность, но именно пользы от даяния нет ни для других, ни для него самого.

Чем обусловлено превосходное качество даяния?

Во-первых, это превосходство *донатора*. Донатор обретает отличие от других, незаурядность, если он обладает верой, добродетелью, образованностью и т. п. У превосходного донатора и дар становится превосходным, обуславливая такое же качество плода.

Превосходный донатор выказывает искреннее уважение (не лицемерен), действует без посредников, соблюдает выбор должного времени и не причиняет своими действиями вреда другим. Совершая даяния сообразно этим критериям, донатор последовательно обретает четыре свойства, выделяющие его среди других людей: обретает глубокое их уважение; его уделом становятся высшие наслаждения; он отдается этим наслаждениям в удобное время, т. е. для этого есть возможность; предметы его наслаждения не могут быть похищены или разрушены стихиями.

Во-вторых, это превосходство *дара*. Предмет даяния считается превосходным, если обладает совершенством цвета и формы, запаха, вкуса и осязаемых свойств. Это не означает, однако, что все совершенства должны быть представлены одновременно.

Подношение превосходного дара преображает в буквальном смысле и самого донатора:

- совершенство цвета и формы дара делает донатора красивым;
- совершенство благоухания способствует обретению славы;
- совершенство вкуса дара сообщает донатору свойство быть сладостным, приятным в общении с другими;
- совершенство осязаемых свойств дара делает тело донатора гладким, изящным, во все времена года такой донатор испытывает лишь приятные ощущения, связанные с телом. Иными словами, совершенство осязаемых свойств дара сообщает осязательной индрии донатора идеальную

способность адаптироваться к условиям окружающей среды (напомним, что осязательная индрия локализована в кожном покрове индивида: «гладкое тело» подразумевает здесь совершенство кожного покрова).

В-третьих, это превосходство *поля добродетельных качеств*. Превосходство поля определяется формой рождения того, в чей адрес осуществляется даяние: донатор проявляет добродетельные качества более высокого порядка, когда преподносит дар существу, имеющему низкую форму рождения, и чем хуже форма рождения, тем большее «вознаграждение» являет собой следствие такого даяния: если дар адресован рожденному среди животных, донатор обретает следствие, стократно превышающее этот дар.

Превосходство поля определяется и мерой страдания, в которое погружен адресат даяния в момент преподнесения ему материальных предметов. Добродетельные качества дарителя возрастают, если даяние осуществляется в холодное время года или дар адресован холерному больному, больному проказой, а также тому лицу, которое ухаживает за больными.

Превосходство поля зависит и от почтительного служения донатора своим благодетелям — матери, отцу и другим. Добродетельные качества поля возрастают в момент подношения дара человеку добродетельному.

Но из всех даров высшим является материальный дар, который преподносится индивидом, отбросившим все желания, такому же, как он, т. е. освобожденному.

К категории высшего дара относится также дар, который делает бодхисаттва для блага всех живых существ. Однако сюда же причисляется и даяние несвободного от желаний, обращенное к такому же, как он, т. е. несвободному.

## ВОСЕМЬ ВИДОВ ДАРОВ

Привлекая канонические тексты, перечислим *восемь видов даров*. Наименование этих видов таково, что позволяет определить и ментальный импульс-побуждение, от которого в конечном счете и зависит устанавливаемый путь деятельности дарителя.

Так, первый дар в этом списке — это дар «тому, кто находится рядом», т. е. первому подошедшему.

*Далее следует дар, преподносимый «из опасения»:* некто, понимая, что вещь или пища близки к состоянию негодности, преподносит эти предметы в качестве подарка, желая тем самым и доброе дело сделать, и в лишние расходы не войти. (В русском языке мотив подобного недостойного дарения выражается поговоркой «возьми, небоже, что нам не гоже» — дать нищему и убогому вместо милостыни то, что утратило свою полезность для владельца.)

*Третий вид дара — это преподнесение отдарков,* весьма характерный элемент архаической традиционной культуры. Обмен подарками в традиционных социумах являлся нормативным ритуалом, и в качестве культурного реликта имеет место и в сегодняшней реальности.

Четвертый вид фиксирует мотив желания получить от дарок («чтобы он мне дал»).

Затем следуют *три вида даров, совершающихся в соответствии с религиозной небуддийской традицией:* «потому что мои родители и мои предки давали», дар, имеющий целью обретение жизни на небе, дар ради обретения славы.

*Восьмой вид даяния — это дар для «украшения» сознания.* Именно такой дар, полностью свободный от прагматических мотивирующих импульсов, характерных для семи вышеперечисленных, дар бескорыстный и относится к категории высших даров.

Неизмеримый благой плод возникает вследствие акта подношения «тому, кто обрел плод вступления в поток». Даяния, осуществляемые в адрес продвинутых буддийских монахов, обладают очень высоким благом статусом. Подчеркивая это, Васубандху говорит: «...дар «вступившему в поток» по своему следствию еще более неизмерим».

«Безмерные» благие следствия характерны для дара, который преподносится обычными людьми («неблагородными») матери, отцу, больному, проповеднику Дхармы и бодхисаттве в последнем рождении.

«Бодхисаттва в последнем рождении» означает последнее существование накануне ухода в совершенную нирвану. Таким образом, все те обычные люди, которые осуществляли подношения в адрес Бхагавана при его жиз-

ни, обрели безмерный благой кармический плод своих действий.

Проповедник Дхармы относится к разряду благодетелей — так же, как отец и мать, ибо он выступает в роли «духовного друга», помогающего живым существам прозреть, проливает свет на достойное и недостойное. Васубандху характеризует деятельность проповедника словами «он выполняет работу Будды». Такое определение устанавливает линию непрерывной преемственности проповеди Дхармы от Бхагавана к наставникам более поздних времен. Типологически это соответствует принципу апостольского рукоположения в христианстве: в ритуале хиротонии современный православный священник обретает харизму Основателя Церкви.

#### РЕЛИГИОЗНАЯ ЗАСЛУГА

Религиозная заслуга бывает двух видов: во-первых, это заслуга, связанная с отвержением мирской жизни и возникающая в силу одного лишь отвержения; во-вторых, заслуга, связанная с использованием дара.

Этот второй вид заслуги возникает вследствие использования другими того, что было поднесено в дар.

Но здесь возникает вопрос, к какому виду заслуги относится акт подношения чайтье (храму или святылице), поскольку поднесенный дар никем не используется. Эта заслуга связана с отвержением. Сущность религиозной заслуги, обретаемой в результате поднесения даров, не может определяться только наличием пользы этих даров для других, ибо практика йогического сосредоточения на беспредельных свойствах благожелательности и прочих параметрах, а также на истинных воззрениях выступает высшей религиозной заслугой. Именно поэтому дар чайтье также причисляется к категории религиозной заслуги, хотя он и не присваивается другими.

У йогина, практикующего сосредоточение на парамитах, религиозная заслуга порождается силой его религиозного сознания, но при этом заслуга не может рассматриваться в аспекте пользы для других. Подобно такому йогину, почтительный донатор, принося дар чайтье, испытывает чувство

безраздельной преданности к давно ушедшему Воплощению добродетелей (т. е. Будде Бхагавану). Религиозная заслуга обретается этим донатором благодаря соответствующему состоянию сознания.

Данная концепция природы религиозной заслуги вовсе не исключает значения материальных подношений и культовых действий, они отнюдь не рассматриваются как бесцельные. Безраздельная преданность Бхагавану, которой проникнуто сознание донатора, играет роль именно того ментального импульса-побуждения, благодаря которому акт подношения материальных предметов становится еще более возвышенным.

Подношения и культовые действия, вдохновляемые чувством безраздельной преданности Бхагавану, ведут к многократному увеличению религиозной заслуги, и это определяется не только безраздельной преданностью как состоянием сознания, но и проявленным действием, сопровождающимся актуализацией не проявленного элемента в индивидуальном потоке дхарм донатора.

Подношения чайтьям и связанные с ними культовые действия есть благое семя, брошенное в благое поле. Но даже если благое семя попадает в дурное поле, то оно приносит достойный результат. Так, деяние, совершенное с намерением принести пользу другим, но адресованное полю дурных качеств, «восходит желанным плодом». Однако по причине дурного поля это семя может принести слишком легкий плод.

На этом рассмотрении даяния как объекта достойного действия завершается.

## ДОБРОДЕТЕЛЬ

Обратимся к анализу добродетели как объекта достойного действия.

Определение добродетели дается негативным способом: *добродетель — это отказ от порочности*. К области порочности относятся все неблагое действия, и именно поэтому природа порочности — неблагоая материя.

Отвержение порочности бывает двух видов.

Во-первых, отвержение — это проявленное действие, посредством которого и происходит отказ от всего порочного.

Во-вторых, это действие не проявленное, представляющее собой ни что иное, как воздержание от безнравственности.

Если же понимать добродетель более широко — как отказ от всего, что было отвергнуто Учителем, то в сферу добродетели входит также и отвержение того, что само по себе не является безнравственным, например, отказ от привычки есть в неположенное время. Такой отказ, осуществленный как соответствующее проявленное и не проявленное действие, также есть добродетель, ибо безнравственность возникает и в результате несоблюдения установленных предписаний.

Добродетель может быть чистой, т. е. без притока аффектов, только при наличии четырех качеств, которыми она и характеризуется: незатронутость безнравственностью и причинами безнравственности, опора на противоположность безнравственности и на полное успокоение. То, что чистая добродетель лишена притока аффектов и никак не опосредована безнравственностью, ясно по себе. Незатронутость чистой добродетели причинами безнравственности означает абсолютную свободу сознания и — соответственно — ментального импульса-побуждения от алчности и других базовых и вторичных аффектов. Чистая добродетель опирается на практику памятования, и именно поэтому она основана на противоположности практике безнравственности. Основой чистой добродетели выступает также полное успокоение сознания, поскольку развитие практики добродетели такого рода осуществляется в направлении нирваны.

Другие учителя полагают, что добродетель без притока аффектов обусловлена пятью причинами: незагрязненностью основных путей деятельности, чистотой того, что их дополняет, (т. е. подготовительных и завершающих действий), неподверженностью влечению к чувственному наслаждению, к стяжательству и насилию, постоянству памятования и направленностью к нирване.

Некоторые буддийские теоретики выделяют четыре вида добродетели.

Во-первых, это добродетель, обусловленная страхом. Данному виду добродетели соответствует поведение тех членов общины, которые соблюдают дисциплину Пратимокши,

опасаясь утратить средства существования, предоставляемые сангхой, а также поступки тех, кто боится общественного осуждения, отрицательных санкций или обретения дурной формы рождения.

Во-вторых, добродетель из корыстного интереса, когда она обусловлена стремлением к благополучию, жаждой наслаждений и почестей, которыми обычно окружен достойный человек.

В-третьих, это добродетель, полностью соответствующая факторам просветления. Ее практикуют те индивиды, кто укоренен в истинных воззрениях и имеет единственную цель — освобождение.

И, наконец, четвертый вид добродетели — добродетель, неподверженная притоку аффективности.

В этой типологии два первых вида — добродетель «из страха» и добродетель из корыстного интереса — имеют низменный в религиозном отношении характер: хотя индивид и не совершает безнравственных действий, мотив его поведения свидетельствует о слабой укорененности в дисциплине Пратимокши.

### ПЛОД ДОБРОДЕТЕЛИ

Что представляет собой *кармический плод добродетели и практики йогического сосредоточения?*

Добродетель ведет к обретению «небесной формы существования», т. е. к рождению в божественных сферах психокосма, хотя и плод даяния может быть таким же. Но для добродетели он более характерен. Добродетель приводит также и к разъединению с аффектами, но таковое выступает в принципе прямой целью йогического сосредоточения.

В канонических текстах говорится о «четырех брахманских заслугах», т. е. заслугах, которые ведут к счастливому рождению в сфере Жрецов Брахмы, где созревание следствия длится в течение одной калпы. Вайбхашики, однако, полагают, что к брахманским заслугам относятся именно те, которые ведут к возникновению тридцати двух признаков Великой личности.

Дадим *определение нематериального даяния — даяния Дхармы. Оно есть проповедь сутр и других разделов*

*Буддийского канона.* Такая проповедь осуществляется благодаря незагрязненному намерению, т. е. в ментальном импульсе-побуждении проповедовать Слово Будды не должна содержаться примесь таких аффектов, как корысть, жажда почестей и славы. Если данные аффекты имеют место, то неблагодатно проповедник утрачивает религиозные заслуги. Утрачивают их и все те, кто превратно излагает Учение. Таково благое как объект добродетельной деятельности.

Кроме того, *благо бывает тройственным: религиозная заслуга, нирвана и проникновение.*

Заслуга есть желанный плод, и он может быть обретен только в том случае, если имеет место благо, опосредующее действия индивида. Этот вид блага и порождает достойный плод.

Благо, связанное с освобождением, возникает в момент слушания проповеди учения. Васубандху подчеркивает, что возникновение блага освобождения есть факт, доступный внешнему наблюдению: индивид внимает словам проповедника, «объясняющим всю боль и страдания бесконечного круговорота рождений и смертей», иллюзорность Я и совершенство нирваны, и заливаются слезами, волосы на его теле подымаются. Именно эти психосоматические признаки свидетельствуют, что корни благого актуализировались и началось формирование установки сознания на обретение нирваны.

Благо, связанное с проникновением, обусловлено аспектами йогической практики.

Итак, *достойное поведение — прямая противоположность поведению дурного*: благая телесная, вербальная и ментальная деятельность, опосредствованная тремя составляющими благой мотивации — нестяжанием (или нестяжательством — *anabhidhyā*), незлобивостью (не-враждой) и истинным знанием; такая деятельность (с религиозной точки зрения) одобряема.

Канонические тексты содержат десятичленную типологию достойного и дурного поведения — «десяти путей деятельности». В эту типологию вошли только наиболее существенные типы деятельности. Так, в число неблагих путей деятельности не включены такие аспекты,



как подготовительные и заключительные загрязненные аффектами действия (например, связывание живого существа веревками). Здесь рассматриваются только существенные неблагоприятные пути телесной деятельности — убийство людей, отнятие чужого имущества (воровство) или жены (прелюбодеяние), ибо данный подход позволяет выделить самое главное — то, что очень значимо по своим кармическим следствиям.

Дурное вербальное поведение, имеющее серьезные кармические результаты, также носит название неблагоприятного пути деятельности. Но дурной ментальный импульс-побуждение не включен в число десяти путей деятельности, поскольку «путь деятельности» как типологическая единица предполагает наличие корневого проявленного действия.

Аналогично типологизируются и благоприятные пути деятельности: в эту типологию не входят ни подготовительные, ни заключительные телесные действия, ни отказ от употребления опьяняющих субстанций, ни подношение даров и прочее, а также такие аспекты вербального поведения, как приятные и благопристойные речи и т. п. Достойный ментальный импульс-побуждение не входит в эту типологию на том же самом основании, что и дурной в предыдущем случае.

#### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Охарактеризуйте сущность благих путей деятельности.
2. Что такое достойное действие?
3. В чем состоит религиозный смысл даяния в буддизме?
4. Перечислите восемь видов даров.
5. Как вы понимаете религиозную заслугу?
6. Дайте определение добродетели.
7. В чем состоит плод добродетели?

#### ЧАСТЬ ПЯТАЯ

## РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА В КИТАЕ



## ИСТОРИЯ ПЕРЕВОДА БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ В КИТАЕ

*Периодизация истории переводов буддийских текстов в Китае.  
Начало работы по переводу буддийских текстов на китайский язык.  
Метод гэ-и. Принципы выбора текстов для перевода. Ранние переводы  
буддийских текстов в Китае. Дао-ань о переводах буддийских текстов.  
Переводческая деятельность Кумарадживы. Переводческая деятельность  
Парамартхи. Переводческая деятельность Сюань-цзана*

### ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ ПЕРЕВОДОВ БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ В КИТАЕ

С самого начала распространения буддизма в Китае переводческая деятельность играла в этом процессе первостепенную роль. Перед переводчиками стояли задачи высочайшей степени сложности. Им предстояло перевести на китайский язык тексты, не только являвшиеся продуктом иной культуры, содержавшие идеи, доселе неизвестные китайцам, но и написанные на языках, совершенно отличных от китайского как по своему грамматическому строю, так и фонетически. Если же учесть то, что корпус буддийской литературы, значительный по своему объему уже ко времени проникновения буддизма в Китай, продолжал и далее пополняться новыми текстами, то станет понятно, что переводческая деятельность, продолжавшаяся более тысячи лет, требовала титанического труда многих поколений переводчиков.

В китайской буддийской историографии принято разделять всю историю переводов буддийских текстов на два больших периода: «древних переводов» *цзю и* (или *гу и*) и период «новых переводов» *синь и*. «Водоразделом» послужило творчество буддийского монаха Сюань-цзана (602? – 664) — прославленного путешественника и переводчика. Все переводы, сделанные со времени проникновения буддизма в Китай (I – II вв.) вплоть до середины VII в., получили название «древних переводов», а переводы, выполненные Сюань-цзаном, и последующие стали называться «новыми».

Такое выделение переводов Сюань-цзана объясняется не столько их количеством и качеством, сколько новыми достижениями Сюань-цзана в области методов перевода. Этими достижениями были, в первую очередь, унификация терминологии и новый обоснованный подход к использованию китайских транскрипций санскритских терминов (подробнее о переводческой деятельности Сюань-цзана см. ниже).

Помимо вышеуказанной, существуют другие, более подробные периодизации. Так, японский буддолог Сакаино Коё выделяет четыре эпохи в истории переводов буддийских текстов в Китае:

1. Эпоха «архаического перевода» (*гу и*), до Кумарадживы (примерно до нач. V в.);
2. Эпоха «древнего перевода» (*цзю и*), начиная с Кумарадживы (V – VI вв.);
3. Эпоха «нового перевода» (*синь и*), начиная с Сюань-цзана (VII – X вв.);
4. Эпоха упадка переводческой деятельности, начиная с X в.

### НАЧАЛО РАБОТЫ ПО ПЕРЕВОДУ БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ НА РУССКИЙ ЯЗЫК. МЕТОД ГЭ-И. ПРИНЦИПЫ ВЫБОРА ТЕКСТОВ ДЛЯ ПЕРЕВОДА

Первыми переводчиками буддийских текстов на китайский язык стали иностранцы — выходцы из Индии и Центральной Азии. Это были монахи — носители буддийской учености, которые родились, выросли и получили соответствующее религиозное и светское образование у себя на родине. Они владели языками буддийских текстов — санскритом и пали — либо одним из них, а также зачастую каким-либо из центральноазиатских языков. Однако все они попадали в Китай уже в зрелом возрасте, и уровень знания китайского языка, который они имели, обычно не позволял им переводить тексты самостоятельно. У этих переводчиков-иностранцев всегда были помощники из числа местных адептов буддийского учения. Как правило, переводчики-иностранцы не записывали текст сами, но давали устный перевод, а помогавшие им китайцы записывали его под диктовку (букв. «принимали на кисть» *би шоу*). Затем

текст редактировали (*жунь вэнь*), «проверяли по смыслу» (*чжен и*) и, наконец, окончательно выверяли и утверждали перевод (*сян дин*) (часто эту функцию выполнял император). Кроме того, перевод зачастую сопровождался лекциями и устными толкованиями переводимых текстов.

К тому времени, когда буддизм впервые проник в Китай (I – II вв.), там уже существовали собственные идеологические традиции. Это были, в первую очередь, конфуцианство и даосизм, а также другие направления китайской философии, некоторые из которых уже прекратили свое существование в то время в качестве самостоятельных школ (например, школа моистов, названная так по имени Мо-цзы — своего главного представителя, автора трактата *Моцзы*, или школа фа-цзя, так называемые «законники»), но учения которых, будучи зафиксированными в соответствующих текстах, уже вошли в фонд китайской культуры. Соответственно, эта культура уже обладала богатым самобытным категориальным запасом, а различные школы и направления китайской философии — собственными мыслительными традициями. Таким образом, та почва, в которую суждено было упасть зернам нового иностранного учения, уже была «вспахана» и «засеяна», что, разумеется, не могло не отразиться на характере рецепции буддизма в Китае.

Первоначально переводчики широко заимствовали терминологический аппарат автохтонных идеологических традиций — даосизма и конфуцианства. Так, иероглиф *дао*, кодировавший центральное понятие даосской философии и одно из важнейших понятий в конфуцианстве, использовался для перевода буддийских терминов *дхарма*, «учение», *бодхи*, «просветление», или *йога*; слова *сянь-жэнь*, «бессмертный», и *у-вэй*, «не-деяние», — также ключевые понятия даосизма — использовались для перевода терминов *архат* (букв. «достойный почитания», то есть монах, достигший просветления) и *нирвана*, соответственно.

В рамках этого подхода существовал более специфический метод, получивший название *гэ-и*, «подбор подходящего по смыслу» (или «парные понятия»), хотя этим термином иногда обозначают и общий способ перевода буддийских понятий посредством языка китайской философии

(*гэ-и* в широком смысле). Собственно метод гэ-и использовался на начальной стадии распространения буддизма в Китае (во II – IV вв.) и заключался в подборе парных числовых списков терминов, якобы соответствующих друг другу по своему значению, и, по-видимому, применялся прежде всего в устном изложении буддийского учения. Например, *махабхута*, «четыре великих [элемента]», приравнивались к китайским «пяти элементам», *у-син*, а *пан-ча шила*, «пять обетов», обязательных для буддиста-мирянина, — к *у-чан*, «пяти постоянствам», нормативным конфуцианским добродетелям. Этот метод возник в силу того обстоятельства, что числовые списки как способ формализации мысли были хорошо знакомы китайцам. Числовые списки часто встречаются также и в буддийских текстах, в особенности в трактатах по дхьяне и абхидхарме. Это и побудило ранних интерпретаторов буддийского учения в Китае подбирать числовым спискам, встречающимся в буддийских текстах, «соответствия» среди числовых списков китайской философии.

Довольно скоро стала очевидна вся неадекватность данного метода, и выдающиеся буддийские толкователи и переводчики IV – V вв. отказались от него. Так, Дао-ань (314? – 385), как сообщается в его биографии, отказался от метода гэ-и как «отклоняющегося от принципов [буддизма]». А ученик Дао-аня и Кумарадживы Хуэй-жуй говорит о том, что те, кто использовал метод гэ-и, «выхолостили» и «извратили» учение. В то же время, переводчики и толкователи продолжали использовать язык китайской философии для выражения буддийских концепций. Так, поздние работы Дао-аня, а также сочинения Хуэй-жуя и других учеников Кумарадживы изобилуют изложениями буддийских идей в терминах китайских классических философских текстов — прежде всего *Лао-цзы*, *Чжуан-цзы* и *И цзина*. Кроме того, китайские буддисты в большинстве своем не владели санскритом или каким-либо другим языком, на котором были написаны оригинальные буддийские тексты, и поэтому могли воспринимать содержащееся в них учение лишь в переводе. Естественно, это еще более затрудняло адекватное понимание буддийских идей и осознание их своеобразия, их отличия от китайских учений.

Другим важным моментом в переводческой деятельности иностранных буддийских миссионеров были принципы, которыми они руководствовались при выборе текстов для перевода. Если посмотреть, кем из переводчиков какие тексты переводились, то станет очевидным, что они исходили в первую очередь из своих личных убеждений и пристрастий. Определяющим здесь выступало то обстоятельство, что в буддизме на раннем этапе не сложилось представление об ортодоксии в точном смысле этого слова. Существовала религиозная доктрина, основные положения которой (прежде всего четыре Благородные истины и Восьмеричный благородный путь) выполняли роль идеологических детерминант для философского дискурса. Таким образом были заданы рамки для определения предмета философствования. Однако «амплитуда», на которую могли расходиться позиции различных школ внутри буддизма, была весьма велика. Школы также различались между собой в интерпретации дисциплинарного кодекса последователей Учения (*Пратимокша*), в осмыслении личности Будды Шакьямуни и в своих социальных установках.

К началу проникновения буддизма в Китай (I – II вв.) в индо-буддийской традиции уже сформировался свод канонических текстов — Трипитака, в который входили сутры — проповеди Будды, Виная — дисциплинарные правила для монахов, и Абхидхарма — философские трактаты. Трипитака сложилась в рамках хинаянского направления, причем существовало несколько версий буддийского канона, принадлежавших различным школам раннего буддизма. Однако примерно на рубеже нашей эры появились новые сутры, не вошедшие в уже сложившийся канон. Эти тексты (прежде всего сутры *Праджняпарамиты*) и не могли быть включены в него, поскольку представляли другую формировавшуюся тогда традицию буддизма — Махаяну, Великую Колесницу. В русле махаянского направления появились и новые школы буддийской философии — Мадхьямика и Йогачара (последняя, по-видимому, несколько позже). Махаянское направление довольно быстро получило широкое распространение, особенно в странах Центральной Азии, откуда, как мы знаем, были родом многие миссионеры и переводчики, приезжавшие в Китай распро-

странять буддийское учение. Поэтому первым и главным фактором, определявшим выбор текстов для перевода, была приверженность иностранного переводчика к одному из двух главных направлений буддизма — Хинаяне или Махаяне. Судя по имеющимся в нашем распоряжении историческим источникам, большинство иностранцев-переводчиков считали себя последователями махаянского направления буддизма. Однако это обстоятельство не мешало им переводить также и хинаянские тексты, поскольку, во-первых, как уже было сказано выше, для буддизма не характерно деление школ по принципу «ортодоксия — ересь» и, во-вторых, некоторые сочинения, созданные в рамках хинаянского направления, прежде всего тексты, входившие в Трипитаку, имели характер базовых текстов буддийской традиции в целом (в особенности это относится к текстам Винаи). Поэтому речь идет лишь о приоритетности тех или иных текстов для конкретного переводчика. Соответственно, многие хинаянские сочинения, появившиеся ранее махаянских, были переведены на китайский язык позже последних, то есть принцип хронологической последовательности при выборе текстов для перевода отсутствовал. Скорее, в первую очередь переводились тексты, наиболее популярные в то время, когда жил переводчик, и в той стране, откуда он прибыл в Китай.

В качестве факторов, определявших выбор текста для перевода, выступали также личный духовный либо интеллектуальный интерес переводчика и, разумеется, знание того или иного текста, соответствующий уровень усвоения содержащегося в нем материала, позволявший осуществить адекватный перевод.

Буддийские тексты, переведенные на китайский язык, функционировали в Китае не только вне культурного контекста, в котором они были первоначально созданы, но и вне перипетий той идейной борьбы и конкуренции между различными школами и направлениями буддизма, которые имели место в это время в Индии. Это обстоятельство впоследствии приобрело решающее значение для определения принципов составления китайского буддийского канона (также получившего название Трипитаки, по-китайски *Саньцзан*), в который вошли переводы текстов самых разных

школ и направлений индийского буддизма — как те, что входили в индийскую Трипитаку, так и те, что считались в Индии постканоническими, а также китайские буддийские сочинения. Кроме того, эта «внеконтекстуальность» переводившихся текстов оказала огромное влияние на формирование школ и течений китайского буддизма.

#### РАННИЕ ПЕРЕВОДЫ БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ В КИТАЕ

Китайская буддийская историография относит проникновение буддизма в Китай к периоду правления династии Поздняя Хань (25 – 220). В одном из самых ранних сохранившихся памятников буддийской историографии — *Гао сэн чжуань* («Жизнеописания достойных монахов», далее — ГСЧ; русский перевод см.: Хуэй-цзяо, *Жизнеописания достойных монахов*. Перевод М. Е. Ермакова. М., 1991, далее — Хуэй-цзяо, 1991) Хуэй-цзяо (497 – 554) рассказывает о том, как императору Мин-ди (годы правления 58 – 75) приснился необычный сон, в котором он увидел некоего «золотого человека», парящего в воздухе. Советник императора Фу И предположил, что этот человек — Будда, «божество земель Запада», и тогда Мин-ди отправил посланников в Западные земли с целью разузнать что-либо об этом. Во время своей экспедиции они встретили индийца, чье имя на китайском языке — Шэ Мотэн (или Цзяшэ Мотэн) (Кашьяпа Матанга?) — впоследствии первого буддийского проповедника и переводчика в Китае — и пригласили его в Хань. Кашьяпа Матанга прибыл в столицу Хань г. Лоян, где по приказу императора для него была сооружена обитель, позже получившая название монастыря Байма-сы (монастырь Белой лошади). Затем к Кашьяпе Матанге присоединился другой буддийский проповедник и переводчик из Центральной Индии — Чжу Фалань (Дхармаратна?). Вместе они осуществили перевод сутры *Си ши эр чжан цзин* («Сутра в сорок два раздела») (*Тайсё синсю Дайдзюкё* — «Трипитака годов Тайсё», Т. 1 – 100. Токио, 1960 – 1977, далее — ТСД), [Т. 17, № 784] и еще ряд сутр, которые были утеряны уже ко времени написания ГСЧ.

Эту историю ныне принято считать позднейшей легендой, и не только датировка описанных событий, но и само историческое существование этих двух буддийских деятелей ставится под сомнение.

Одними из первых буддийских проповедников и переводчиков, чье существование и деятельность не подвергаются сомнению, были: уроженец Парфии Ань Ши-гао (Ань Цин), прибывший в Китай в начале правления императора Хуаньди (147 – 167) династии Хань, и уроженец Кушанского царства Чжи Лоуцзячань (Локакшема?), который прибыл в Лоян во времена правления императора Лин-ди (168 – 189) династии Хань.

Вокруг Ань Ши-гао и Локакшемы в Лояне возникли небольшие группы последователей, осуществившие переводы нескольких сутр, как хинаянских, так и махаянских, которые частично дошли до нашего времени.

После падения династии Хань в начале III в. лоянские группы распались, и некоторые их члены переехали на Юг, в столицу царства У (222 – 280) — Учан (на территории современного уезда Э(Ао)чэн в провинции Хубэй), а после 229 г. — в новую столицу У — Цзянь (современный г. Нанькин). Наиболее известными переводчиками здесь были Чжи Цянь (другое имя Юэ, цзы (прозвище) Гунмин), уроженец Кушанского царства, и Кан Сэн-хуэй, согдиец по происхождению.

Кан Сэн-хуэй было сделано немного переводов, из которых сохранились лишь два. От Чжи Цяня до нашего времени дошло более 50 переводов, среди которых, например, *Вималакирти-нирдеша-сутра*.

Известно, что первые переводы буддийских текстов на китайский язык не отвечали требованиям китайского литературного стиля и поэтому, как правило, не были интересны для образованных китайцев, традиционно придававших большое значение форме произведения. Чжи Цянь стремился исправить это положение, уделяя особое внимание литературной форме переводимых текстов, в частности, сокращая многословные пассажи и повторы, которыми изобиловали оригинальные индийские тексты. Этому способствовало то, что он, как сообщается в его биографии, превосходно владел как одним из индийских



(по-видимому, санскритом), так и китайским языком. Однако в своем стремлении приблизить переводы ко вкусам китайской читающей публики он часто удалялся от первоначального содержания индобуддийских текстов, что позднее часто ставилось ему в укор.

В это время (период Троецарствия — 220 – 280) переводческая деятельность продолжалась и на Севере Китая, в Лояне — столице царства Вэй (220 – 265). Одним из известных переводчиков там был Танькэцзяло (Дхармакала), уроженец Центральной Индии, прибывший в Лоян в годы правления Вэй под девизом Цзя-пин (249 – 254). О нем известно, что он занимался внедрением дисциплинарного устава в монашеской общине Лояна и был одним из первых переводчиков Винаи (он перевел *Сэн ци цзе синь*) (ныне это сочинение утеряно).

После объединения империи и провозглашения новой династии Цзинь (265 – 420) при императоре У-ди (годы правления 265 – 290) активизировались контакты между Китаем и Центральной Азией, что привело к расцвету переводческой деятельности на Севере. В это время в Чанъани возникла переводческая группа, во главе которой стоял Чжу Таньмолоча (Дхармаракша), уроженец Дуньхуана (на территории современной провинции Ганьсу), предки которого происходили из Кушанского царства.

Дхармаракша обладал традиционной китайской образованностью, был начитан в конфуцианском каноне — Шестикнижии и китайской философской литературе. Он знал много «западных» языков (согласно ГСЧ, «тридцать шесть языков, каждый со своей письменностью, стали достоянием его учености»). Он доставил в Китай 165 буддийских сочинений, многие из которых он перевел на китайский язык. Наиболее известны его переводы махаянских сутр: *Чжэн фа хуа цзин* (*Саддхармапундарика-сутра*) [ТСД, Т. 9, № 263], *Гуан цзань цзин* (*Панчавимшатисахасрика-праджняпарамита-сутра*) [ТСД, Т. 8, № 222], *Сянь цзе цзин* (*Бхадракалпика-сутра*) [ТСД, Т. 14, № 425]. Его переводы считались безыскусными, грубоватыми в отношении стиля, но близкими к оригиналу.

В конце III – начале IV вв. участились нападения на Китай со стороны северных кочевников. В этот период зна-

чительная часть китайской элиты переселилась в земли к югу от р. Хуанхэ. Кроме того, после смерти У-ди в 290 г. в государстве Цзинь разгорелась борьба за власть. В 317 г. после падения Лояна — столицы Западной Цзинь — императорский двор переместился на Юг в Цзянькан (бывший Цзянье, современный Нанькин), где была основана династия Восточная Цзинь (317 – 420). Большая часть буддийского монашества также переселилась в Южный Китай, где возникли новые центры религиозной активности.

Тем не менее, распространение буддизма и переводческая деятельность на Севере не прекратились, но, напротив, получили новые импульсы, поскольку буддийские миссионеры в большинстве своем прибывали из Центральной Азии и оставались в Чанъани и других столицах «варварских» династий, возникших на территории Северного Китая. Одним из таких миссионеров был Фо Ту-дэн (ум. 349), который прибыл в Лоян в 310 г. незадолго до его падения, и стал придворным проповедником при дворе правителей династии Поздняя Чжао из рода Ши (они были «варварами» — цзе) в столицах Сянго (на юго-западе современного г. Синтай в провинции Хэбэй) и Е (на территории современного уезда Линьчжан в провинции Хэбэй). И хотя сам Фо Ту-дэн не был переводчиком, у него была группа учеников, которые активно интересовались проблемами интерпретации и перевода буддийских текстов. Впоследствии самым знаменитым из них стал Дао-ань.

#### ДАО-АНЬ О ПЕРЕВОДАХ БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ

Одним из первых китайских буддистов, кто отчетливо осознавал фундаментальное различие между индобуддийским учением и автохтонными китайскими традициями, был Дао-ань. Сам он, по-видимому, не принимал непосредственного участия в собственно переводческой деятельности, но находился в постоянном взаимодействии с переводчиками — иностранцами и китайцами — в особенности во время своего пребывания в Чанъани (379 – 385), где он выступал в роли главного координатора переводческой группы. Дао-ань принимал участие в выборе текстов для перевода, в обсуждении



проблем, связанных с переводом, отклонял некоторые варианты перевода, редактировал китайский текст после его записи. Кроме того, ко многим новым переводам он написал предисловия, которые дошли до нас в составе *Чу сань цзан цзи цзи* («Собрание сведений о переводах Трипитаки», далее — ЧСЦЦ) Сэн-ю (445 – 518). Особый интерес представляет его предисловие к новому переводу *Праджня-парамиты* (382 г.), в котором сформулирован ряд соображений относительно типичных отличий китайских переводов оригинальных индийских текстов (речь в первую очередь идет о переводах сутр):

«При переводе с иностранного (*ху*) [языка] на китайский (*цин*) бывает пять отклонений от оригинала. Первое: иностранные фразы полностью переворачиваются, для того чтобы [порядок слов] соответствовал китайскому. Это — первое отклонение от оригинала. Второе: в иностранных канонических текстах (сутрах) наибольшее значение придается содержанию, а китайцы (*цин жэнь*) предпочитают красивый слог. Перевод не соответствует образу мыслей многих, если он не обладает изяществом слога. Это — второе отклонение от оригинала. Третье: иностранные канонические тексты изобилуют повторами, предназначенными для декламации. [Эти фрагменты] повторяются иногда по три, иногда по четыре [раза]. [Китайским переводчикам] не нравится их многословие, и ныне [они] сокращают [тексты]. Это — третье отклонение от оригинала. Четвертое: в иностранных [текстах] встречаются формулировки идей, которые являются правильными, но выглядят как беспорядочные фразы. Если исследовать предложения и рассматривать слова [оригинала и перевода], то тексты [будто бы] не имеют ничего, что делало бы их отличными [друг от друга]. Однако иногда тысяча, а иногда пятьсот [слов] вычеркнуты и не сохранены. Это — четвертое отклонение от оригинала. Пятое: после того, как предмет подвергнут полному рассмотрению, [в тексте] может встретиться побочная [тематика]. [В этом случае] используются фразы, встречавшиеся ранее. И тогда повторно встречающийся текст полностью удаляют [при переводе]. Это — пятое отклонение от оригинала.

*Праджня-сутры* — это то, что было произнесено закрывающим лицо [языком] («язык такой широкий и длинный,

что может закрыть все лицо» — один из 32 признаков Великого Человека, т. е. Будды) того, чье] сознание наделено Тремя Знаниями. Святой (Будда) несомненно приспособлялся [проповедь] к [своему] времени, но в обычаях времен происходят перемены. Выкидывать изысканные древние [выражения] ради того, чтобы [текст] соответствовал [вкусам] нынешнего времени — это первое, что нельзя изменять [при переводе]. Глупость и мудрость — различия, [установленные] Небом, и до Святого Человека невозможно подняться. Поэтому, стремясь передать сокровенные слова, которым более тысячи лет, их согласовывают с обычаями, [возникшими лишь во время царствования] менее чем ста правителей. И это — второе, что нельзя изменять [при переводе]. Когда Ананда декламировал сутры, с [момента] ухода Будды [в нирвану] прошло еще немного времени. [Время, когда] Досточтимый Кашьяпа созвал пятьсот [архатов, наделенных] шестью сверхъестественными способностями, чтобы проверить и записать [тексты Трипитаки], отделяет от дня сегодняшнего тысяча лет, однако посредством современных идей реконструируют [их первоначальный смысл]. Если эти архаты были столь осторожны [в своей работе по составлению Трипитаки], то разве то, что эти люди (то есть современные переводчики), [пребывающие в] сансаре, столь спокойны, — это не самонадеянность для них, тех, кто не знает Дхармы? Это — третье, что нельзя изменять [при переводе]» [ЧСЦЦ, VIII, 52623 и далее].

Эти положения получили неоднозначную трактовку в современной буддологической литературе. Как отмечает Р. Робинсон, не представляется очевидным, что Дао-ань имел в виду, когда формулировал «пять отклонений от оригинала» *у ши бэнь*, — что они «допустимы, или незаконны, или достойны сожаления, но неизбежны» [Robinson R., *Early Mādhyamika in India and China*. L., 1967 (далее — Robinson, 1967). С. 77 – 78].

Судя по всему, в первом пункте речь идет об изменении порядка слов в предложении при переводе с санскрита (или какого-либо другого иностранного языка) на китайский (см. [Уи Хакудзю, *Сяку Доань но кэнкю*. Токио, 1956. С. 133, п. 2; Robinson, 1967. С. 78]). Второй пункт указывает на то, как по-разному, с точки зрения Дао-аня, расставлены

приоритеты у иностранных авторов и у китайцев — если для индийских авторов на первом месте по важности находилось содержание текста, то для китайцев важнее всего красота слога, в противном случае перевод не мог быть положительно принят читателями (или слушателями). Что касается третьего, четвертого и пятого пунктов, то во всех них говорится об удалении части оригинального текста при переводе, в первом случае — повторов, предназначенных для декламации, во втором — деталей и частности, содержащихся в оригинальных текстах, но ничего не добавляющих, с точки зрения переводчика, к основному смыслу, в третьем — повторяющихся фраз, использованных при рассмотрении дополнительной тематики. Очевидно, что эти «отклонения» можно по-разному толковать в плане того, что касается их «допустимости» или, напротив, «недопустимости». Так, Отё Энити, считает, что первое «отклонение» неизбежно, и поэтому было бы неразумно запрещать его. В то же время четыре остальных нельзя считать неизбежными. Поэтому невозможно интерпретировать все пять положений вместе ни как запрещенные, ни как дозволенные. Отё считает, что это — пределы, в которых нежелательные отклонения от оригинала допустимы в случае необходимости [Отё Энити, Тюоку буккё но кэнкю. Киото, 1958. С. 248 – 249; Robinson, 1967. С. 78]. Э. Цурчер также считает, что «пять отклонений от оригинала» — это те случаи, когда переводчику дозволяется отклоняться от оригинального текста [Zurcher E., The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959. С. 203].

Что касается «трех [вещей, которые] нельзя изменять», или «трех трудностей», *сань бу и* (в принципе возможны оба варианта перевода этого выражения, поскольку иероглиф (*сань бу и*) имеет два основных значения: «изменять» и «легкий»), то исследователи считают, что это — три случая, когда текст нельзя изменять произвольно [Отё, 1958, с. 250; Robinson, 1967. С. 78; Zurcher, 1959, с. 203].

Действительно, в этих трех пунктах идет речь об изменении языка (способа выражения) оригинала. В первом случае говорится об изменении стиля, устранении древних выражений, во втором — о передаче древнего учения посредством языка, оперирующего современными для Дао-

аня понятиями. Что же касается третьего положения, то здесь говорится о различии уровней духовного и интеллектуального развития тех, кто декламировал (Ананда), редактировал и записывал (пятьсот архатов) канонические тексты, и тех, кто их переводил — современников Дао-аня. Очевидно, что все три пункта сфокусированы на проблеме временной дистанции, разделявшей эпоху создания буддийских канонических текстов и то время, когда они переводились в Китае. Эти соображения существенно важны, ибо свидетельствуют о наличии у Дао-аня исторического мышления, что, в принципе, есть черта, характерная для образа мыслей представителя китайской интеллектуальной элиты.

Положения, сформулированные Дао-анем, представляются скорее констатацией того, как на самом деле осуществлялся перевод текстов сутр, рефлексией на некоторые проблемы, стоявшие перед переводчиками. Однако впоследствии они стали выполнять функцию своего рода правил при переводе. Как говорит Р. Робинсон: «Чем бы они ни были первоначально, пять пунктов и три пункта вскоре стали руководящими правилами для переводчиков, закрывая отклонения в строгие рамки и запрещая вольное обращение со Священным Словом» [Robinson, 1967. С. 79].

#### ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КУМАРАДЖИВЫ

Кумараджива (Цзюмолоши) (сер. IV в. – нач. V в.) — уроженец государства Куча в Центральной Азии (на территории современного Синьцзян-Уйгурского автономного р-на КНР). Отец Кумарадживы был представителем аристократического рода одного из индийских государств, отказавшимся от светской карьеры и ставшим монахом. Однако позже, оказавшись в центральноазиатском государстве Куча, он женился на младшей сестре правителя. Кумараджива получил образование, как религиозное, так и светское, у себя на родине и в Индии, куда он отправился вместе со своей матерью, ставшей монахиней, когда ему исполнилось девять лет. После долгих лет странствий по северной Индии и Центральной Азии (Кашмир, Кашгар,

Аксу), посвященных изучению буддийских текстов, Кумараджива вернулся в государство Куча. Достигнув двадцатилетнего возраста, он принял монашеские обеты. В конце 382 г. (или в начале 383 г.) государство Куча было завоевано войсками династии Ранняя Цинь, Кумараживу пленил полководец Люй гуан, который вначале относился к нему без должного уважения и даже подвергал всяческим издевательствам (например, принуждал его, монаха, жениться на дочери правителя Куча). На обратном пути в Гуаньчжун Люй Гуан узнал, что династия Ранняя Цинь пала, и провозгласил себя императором новой династии Поздняя Лян в Лянчжоу (на территории современной провинции Ганьсу). Кумараживу почти двадцать лет держали при дворе Поздней Лян, который находился в столице Гуцане, где он выполнял функции советника при нескольких правителях из рода Люй. Там, вероятно, он приобрел знание китайского языка. В 401 г. правитель династии Поздняя Цинь Яо Син покорил царство Лян, и Кумаражива прибыл в Чанъань, столицу Цинь, где его встречали с великими почестями. В Чанъани Кумаражива провел всю оставшуюся жизнь, пользуясь благосклонностью и поддержкой Яо Сина, который сам был буддистом и покровителем буддийского учения. Здесь Кумаражива сформировал группу учеников, многие из которых впоследствии стали знаменитыми, и перевел множество буддийских текстов.

В VII в. Кумараживе приписывалось более ста переводов. Однако в каталогах начала VI в. перечислено лишь тридцать пять названий. К настоящему времени сохранилось пятьдесят два перевода, которые приписываются Кумараживе. Впрочем, как отмечает Р. Робинсон, эти расхождения не представляются существенными для оценки творчества Кумараживы, поскольку большинство переводов, в случае которых авторство Кумараживы вызывает сомнения, — это незначительные по объему и периферийные по содержанию сутры. В то же время большие и наиболее значительные переводы, вне всякого сомнения, принадлежат Кумараживе и его группе, что подтверждается сохранившимися предисловиями, написанными его современниками, а также колофонами и ссылками в жизнеописаниях [Robinson, 1967. С. 73].

Среди переводов, выполненных Кумараживой, главное место занимают махаянские сутры, наиболее известные из которых: *Махапраджняпарамитасутра* (= *Панчавимшатисахасрика-праджняпарамита-сутра*) [ТСД. Т. 8, № 223], *Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутра* [ТСД. Т. 8, № 235] и другие сутры класса Праджняпарамиты, *Саддхармапундарики-сутра* [ТСД. Т. 9, № 262], *Вималакиртинирдеша-сутра* [ТСД. Т. 14, № 475] и трактаты Мадхьямики: *Мадхьямакашастра* [ТСД. Т. 30, № 1564], *Ши эр мэн лунь* [ТСД. Т. 30, № 1568] и *Да чжи ду лунь* [ТСД. Т. 25, № 1509] Нагарджуны и *Шата-шастра* [ТСД. Т. 30, № 1569] Арьядевы.

В Чанъани Кумаражива возглавлял большую переводческую группу, в которую входило много учеников Дао-аня. Эта переводческая группа, или, по крайней мере, некоторые ее члены, руководствовалась принципами, сформулированными Дао-анем, как правилами, указывающими на допустимые отклонения от оригинального текста. Так, Сэн-жуй, ученик Дао-аня и один из основных помощников Кумараживы в его переводческой деятельности, говорит в своем предисловии к переводу *Панчавимшатисахасрика-махапраджняпарамита-сутры*: «Когда я держал свою кисть для письма, я трижды думал о наставлениях своего покойного учителя [Дао-аня] относительно пяти отклонений и трех трудностей» [ЧСЦЦ, VIII, 53a29; Robinson, 1967. С. 79].

Кумаражива и его группа также работали над созданием новой терминологии. Многие старые варианты перевода терминов были отвергнуты и заменены новыми, предложенными Кумараживой. Некоторые соображения по этому поводу можно найти в вышеупомянутом предисловии Сэн-жуя. Однако, как отмечает Р. Робинсон, стандартизованная, обоснованная терминология все-таки не была выработана [Robinson, 1967. С. 80]. Во многом это было обусловлено организацией работы переводческой группы, от чего зависело и качество переводов в целом. Вместе с Кумараживой трудились сотни писцов, переписчиков и редакторов (например, согласно ГСЧ, при переводе *Панчавимшатисахасрика-махапраджняпарамита-сутры* Кумараживе помогали восемьсот (?) монахов [ГСЧ, 1, 332б; Хуэй-цзяо, 1991. С. 140]. Естественно, что в работе такого большого коллектива были неизбежны разного

рода ошибки, тем более, что, по-видимому, не все сотрудники Кумарадживы были достаточно образованны и подготовлены, и далеко не всегда имели отчетливое представление о принципах осуществляемого перевода.

Имеющиеся в переводах недостатки отнюдь не уменьшают заслуг Кумарадживы. Прделанная им и его переводческой группой колоссальная работа сопоставима по своему масштабу разве что с деятельностью переводческого «цеха» Сюань-цзана в середине VII века. Кумараджива считается в Китае одним из самых выдающихся переводчиков буддийских текстов, его имя входит в традиционный список «четырех великих переводчиков» (*сы да и-ши*), наряду с Парамартхой, Сюань-цзаном и И-цзином (или, в другом варианте, Бу-куном). Однако отнюдь не только количество и объемы переведенных текстов прославили Кумарадживу. В высшей степени важным было то, что Кумараджива, возможно впервые в истории распространения буддизма в Китае, предпринял попытку перевести на китайский язык не более или менее случайный набор текстов, но целостный корпус литературы одного религиозно-философского направления. Кумараджива сделал новые переводы нескольких сутр праджняпарамитского класса, уже переводившихся до него, а также впервые перевел на китайский язык четыре важнейших трактата школы Мадхьямики. Таким образом, он попытался перенести на китайскую почву это направление Махаяны в качестве целостной религиозно-философской системы. Причем он не только осуществлял переводческую деятельность, но и был учителем тех китайских монахов, которые работали в его «цехе» и стали популяризаторами идей Мадхьямики в Китае. Именно переводы Кумарадживы стали базовыми текстами школы сы-лунь (впоследствии стала называться сань-лунь), то есть Мадхьямики в Китае.

#### ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПАРАМАРТХИ

Парамартха (Чжэнь Ди) (другое имя Цинь И (Гунаратха?) (499? – 569) был родом из государства Уджаяна в западной Индии. В молодости он много путешествовал, получая наставления от разных учителей. Он изучал как буд-

дийские сочинения, так и тексты других индийских традиций (в том числе Веды). Во время своих странствий Парамартха оказался в Фунани (на территории нынешней Камбоджи), где от посланника лянского императора У-ди, возвращавшегося на родину, получил приглашение отправиться в Китай. В 546 г. Парамартха прибыл в Хайнань (на месте совр. Гуанчжоу), а в 548 г. — в столицу Лян Цзянькан (на месте совр. Нанькина). Там он был прекрасно принят У-ди и собирался заняться переводческой деятельностью. Однако ему не было суждено надолго задержаться в Цзянькане. Вскоре после его прибытия в столицу вспыхнул мятеж Хоу Цзина. Цзянькан был захвачен, У-ди погиб. Южный Китай вступил в период жестоких междоусобиц. Парамартхе вновь, теперь уже не по своей воле, пришлось странствовать в поисках относительно спокойного пристанища. В постоянных переездах из одного места в другое он провел более десяти лет. Наконец, в 558 г. он прибыл в Цзиньань (современный г. Фучжоу в провинции Фуцзянь). За время странствий Парамартхе удалось сделать лишь несколько переводов, поскольку он не мог найти для себя надежных покровителей, которые бы могли создать условия для переводческой деятельности. Ему уже было около шестидесяти лет, и невозможность полностью реализовать свои планы очень огорчала его. Поэтому вскоре после прибытия в Цзиньань он решил покинуть пределы Китая, однако местные монахи и миряне уговорили его остаться. В Цзиньани Парамартха прожил два года. Здесь он в основном редактировал уже сделанные переводы. В 561 г. он прибыл в округ Лянъань, и остался у правителя округа (*тайшоу*). На следующий год он вновь хотел покинуть Китай. Он отправился из Лянъани морем, но встречный ветер прибил его судно к берегу в округе Наньхай. Здесь начальник округа (*цыши*) Оуян Вэй уговорил Парамартху остаться, попросив его заняться переводом новых текстов. Оуян Вэй, а после его смерти его сын Оуян Хэ, *чжанши* Юань Цзиндэ и др. выступали в роли благодетелей и покровителей Парамартхи, и он наконец-таки смог жить и работать в спокойных условиях. Здесь ему удалось создать сравнительно небольшую переводческую группу, в которую входили Хуэй-кай (его главный помощник), Сэн-цзун,

Фа-жэнь, Фа-тай, Фа-чжунь и др. Именно в это время были выполнены его главные переводы, такие как *Махаянасанграха* и *Абхидхармакоша*. Несмотря на эти, казалось бы, положительные изменения в своей жизни, в шестую луну второго года Гуан-да (568), как сообщается в Сюй ГСЧ, Парамартха намеревался покончить жизнь самоубийством, но его удержал от этого шага начальник округа. Ученики Парамартхи Сэн-цзун, Хуэй-кай и др. добивались того, чтобы их учителя пригласили в столицу Цзянькан (на месте совр. Нанькина), однако они потерпели неудачу, столкнувшись с обструкцией со стороны столичного монашества и противодействием чэньского двора. В первую луну первого года Тай-цзянь (569) Парамартха скончался в возрасте семидесяти одного года. История жизни Парамартхи показывает, насколько важным для осуществления масштабной переводческой работы было обретение покровительства и поддержки со стороны императора или кого-либо другого из сильных мира сего.

Несмотря на превратности своей жизни, Парамартха стал одним из самых знаменитых переводчиков буддийских текстов в Китае. Его, так же как и Кумарадживу, традиционно считают одним из «четырех великих переводчиков» (см. выше). Согласно биографии Парамартхи в Сюй ГСЧ, ему принадлежат 64 книги в 278 цзюанях. В *Кай-юань ши-цзяо лу* («Каталог буддийских сочинений годов Кай-юань» [ТСД. Т. 55, № 2154], составлен в 730 г. Чжи Шэном, далее — КЮШЦЛ) приводятся другие цифры: 49 книг в 142 цзюанях. Одна из причин этого расхождения состоит в том, что большее число текстов, указанных в Сюй ГСЧ, включает в себя не только переводы, но и собственные сочинения Парамартхи. К настоящему времени сохранилось 26 книг в 87 цзюанях.

У Парамартхи как у переводчика были весьма широкие интересы, однако большую часть переведенных им книг составляют трактаты школы Йогачара (Виджнянавада): *Махаяна-санграха* Асанги, *Цзюэ дин цзан лунь* (фрагмент *Йогачара-бхуми-шастры* Майтреи — Асанги), *Виджняп-тиматра-вимшика* и *Мадхьянта-вибханга* Васубандху, *Аламбана-парикша* Дигнаги, а также несколько небольших трактатов, авторство которых либо сомнительно, либо

вообще не указано: *Фо син лунь* Васубандху (?), *Цзе цзюань лунь* Дигнаги (?), *Ши ба кун лунь* Нагарджуны (?), *Сань у син лунь*, *Сянь ши лунь*, *Чжуань ши лунь*. Среди других значительных переводов Парамартхи: *Апидамо цзюйшэ шилунь* Васубандху, «Жизнеописание Васубандху», «Трактат о разных школах» (история школ раннего буддизма) Васумитры. Парамартха впервые в таком объеме перевел тексты Виджнянавады на китайский язык, заложив, таким образом, основы для распространения идей этой буддийской школы в Китае.

#### ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЮАНЬ-ЦЗАН

Сюань-цзан (602? – 664) родился в Чэньлю (местность на территории современной провинции Хэнань) во время правления династии Суй (581 – 618). Его мирская фамилия — Чэнь, мирское имя — Хуэй. Он происходил из старинного рода, некоторые из его предков занимали административные должности в государственном аппарате. Его отец Хуэй отказался от нескольких предложений занять должности на уездном и провинциальном уровнях и полностью посвятил себя изучению классических книг. У него было четверо сыновей, младшим из которых был Сюань-цзан. Согласно «Биографии», Сюань-цзан решил посвятить себя буддизму под влиянием своего старшего брата Чан-цзе, жившего в монастыре Цзинту, куда Сюань-цзан ушел вслед за братом в возрасте тринадцати лет. В 618 г. пала династия Суй, и братья переселились в Чанъань, где в это время была провозглашена новая династия Тан (618 – 907). Однако религиозная жизнь в Чанъани в это время замерла, и братья отправились в Чэнду (Сычуань), в этот период — центр религиозной активности. В 622 г. в Чэнду, когда Сюань-цзану исполнилось двадцать лет, он принял полные монашеские обеты. Здесь же он выучил дисциплинарные правила (виная), изложенные по пяти разделам и семи собраниям. Через некоторое время Сюань-цзан, уже один, покинул Чэнду. Он побывал в Цзинчжоу, Сянчжоу, Чжаочжоу и, наконец, вновь прибыл в Чанъань. И везде он штудировал буддийские сочинения, получая наставления у различных учителей. Ряд текстов,



изучавшихся в этот период Сюань-цзаном, перечислен в его «Биографии», а именно: *Нирвана-сутра*, *Махаяна-сангратха-шастра*, *Абхидхарма-джняна-прастхана-шастра*, *Сатъясиддхи-шастра*, *Абхидхармакоша-шастра*, *Праджня-парамита-сутра*, *Праджня-парамита-хридая-сутра*, *Жэнь ван [бо жо] цзин*. Несомненно, это далеко не полный список текстов, изучавшихся Сюань-цзаном до его поездки в Индию, однако он дает представление о круге его интересов в тот период — очевидно, что уже тогда он уделял особое внимание трактатам Виджнянавады и Абхидхармы Сарвастивадинов, а также сутрам Праджняпарамиты. Интересно, что через много лет, после своего возвращения из Индии Сюань-цзан выполнил новые переводы всех вышеперечисленных сочинений, за исключением *Нирвана-сутры*.

После многих лет странствий, во время которых Сюань-цзан переезжал от одного учителя к другому, он приобрел обширные знания буддийской литературы, однако его не удовлетворяло состояние, в котором находилось современное ему буддийское учение в Китае. Поэтому он решил отправиться на родину буддизма — в Индию. Вот как объясняется его намерение в «Биографии»: «Учитель Дхармы (Сюань-цзан) уже повсюду посетил разных учителей, полностью усвоил их наставления, тщательно изучил их принципы. [И он обнаружил, что] каждый [из них] следует учению [своей] школы. [Он] сверил священные книги [и увидел, что они] также имеют скрытые и явные различия. [Поэтому он] не знал, [за кем] следовать. Тогда [Сюань-цзан] поклялся [самому себе], что отправится на Запад, для того чтобы спросить о том, в чем он сомневается, а также добыть *Ши ци ди лунь*, который ныне [называется] *Йогаচারья-бхуми-шастра*, чтобы разрешить все сомнения. Кроме того, [он] сказал: «Некогда Фа-сянь и Чжи-янь, выдающиеся люди своего времени, смогли [отправиться на] поиски Закона (учения Будды), [чтобы] дать наставления и принести пользу множеству живых существ. Разве можно допустить, чтобы не было [того, кто] равняется на [их] великие подвиги, а их высокая нравственность не имела последователей? Великий муж должен идти по их стопам» [Да Тан Да Цыэнь-сы Сань-цзан фаши чжуань] («Биография учителя Закона, [знатока]

Трипитаки из монастыря Великого сострадания и милосердия, [жившего] при Великой Тан», далее — *Биография*), I, с. 222 в 6 – 8; английский перевод см.: Beal S., *The Life of Hiuen-Tsiang*. L., 1914 (далее — Beal, 1914), с. 10]. Сюань-цзан нашел себе спутников и подал петицию двору, прося разрешить задуманное путешествие. Однако он получил официальное уведомление, запрещавшее покидать пределы Китая. Все, кто собирался отправиться вместе с ним, отказались от своих намерений, но Сюань-цзан не подчинился запрету и решил отправиться в путь в одиночку.

В восьмую луну третьего года периода Чжэнь-гуань (629) (согласно *Биографии*) Сюань-цзан был готов отправиться в путь. Он ждал лишь благоприятного знамения для начала путешествия. Таким знамением явился сон, в котором Сюань-цзану приснилось, что он поднялся на вершину священной горы Сумеру (см. раздел «Космография» в данной работе). Только после этого он пустился в путь. Ему было тогда двадцать шесть лет.

Покинув пределы танского Китая в районе заставы Юймэньгуань (на территории современной провинции Ганьсу), Сюань-цзан двинулся по северной ветви так называемого Великого шелкового пути. Его путь был полон всевозможных трудностей и опасностей. Сюань-цзан пересекал обширные пустыни, где ему приходилось страдать от жажды и зноя, преодолевал высокие горные хребты, где ему доводилось попадать в сильные снежные бури. Неоднократно он сталкивался с разбойниками, и только необыкновенное самообладание и бесстрашие Сюань-цзана помогали ему и его спутникам избежать смерти. Впрочем, правители тех государств, которые миновал на своем пути Сюань-цзан, неизменно оказывали ему всяческую поддержку, снабжая его провиантом, теплой одеждой, различными ценностями, верительными грамотами, предоставляя в его распоряжение проводников и слуг. Такое расположение со стороны местных правителей объясняется в *Биографии* исключительно необыкновенными достоинствами самого Сюань-цзана. Однако не следует забывать, что почти все страны, через которые прошел Сюань-цзан, были буддийскими. Поэтому вполне вероятно, что эта доброжелательность — не преувеличение биографа Сюань-цзана.



Кроме того, можно предположить, что Сюань-цзан, передавая сопроводительные письма от одного правителя другому, фактически выполнял своего рода дипломатическую миссию.

Во время своего путешествия Сюань-цзан прошел через территории так называемого Восточного Туркестана (современный Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР), Средней Азии (современные Таджикистан и Узбекистан), современного Афганистана, Пакистана и Индии, побывав во многих государствах региона, в большинстве из которых в то время буддизм был господствующей идеологией. Впечатления, полученные Сюань-цзаном во время путешествия, были изложены в сочинении, озаглавленном *Да Тан Си-юй цзи* («Записки о Западном крае, [составленные при] Великой Тан», далее — ДТСЮЦ), которое было составлено по приказу императора еще при жизни Сюань-цзана его учеником Бянь-цзи (по-видимому, Сюань-цзан вел путевой дневник, который лег в основу ДТСЮЦ), и впоследствии в большем или меньшем объеме вошли во все биографические работы о нем (см. Биография; *Сюй гао сэн чжуань* — «Продолженные жизнеописания достойных монахов», далее — СюйГСЧ, IV). Эти тексты содержат ценные сведения по истории буддизма в странах Центральной Азии и в Индии в то время (629 – 645), а также географическую и даже этнографическую информацию по этому региону. И в *Биографии*, и в ДТСЮЦ рассказывается не только о тех местах, которые миновал на своем пути Сюань-цзан, но также о некоторых государствах, которые оказались вне маршрута его путешествия, но о которых он приобрел хоть какие-нибудь сведения.

Путешествие по Индии было для Сюань-цзана, в первую очередь, паломничеством — он стремился посетить все памятные места, так или иначе связанные с жизнью Будды Шакьямуни, а также других персонажей буддийской истории. Об этом свидетельствует и сам маршрут его путешествия, и обязательное упоминание обо всех священных для последователей Учения местах, которые Сюань-цзану довелось посетить. Другая его цель состояла в том, чтобы поучиться в известных монастырских образовательных центрах, а также приобрести рукописи текстов индобуддийской традиции. Эта сторона пребывания Сюань-цзана

в Индии также нашла свое отражение и в ДТСЮЦ, и в его *Биографии*. Именно этот аспект жизни великого буддиста особенно интересен, поскольку дает некоторое представление о формировании Сюань-цзана как переводчика и интерпретатора буддийских текстов. Поскольку эта проблематика не получила должного внимания со стороны исследователей, остановимся на ней более подробно, как она того заслуживает.

В *Биографии* Сюань-цзана названо в общей сложности около тридцати различных текстов, которые он изучал во время своего пребывания в Индии. Вот их полный список (цифры в скобках указывают на то, сколько раз Сюань-цзан штудировал тот или иной текст; если цифры не указаны, значит упоминание о том, что он изучал данное сочинение, встречается в *Биографии* только один раз):

1. Вибхаша-шастра (=Абхидхарма-маха-вибхаша-шастра) (3)
2. [Абхидхарма]-коша-шастра (2)
3. Ньяя-анусара-шастра (3)
4. Хетувидья- и Шабдавидья-шастры (3)
5. Шата-шастра (4)
6. Шата-шастра-вайпуля(м) (3)
7. Абхидхарма-шастра (2)
8. [Абхидхарма]-пракарана-шасана-шастры (?)
9. Ньяядвара-[тарака]-шастра
10. Вибхаша Саутрантиков
11. Таттвасатья-шастра Сарвастивадинов
12. [Абхидхарма]-джняна-прастхана-шастра
13. Вибхаша Буддхадасы (Вармавибхаша-вьякарана) (?)
14. Бодхисаттва-питака-сутра
15. Йога-шастра (=Йогачарья-бхуми-шастра) (3)
16. Сянь ян [шэн цзяо] лунь ([Арьядешана]-викхьяпана-шастра (?))
17. Прамана-самуччая (3)
18. Мадхьямака-шастра
19. Шатпадабхидхарма-шастры (шесть шастр)
20. Мулабхидхарма школы Махасангхика
21. Мулабхидхарма школы Самматия
22. Саддхарма-санграха-шастра (?) школы Самматия
23. Цзяо ши лунь школы Самматия

24. Вэй ши цзюэ цзэ лунь
25. И и ли лунь
26. Бу чжу не пань ши эр инь юань лунь
27. [Махаяна]-сутраланкара-шаstra
28. «Книги брахманов» (Поломэнь шу)
29. Вьякарана (грамматика) по индийскому языку

Первое, что бросается в глаза при рассмотрении этого списка — почти полное отсутствие в нем текстов сутр и Винаи. Конечно, это не означает, что Сюань-цзан вовсе не изучал тексты, входящие в эти разделы канона. Известно, что среди книг, которые он привез из Индии, было множество текстов сутр и Винаи, а он не мог не ознакомиться с книгами, которые лично собирал в Индии. Однако данный перечень, вне всякого сомнения, показывает нам, что главное внимание Сюань-цзан уделял изучению буддийских философских трактатов — шастр. И здесь его интересы были очень широкими. Наиболее продолжительное время он уделил изучению текстов Абхидхармы различных школ (по меньшей мере 17 текстов, два из которых — *Махавибхашу* и *Абхидхармакошу* — он штудировал по несколько раз), трактатов Йогачары (4 текста) и Мадхьямики (3 текста), сочинениям по логике (хетувидья) (2 трактата Дигнаги — (№№ 9 и 17 списка) и неуточненный(-ые) трактат(-ы) (№ 4)). Кроме того, он читал также и небуддийские тексты, в том числе сочинения по традиционному языкознанию (см. №№ 28, 29).

Как уже упоминалось выше, Сюань-цзан занимался в различных монастырских образовательных центрах Индии и у отдельных учителей. Одним из самых значительных центров, в котором ему довелось побывать и учиться, был буддийский университет Наланда (на территории государства Магадха). Здесь Сюань-цзан в течение пяти лет изучал не только буддийские шастры, но также «брахманские книги» (по всей видимости, Веды и, возможно, тексты ортодоксальных религиозно-философских систем) и сочинения по языкознанию, в том числе грамматику Панини.

Именно в Наланде Сюань-цзан смог прослушать лекции по Йога [чарабхуми]-шастре — тексту, ради которого, по признанию самого Сюань-цзана, он отправился в Индию. Эти лекции читал Шилабhadра (по-китайски Цзе Сянь), по

прозвищу «Сокровищница истинной дхармы» (Чжэн фа цзан), — в то время настоятель монастыря Наланда. Поскольку Шилабhadра, как известно, был учеником Дхармапалы, считается, что Сюань-цзан усвоил учение Виджнянавады в интерпретации последнего. Подтверждением этому, возможно, является тот факт, что именно комментарий Дхармапалы к *Тримшике* Васубандху был взят Сюань-цзаном в качестве основного.

Сюань-цзан возвращался в Китай также через Центральную Азию, но уже по южному краю пустыни Такла-Макан. В девятнадцатом году периода Чжэнь-гуань (645), согласно *Биографии*, Сюань-цзан прибыл в Западную столицу тогдашнего Китая — город Чанъань. Он привез с собой множество буддийских сакральных предметов — святые мощи (шарира), изваяния Будды, а также огромную коллекцию буддийских сочинений — в общей сложности 657 книг в 520 футлярах (подробный список см. [*Биография*, VI, с. 252б, в; Beal, 1914. С. 213 – 214]). Вся эта коллекция была помещена в монастыре Хунфу-сы в Чанъани. Затем Сюань-цзан отправился в Лоян, где он получил аудиенцию у императора Тай-цзуна. Император предоставил ему монастырь Хунфу-сы, где Сюань-цзан приступил к переводу буддийских текстов. В двадцать втором году периода Чжэнь-гуань (648) император Тай-цзун предоставил в распоряжение Сюань-цзана монастырь Цыэнь-сы. Позже там была построена пагода специально для хранения текстов, привезенных Сюань-цзаном из Индии. На четвертом году периода Сянь-цзи (659) Сюань-цзан вместе с монахами-переводчиками и своими учениками переселился в монастырь Юйхуа-сы. Здесь Сюань-цзан осуществил грандиозный (объемом в 600 цзюаней (букв. «свитков») перевод *Маха-праджня-парамита-сутры* (ТСД, т. 5 – 7, № 220).

Сюань-цзан скончался тринадцатого числа десятой луны первого года Линь-дэ (664), в возрасте 65 лет. Первоначально он был похоронен в Чанъани, но во втором году периода Цзунчжан (669) его останки по приказу императора были перенесены в построенную специально для этого пагоду в долине р. Фаньчуань неподалеку от Чанъани.

Согласно *Биографии*, Сюань-цзан выполнил переводы 74 текстов в 1335 цзюанях [*Биография*, X, с. 277а]. В этот

список не входит ДТСЮЦ, поскольку это не перевод, а собственное сочинение Сюань-цзана — Бянь-цзи. В *Кай-юань ши-цзяо лу* — каталоге буддийских текстов, составленном в 730 г. Чжи-шэном — перечислено 76 книг в 1347 цзюанях: 75 переводов в 1335 цзюанях и ДТСЮЦ в 12 цзюанях [КЮШЦЛ, с. 555628 – 561в24]. Все переводы Сюань-цзана дошли до нашего времени.

Более половины всех переводов, выполненных Сюань-цзаном и его переводческой группой, составляют шастры (40 наименований) — в основном это трактаты Абхидхармы, такие как *Абхидхармакоша* (30 цзюаней) [ТСД. Т. 26, № 1558], *Абхидхарма-маха-вибхаша* (200 цзюаней) [ТСД. Т. 27, № 1545], и Виджнянавады, самый большой из которых — *Йогаচারья-бхуми* (100 цзюаней) [ТСД. Т. 30, № 1579]. Сутр несколько меньше (33 наименования) — в основном это короткие, объемом в одну цзюань тексты, но есть и значительные по объему, например, колоссальный перевод *Маха-праджня-парамиты*, упоминавшийся выше.

Многие буддийские сочинения, переведенные Сюань-цзаном, уже переводились до него, и даже по несколько раз. Сам по себе этот факт не был чем-то из ряда вон выходящим в истории переводов буддийских текстов в Китае — многие переводчики брались за перевод тех текстов, которые уже были переведены их предшественниками. Однако для этого должны были быть какие-то причины. Основной причиной, побудившей Сюань-цзана сделать новые переводы некоторых текстов, очевидно, была его неудовлетворенность качеством существовавших переводов. Современники считали, что Сюань-цзан по-новому подходит к проблеме организации процесса перевода. Так, в СюйГСЧ об этом говорится следующее: «В предшествующие эпохи сутры переводили [следующим образом]. Вначале [текст] с индийского языка (*фань юй*) переводился на китайский. Потом [порядок слов] переворачивали в соответствии с правилами китайского языка. Затем писцы смешивали и упорядочивали слова и фразы. Во время этой работы умножались пропуски и утрачивались целые слова. Ныне все, кто осуществляет перевод, следуют указаниям [Сюань]-цзана, [который] сам определяет смысл [переводимого], и говорит как по-написанному. Писцы записывают вслед за ним, так что тот-

час можно развернуть [свиток] и любоваться. В текстах, переведенных древними мудрецами, [во времена] У и Вэй, в индийских [текстах] большое значение придавалось словам и фразам. [Их] передавали буквально, заполняя [текст] нагромождениями [фраз]. Китайский текст (*тан вэнь*) становился громоздким. Поэтому допускалось, что составители [текста] занимают особое положение. Поэтому [для того, чтобы] понять значения слов, его, [т. е. текст], дополнительно сокращали...» [СюйГСЧ, IV. С. 455a24 – 63].

В этом фрагменте подчеркивается, что Сюань-цзан был не только организатором и руководителем переводческого «цеха», а именно в такой роли, согласно Дао-аню, выступали многие переводчики в прежние времена, но единственным переводчиком по сути этого понятия. И если раньше от так называемых «писцов» (*би жэнь*) зависело, каким, в конечном счете, будет перевод, то теперь их функции якобы свелись к чисто техническим. В этом, возможно, заключается некоторое преувеличение роли Сюань-цзана и принижение значения вклада его помощников в дело перевода. Однако Сюань-цзан, действительно, мог осуществлять больший контроль за деятельностью своих ассистентов по сравнению со многими своими предшественниками — иностранцами, которые зачастую не владели в достаточной степени китайским языком и, тем более, не были знакомы с тонкостями китайского литературного стиля. Он также выгодно отличался от тех китайцев, которые принимали участие в переводческой деятельности, не обладая знанием санскрита или какого-либо другого из индийских языков.

Как уже говорилось выше (см. с. 267), именно переводы Сюань-цзана, получившие название «новых», явились определенным рубежом в истории деятельности по переводу буддийских текстов в Китае. Это объясняется в первую очередь новыми достижениями Сюань-цзана в сфере техники перевода. Одним из этих достижений было введение новых принципов использования транскрипций санскритских слов. Речь идет о так называемых «пяти видах [слов, которые] не переводят», которые перечислены в *Фань-и мин и цзи* [ТСД, Т. 54, № 2131] Фа-юня — санскритско-китайском глоссарии сунского времени: «Танский учитель Дхармы

## МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС КИТАЙСКОГО ПРОСТОНАРОДНОГО БУДДИЗМА

*Идеологиемы китайского простонародного буддизма. Связь мировоззренческого комплекса китайского простонародного буддизма с индобуддийской канонической традицией. Пантеон раннего китайского буддизма. Монашество в представлении китайских буддистов-мирян. Нравственно-религиозный идеал буддиста-мирянина. Культ вотивных предметов*

### ИДЕОЛОГЕМЫ КИТАЙСКОГО ПРОСТОНАРОДНОГО БУДДИЗМА

Простонародный буддизм впервые выделен как мировоззренческий историко-культурный феномен отечественным исследователем О. О. Розенбергом, учеником акад. Ф. И. Щербатского, основателя историко-философской школы в буддологии. Содержательно и функционально данный феномен с позиций современного состояния научного знания может быть определен как проекция философских идей элитарного монашеского буддизма в плоскость религиозных и ценностно-нормативных представлений широких кругов верующих буддистов. Простонародный буддизм как идейная и историко-культурная целостность обладал в Китае своеобразным содержанием, структурой и функциями, обусловленными, с одной стороны, его связью с буддийской традиционной канонической литературой, а с другой — добуддийскими верованиями. Данное важнейшее обстоятельство выступало препятствием на пути исследователей-религиоведов, не располагавших переводами тех письменных памятников, которые и представляют источником, адекватным для реконструкции мировоззренческого комплекса простонародного буддизма.

Ценностно-смысловые ориентиры (идеологиемы) китайского простонародного буддизма выявлены исследователями на материале сборников коротких буддийских рассказов — *сяшо* IV – VI вв. Эти сборники составлялись буддистами-мирянами, как правило, административными чиновниками

[Сюань]-цзан установил пять видов [слов, которые] не переводят. Первый: [слова, которые не переводят] по причине их тайного характера, например, дхарани (*толони*). Второй: [слова, которые не переводят] по причине их многозначности, например, [слово] «Бхагаван» (*Боцефань*), [которое] имеет шесть значений. Третий: [слова, которые не переводят] по причине отсутствия [в Китае] того, [что они обозначают], например, «древо Джамбу» (*яньфу шу*), [ведь] в Китае действительно нет такого дерева. Четвертый: [слова, которые не переводят] потому что так уже установилось с древних времен, например, [слово] «ану[ттарасамьяксам]-бодхи» ни в коем случае нельзя переводить, [потому что] уже давно, со времен [Кашьяпы] Матанги, в употреблении санскритское произношение. Пятый: [слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] «праджня» (*бо-жэ*) внушает почтение, а [перевод] «мудрость» (*чжи-хуэй*) [рождает иллюзию] простоты [понимания]».

Другим достижением Сюань-цзана была унификация терминологического аппарата. В особенности это относится к терминологии переведенных им текстов логико-дискурсивного уровня — трактатов Абхидхармы и Виджнянавады, что можно проследить на материале выполненного им перевода *Абхидхармакоши* Васубандху (см. Комментарий и Приложение в книге [Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел первый: Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990]).

### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Какова традиционная периодизация истории переводов буддийских текстов в Китае?
2. В чем состоят особенности ранних переводов буддийских текстов?
3. Каково историческое значение переводческой деятельности Кумарадживы, Парамартхи, Сюань-цзана для формирования буддийской традиции в Китае?
4. В чем заключалось отличие «новых» переводов Сюань-цзана от «древних» переводов?

среднего и высокого ранга, и были призваны актуализировать религиозное чувство у верующих буддистов. Подобная цель и определила яркую дидактическую и пропагандистскую направленность данных произведений. Именно богатство буддийской дидактики, ее обращенность к самым широким социальным кругам делает данную группу письменных памятников адекватным источником для реконструкции мировоззренческого комплекса простонародного китайского буддизма.

Наиболее представительны для реконструкции мировоззренческого комплекса китайского простонародного буддизма следующие сборники *сяошо*:

*Гуаньшинь инъянь цзи* (Записи свидетельств об Авалокитешваре) Се Фу (ок. 350 – ок. 400), *Сюй Гуаньшинь инъянь цзи* (Продолжение записок свидетельств об Авалокитешваре) Чжан Яня (? – ?), *Си Гуаньшинь инъянь цзи* (Дополненные записи свидетельств об Авалокитешваре) Лу Гао (459 – 532), *Гань ин чжуань* (Предания об услышанных мольбах) Ван Яньсю (? – ?), *Сюань янь цзи* (Подлинные события) Лю Ицина (403 – 444), *Цзин и цзи* (Достопамятные происшествия) Хоу Бо (вторая пол. VI в.), *Мин сянь цзи* (Вести из потустороннего мира) Ван Яня (ок. 450 – после 500).

### БЕССМЕРТИЕ ДУШИ

Доктринальному и соответственно философскому уровням буддизма было присуще принципиальное отрицание субстанциональной души, что выражалось в постулате «анатма» (букв.: «не-душа»). В исходной индобуддийской традиции постулат анатма был выдвинут как отрицание индуистской концепции мировой души — Атмана и ее индивидуального коррелята — субстанциональной психической целостности. Отрицая существование души, буддисты разрабатывали представления о процессуальном аспекте человеческой психики как непрерывном потоке элементарных состояний (дхарм). Однако в китайском простонародном буддизме — и это составляло его принципиальную отличительную особенность — интерпретация человека была опосредована традиционными автохтонными верованиями добуддийского периода. Согласно представлениям,

сформировавшимся по меньшей мере в середине I тысячелетия до н. э., человек — это сочетание «духовной» или «небесной» субстанции — души «хунь» и «земной» — души «по». Носители культуры полагали, что «по» возникает в момент зачатия, а «хунь» — при рождении. После смерти человека «по» вместе с телом уходит в землю и становится злым и опасным духом «гуй», а «хунь» возносится на небо, превращаясь в доброго духа «шэнь».

В простонародных буддийских представлениях эти добуддийские автохтонные верования подверглись определенной трансформации, в результате чего возникла идея души как нематериального двойника человека.

При жизни этот двойник-душа заключен в физической оболочке человека, а после его смерти обладает обособленным самостоятельным существованием. Именно реинтерпретация автохтонных китайских представлений и составляет специфическую для простонародного буддизма идеологию «бессмертия души». Данная идеология открыла путь для проникновения буддизма в широкие круги китайского общества. «Бессмертия души» коррелировало с центральным традиционным китайским культом предков, но смещало акцент в направлении идеи индивидуального спасения.

### ЗАГРОБНОЕ ВОЗДАНИЕ

Вера в загробное воздаяние конституировала этический аспект простонародного буддизма, задавала нормативные регуляторы повседневного поведения и, шире, всей жизни буддийского адепта. Существенно, что идея загробного воздаяния как меры грехов и добродетелей сформировалась в духовной культуре Китая только под влиянием буддизма. Как свидетельствует буддийский короткий рассказ, именно в IV – V вв. в сознании верующих буддистов укореняется идеал праведности, служащий критерием в оценке земных деяний, соответствие — несоответствие которому определяло посмертную долю. Идея воздаяния в простонародном китайском буддизме восходит к классической доктринальной идеологии «карма» и представляет собой ее нефилософское толкование. «Карма» в индобуддийской традиции, особенно



в ее философском аспекте, представляет собой концепцию причинной обусловленности человеческой жизни прошлой деятельностью. Каждое действие оценивается с точки зрения этой концепции как благое (дающее положительный с точки зрения буддийской праведности результат), неблагое и нейтральное, т. е. не порождающее никаких следствий, уничтожающее карму, ведущее к просветлению. Соответственно этому религиозно-философская традиция утверждала, что путь монаха, ориентированного на просветление, предполагает отказ от неблагих действий в пользу благих, и только после этого открывается возможность нейтральной деятельности. Грех, таким образом, отождествлялся с неблагоприятными действиями и не предполагал никакого иного воздаяния, кроме неизбежно наступающих дурных следствий.

В обыденном религиозном сознании китайских буддистов «карма» наполняется содержанием, связанным с архаическим пониманием «участи», «удела», «доли». По замечанию выдающегося отечественного исследователя религиозно-философской буддийской традиции О. О. Розенберга, в таком значении карма может быть сближена с учением о возмездии в других мировых религиях.

С идеологемой загробного воздаяния теснейшим образом *связана идея загробного суда*, который столь живописно и детально изображен авторами буддийских сяшо. Несомненно, что функциональная нагрузка такого рода сюжетов служит действенным средством вовлечения и удержания паствы в сфере буддийского идеологического влияния. Картина загробного суда должна была ужасать верующего буддиста своей предельной конкретностью. В проанализированных сюжетах явственно просматривается основная мысль — всякого, кто смертен, ожидает приговор загробного суда, обладающего высшей компетенцией. Избранная загробным судом мера наказания или поощрения всегда справедлива и определена соотношением заслуг и прегрешений в предшествующей жизни. Праведник мог надеяться на обретение благой формы нового рождения либо уповать на райское блаженство. Грешника же неизбежно ожидали адские кары и, возможно, неблагое новое рождение.

Идея загробного воздаяния в сочетании с представлением о бессмертии души закономерно приводит адепта простонародного китайского буддизма к вере в то, что среднеземноморская мыслительная традиция определяла как трансмиграцию души. Именно в данном направлении интерпретировалась и буддийская философская концепция обретения нового рождения как переструктурирования комплексов дхарм, трансформация дхармического потока.

## ПОТУСТОРОННИЙ МИР

Представления о потустороннем мире входили в древний добуддийский пласт китайских народных верований. В рамках этих представлений смерть воспринималась не как уход в вечное небытие, но как переход в иное состояние или инобытие, развернутое в ином, нежели мир людей, пространстве. Это пространственно определенное инобытие вписывается в китайскую картину мира как царство мертвых, противопоставленное миру живых, как обитель божеств, небожителей, духов и других мифологических персонажей. Главенствует в сфере этих представлений культ Неба — высшего, направляющего начала, персонифицированного в образе Небесного или Верховного императора, повелевающего участью живых и мертвых. Потусторонний мир в идеологическом комплексе раннего китайского буддизма несравненно более сложное явление, чем тот же элемент религиозной картины мира в предшествующей китайской традиции. Идеологемы бессмертия души и загробного воздаяния придают представлениям о потустороннем мире ярко выраженную этическую смысловую нагрузку.

Буддийские сяшо зафиксировали также многие традиционные верования и архетипы народного религиозного сознания: священные горы Суншань и Тайшань как обитель умерших, пограничная река, разделяющая миры живых и мертвых, мост, соединяющий эти миры и т. п. Китайские архаические представления подвергались переосмыслению в буддийском идеологическом контексте. Небесный император в протонародном китайском буддизме сохраняет за собой статус Верховного владыки потустороннего мира, но осуществляет свою абсолютную власть исключительно во



благо буддизму и сообразуясь с его доктриной. Наряду с этим в массовом сознании китайских буддистов-мирян на ту же высшую позицию в иерархии потустороннего мира претендует мифологическая фигура явно некитайского, заимствованного происхождения. Божества, наделенные в сюжетном ряду буддийских сяшо священным титулом китайских императоров, а именно Четыре Сына Неба — в изначальной индийской традиции именовались Четырьмя Владыками — Чатурмахараджа. Такое переосмысление статуса Небесного императора и Четырех Владык — Чатурмахараджа согласуется с общей тенденцией, особенно отчетливо видной на материале космографии раннего китайского буддизма: ее исконно китайские элементы наполняются буддийским религиозным содержанием, а элементы, привнесенные буддизмом и из иных культурных традиций, ассимилируются, китаизируются. Эта тенденция весьма характерна для всего процесса становления простонародной китайской буддийской ментальности.

Исследователи религиозных представлений о потустороннем мире, бытующих в различных культурных традициях, неизменно обращают внимание на то, что иной мир конструируется в религиозных идеологиях по образцу окружающей действительности. Этот универсальный алгоритм выявляется и применительно к китайским представлениям о потустороннем мире. В популярной космографии раннего китайского буддизма черты реального мира преобладают над фантастическими, внереальными. В потусторонний мир переносятся и с нарочитым постоянством упоминаются практически все реалии китайской материальной культуры: жилище, мебель, одежда, средства передвижения, орудия труда, утварь и даже пища.

То же справедливо и относительно топографии и архитектурного облика селений и городов, элементов социальной структуры. Последние, однако, в основном представлены институтом чиновничества в сферах управления, и, конечно же, судопроизводства. Именно в сценах загробных судов, воспроизведенных в сяшо, элементы китайской бюрократической системы заимствуются в наибольшей степени.

Представления об аде, или, точнее, адах, зафиксированные в философских памятниках элитарного монашеского

буддизма, оказали известное влияние на космографию простонародного китайского буддизма. Ады в философских трактатах — это не более чем местопребывание адских существ, избывающих там свою карму. В мировоззренческом комплексе простонародного буддизма идея ада приобретает функцию управления земной жизнью людей — она эффективно используется монашеской сангхой в целях удержания паствы в сфере буддийских добродетелей. В представлении мирянина, уверовавшего в загробное воздаяние, ад становится аффективно окрашенным объектом, переносится в сферу непосредственного переживания.

Преисподняя с неизбежностью ожидает того, чьи грехи перевешивают заслуги. Только испытав на себе отмеренные ему адские мучения, грешник удостоивается нового рождения. В этом значении простонародный буддийский ад может быть уподоблен (и уподобляется рядом исследователей) чистилищу средневекового христианства. Такое уподобление если и правомерно, то только потому, что в мифологизированном сознании буддиста-мирянина это промежуточное звено приобретает гипертрофированное, самодовлеющее и едва ли не главенствующее значение. Буддийский ад в отличие от христианского служит промежуточным звеном между прошлым и будущим рождениями. Важно подчеркнуть, что в исходной религиозно-философской буддийской традиции пребывание в аду не есть промежуточная фаза между рождениями, т. к. такое промежуточное бытие (антарабхава) есть бытие бессубстанциального сознания между рождениями — благими (в мирах людей или богов) и неблагими (в адах). В философской интерпретации попадание в ад — это обретение нового рождения в качестве нараки (обитателя ада).

Для обозначения понятия, которое мы переводим как «ад», «ады» или «преисподняя», в буддийском коротком рассказе употребляется сочетание «ди-юй» — букв.: «земная (подземная) тюрьма (узилище)», которое остается наиболее употребительным, начиная с первых веков китайского буддизма по настоящее время.

Буддийская религиозно-философская мысль в лице монаха Дао-ши (? – 683) предложила собственное толкование этого термина: «подземный» означает лежащий под

континентом Джамбудвипа в низшей из сфер адских рождений, а «узилище» — отсутствие свободы при полном лишении радости и счастья. Данная трактовка свидетельствует о знакомстве ее автора с содержанием индубуддийских космологических концепций, согласно которым существует несколько континентов, населенных людьми, главный из этих континентов маркирован деревом Джамбу. Именно под поверхностью этого континента, как полагали буддийские философы, располагаются самые ужасные — «главные» — буддийские ады, обитатели которых обречены на непрерывные и совершенно конкретные муки, соответствующие наименованиям адов. В сюжетном ряду буддийских сяшо мы не находим ни столь однозначно, ни столь упорядоченного определения понятия ада. Отдельные эпизоды позволяют предположить, что в сознании буддиста-мирянина, не искушенного в религиозно-философских трактовках, термин «ди-юй» воспринимается в буквальном значении, характерном для обыденного словоупотребления.

Местоположение ада в пространстве устанавливается лишь приблизительно и определяется низшим положением в вертикальной плоскости по отношению к миру людей и раю. Местоположение ада в основании мировой горы — в ней легко угадывается гора Сумеру, символизирующая ось мира в индийской мифологии — классическая схема буддийского мироустройства. Характерная черта мировоззренческого комплекса китайского простонародного буддизма — то, что фигурирует гора Сумеру в этом значении наряду с китайскими аналогами — горами Тайшань и Суншань.

Китайское народное сознание легко усвоило и классическую индийскую символику: черный цвет и железо доминируют и в китайских картинах ада. В представлениях китайского буддиста-мирянина об аде прочно запечатлелись и те мифологемы — холодные ады, меченосные деревья, кипящие котлы, огнедышащие одры и амбары, адские птицы, кровожадные псы и т. д., — которыми изобилуют буддийские канонические сочинения — сутры.

Однако буддист-мирянин черпал представления об аде, как правило, не из сутр — чтение сутр предполагало грамотность весьма высокого уровня, которой миряне в боль-

шинстве своем не обладали либо обладали не в полной мере — точнее сказать, не из сутр непосредственно. Приобщение паствы к Слову Будды осуществлялось через устную проповедь, учитывающую специфику аудитории и в ее непросвещенной части. Уже в раннем китайском буддизме сложилась и получила распространение практика чтения проповедей, приспособленная к особенностям китайской ментальности, призванная в доступной и занимательной форме донести до аудитории основное содержание канона. Инфернальные сюжеты, обладающие, по всей видимости, наибольшим эмоциональным воздействием на слушателя, занимали в этих проповедях особое и весьма значительное место, как и в образцах буддийской живописи, представленной, в первую очередь, монастырскими росписями. Эти вторичные источники в основном и питали представления об аде, бытующие среди китайских адептов простонародного буддизма.

Тем не менее для понимания генезиса этих представлений необходимо выявить их идеологическую первооснову, т. е. решить проблему, были ли данные представления напрямую связаны по смыслу с литературой сутр?

К середине V в. в Китае уже сложился большой набор сутр, либо полностью посвященных описанию адов, либо в своей значительной части толкующих инфернальные сюжеты. Такие образцы впервые появились во второй половине II в. в переводах Ань Ши-гао. В «Сутре о восемнадцати адах-нарака» (кит. «Шиба нили цзин») говорится о восьми горячих и десяти холодных адах, а «Возвещенная Буддой сутра о сошествии в ад в воздаяние за грехи» (кит. «Фо шо цзуйе инбао цзяогуа диюй цзин») содержит описание двадцати видов адских мучений, среди которых важно упомянуть уже известные нам кипящие котлы, меченосные деревья, снежные горы, продуваемые ледяным ветром, а также муки грешников, связанных путами. Немногом позже, в конце II в. в переводе Жан Цзюя получила известность «Сутра вопросов об аде» (кит. «Вэнь диюй цзин»), в которой преисподняя подразделяется на шестьдесят четыре отдела. Длинные пассажи о мучениях грешников в аду содержат и другие сутры. Все они составляют идеологическую письменную первооснову представлений

об аде, бытующих в простонародном китайском буддизме раннего периода. В представлении буддиста-мирянина преисподняя не приобрела строго упорядоченного вида, будь то в варианте восьми или восемнадцати, а, тем более, тридцати либо шестидесяти четырех адов. И все же отдельные элементы канонических версий ада (в особенности элементы, обладающие наибольшим эмоциональным воздействием) через звенья, опосредующие элитарную и простонародную культуры, воспринимались и активно воспроизводились в религиозном сознании.

Буддийская религиозно-философская традиция изначально не приемлет, как уже говорилось, идеи рая или потусторонней обители душ умерших праведников, удостоившихся вечного блаженства. Высший религиозный идеал буддийской доктрины — нирвана — выстроен на иных религиозно-философских основаниях. Нирвана в религиозно-философской традиции буддизма — это остановка разворачивания во времени потока элементарных психофизических состояний (дхарм), и, соответственно, сознание, действия которого не порождают кармы, становится неподвластным причинно-следственным закономерностям и не обретает новых рождений. Состояние нирваны в философской интерпретации не обладает пространственной локализацией. Мотивы, созвучные с представлениями о рае, появляются в буддизме только на рубеже новой эры в связи с распространением идей Махаяны. Именно в простонародном китайском буддизме, как свидетельствует буддийский короткий рассказ, эти мотивы получают конкретное оформление, соответствующее запросам религиозного сознания широких слоев. Пройдя долгую и мучительную череду рождений и накопив заслуженные религиозные заслуги, благочестивый мирянин обретает вечное блаженство по ту сторону жизни в небесной обители божеств и праведников. В этой системе представлений райское блаженство противопоставляется Трем сквернам, т. е. состояниям, в которых пребывают обитатели ада, голодные духи (преты), животные. Оно выступает в качестве альтернативы круговороту рождений, служит функциональным замещением нирваны, идея которой оказалась чрезвычайно сложной и непонятной для абсолютного большинства мирян, не причастных к традиции буддийской высокой учености.

Анализ сюжетов буддийских сяшо обнаружил существенные трансформации в простонародных китайских представлениях о рае, происходившие, по всей видимости, на рубеже IV – V вв. Уже в сюжетах, относящихся к началу V в. (так, по крайней мере, датируются происходящие в них события), содержание этих представлений постепенно приобретает большую идеологическую определенность и пространственную ориентированность. Отныне рай предстает в образе Западной (иногда юго-западной) небесной Страны счастья — Сукхавати (она же Страна благодати, Мир покоя и радости, Страна вечной жизни — Ами-таюс), обитатели которой пребывают в вечном и сладостном блаженстве под покровительством Будды Беспредельного света — Амитабхи. Таким образом, сформированные в китайском простонародном буддизме IV – VI вв. представления о рае, как свидетельствуют материалы сяшо, доказывают принципиальное непонимание широкими кругами верующих буддистов идеи нирваны как высшей духовной цели буддийской жизни. Концепция нирваны в религиозном сознании народа замещается представлениями о рае, которые вплоть до настоящего времени выступают ведущим буддийским идеалом в наиболее распространенной в Дальневосточном регионе школе Цзинту (Чистая земля) и амидаизме.

#### СВЯЗЬ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО КОМПЛЕКСА КИТАЙСКОГО ПРОСТОНАРОДНОГО БУДДИЗМА С ИНДОБУДДИЙСКОЙ КАНОНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

Материал буддийских сяшо позволяет установить круг буддийских канонических текстов, которые представлялись миссионерам-переводчикам наиболее значимыми для укоренения буддийского мировоззрения в Дальневосточном регионе.

Низовой китайский буддизм не обладает раз и навсегда установленным набором сочинений, составляющих письменную основу мировоззренческого комплекса. По всей видимости, речь может идти о более или менее постоянном наборе произведений, получившем наибольшее распространение в среде буддистов-мирян. Во многих буддийских

коротких рассказах в том или ином контексте приводятся названия сутр, что позволяет с известной достоверностью воссоздать список канонических сочинений, генетически обусловивших мировоззренческий комплекс простонародного китайского буддизма на период IV – V вв. н. э. Это Саддхарма-пундарика-сутра (Сутра о лотосе сокровенного Закона), Авалокитешвара-сутра (Сутра Владыки всепрозревающего), Махапраджня-парамита-сутра, Шурама-гама-самадхи-сутра (Сутра доблестного сосредоточения — самадхи), Большая и Малая Сукхавативьюха-сутра (Сутра украшений страны счастья), Махапаринирвана-сутра, Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутра (Сутра об алмазной праджняпарамите), Аватамсака-сутра (Сутра о величии Цветка), Сагаранагараджа-париприччха-сутра (Сутра Царя морских драконов) и др. Не только идейно-смысловая, но зачастую и на уровне прямой апелляции, связь буддийского короткого рассказа с перечисленными базовыми каноническими сутрами доказывает, что простонародное буддийское мировоззрение замыкалось в своем генезисе непосредственно на первый раздел буддийского канонического корпуса. В простонародном буддизме сутра, т. е. текст, содержащий проповедь и поучения, доступные широкому пониманию, соответствовала задачам пропаганды среди кругов, далеких от религиозного философствования.

Способ бытования канонического текста в простонародном буддизме иной, нежели в элитарном. Буддийская книжность опирается на такие сферы деятельности (включая перевод, истолкование, комментирование и т. д.), которые были недоступны неискушенному в буддийской учености мирянину. Бытование канонического текста в широкой социальной среде осуществляется при помощи опосредующего звена, или медиатора. Применительно к простонародному китайскому буддизму таким посредником выступал институт устной проповеди.

На материале китайских источников удалось реконструировать процесс передачи канонического знания от проповедника мирянам. Проповедник поднимался на возвышение, воздавал хвалу Будде и возглашал вступительный гимн, затем следовала рецитация текста сутры, завершаю-

щаяся опять же хвалой и песнопениями. Рецитация время от времени прерывалась вопросами слушателей, на которые был обязан отвечать монах-проповедник. По мере расширения аудитории и усиления пропагандистических задач усложняется процедура устной проповеди. Наряду с главным проповедником, или закононаставником (фаши), в ней принимает участие и помощник, чаще всего ученик закононаставника — тцец (дуцзян). Теперь именно он по ходу изложения сутры предлагает закононаставнику вопросы, которые, по его мнению, важны для аудитории.

Дальнейший этап в приспособлении сутры к потребностям и интеллектуальным возможностям аудитории был осуществлен путем включения в процедуру устной проповеди фигуры сказителя (чандао). С тем, чтобы возбудить внимание и восстановить интерес у усталых слушателей, сказитель вводил в проповедь повествовательные фрагменты, тематически связанные с содержанием сутры, но предельно приближенные к уровню понимания аудитории. Внимательный взгляд на репертуар сказителей, каким его зафиксировали китайские источники, заставляет нас вспомнить об излюбленных темах буддийского короткого рассказа.

Таким образом, фигура сказителя может рассматриваться в качестве такого интерпретирующего звена буддийской проповеди, которое и обуславливает восприятие сложнейших религиозно-философских идей, заложенных в сутрах. Именно сказитель делал материал сутры адекватно приспособленным к пониманию аудитории, менталитет которой был пронизан добуддийской мифологической архаикой. Реактуализация этой архаики в контексте буддийских доктринальных идей активно способствовала становлению идейного содержания в мировоззренческом комплексе китайского простонародного буддизма.

#### ПАНТЕОН РАННЕГО КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Религиозный синкретизм, присущий мировоззренческому комплексу раннего китайского буддизма, в полной мере повлиял на формирование пантеона наиболее чтимых божеств. Перечислим главные фигуры этого пантеона, в котором персонажи,

привнесенные индобуддийской традицией, соседствуют с архаическими божествами добуддийского Китая.

*Шицзямуни — Будда Шакьямуни.* Как и в элитарном монашеском буддизме, фигура Шакьямуни — основателя первоначальной индобуддийской традиции — занимает центральное место в исследуемом пантеоне. Но если монашеская элита почитает в лице Шакьямуни Первоучителя, победившего страдание и протянувшего людям руку помощи — истинное учение, то в широкой среде верующих буддистов он обожествляется, приобретает отчетливые признаки божественной персоны. Сама конфессиональная принадлежность буддиста-мирянина определяется в сяшо краткой словесной формулой «чтил Будду», «поклонялся Будде», «уверовал в Будду». Статус не-буддиста маркируется теми же формулами, но снабженными отрицанием — «не чтил Будду», «не поклонялся Будде», «не веровал в Будду». Эта маркировка имеет, однако, сугубо философское происхождение — в индобуддийском учении об отрицательных определениях (апохавада). В этом контексте высказывания типа «не чтил Будду» означают отнюдь не то, что «не читивший Будду» — плохой буддист, а то, что он не буддист вовсе, не может определяться понятием «член буддийской сангхи». Рассматриваемая маркировка в рамках престолярного китайского буддизма приобретает соответствующую интерпретацию: «не чтил Будду», т. е. совершал тяжкий грех. Всесилие Будды для буддиста непререкаемо, человек, усомнившийся в его могуществе, оказывается тем самым вне Учения и неизбежно бывает принужден горько раскаяться.

*Гуаньшиинь-Авалокитешвара.* Процесс китаизации буддизма, быть может, наиболее отчетливо прослеживается в тех превращениях, которые на китайской почве претерпевает фигура бодхисаттвы Авалокитешвары. Суть таких превращений не сводится лишь к тому своего рода лингвистическому казусу, который случился с самим именем бодхисаттвы. Авалокитешвара, или Владыка всепрорезающий, приобретает китайское имя Гуаньшиинь, т. е. Внемлющий зову мира. Многим значительно оказались изменения, происшедшие в самом существе культа Авалокитешвары. По мере распространения Махаяны, проповедующей иде-

ал Великого сострадания и соответственно культ спасителей всего сущего — бодхисаттв, Гуаньшиинь обретает статус наиболее популярного божества престолярного китайского буддизма. В ранней Махаяне, подобно бодхисаттве *Манджушри*, олицетворявшему мудрость Будды, Авалокитешвара персонифицировал милосердие Высокочтимого. Именно в этом качестве Гуаньшиинь-Авалокитешвара и вошел в престолярный китайский пантеон, со временем вобрав в себя черты других божеств.

Наиболее известна из всех субтрадиций, связанных с Авалокитешварой, та, что восходит к двадцать пятой главе Лотосовой сутры. Эта глава выделилась и функционировала как относительно самостоятельный текст под названием Авалокитешвара-сутра (кит. Гуаньшиинь-цзин). Здесь Авалокитешвара обретает титул Самантамукха, т. е. Всевидящий, и исполняет миссию — повсеместно и в любом облики воплощать себя в мире для спасения людей от несчастий, в частности от меча и кандалов, огня и водной стихии, от злых духов и болезней. В этом же тексте обнаруживается и указание на то качество Авалокитешвары, которое в позднейшем китайском буддизме становится доминирующим, а именно способность даровать мужское потомство, с чем, вероятно, и связана последующая феминизация персонажа. Основной ряд сюжетов буддийских сяшо, посвященных Гуаньшииню-Авалокитешваре, в точности воспроизводит те критические ситуации из сутры Гуаньшиинь-цзин, в которых страждущий вправе уповать на милосердие бодхисаттвы.

*Тянь ди — Небесный император.* Единственный эпизод в исследованных нами сяшо, где фигурирует Небесный император, указывает на то, что этот персонаж китайского происхождения занимает главенствующее положение в загробном мире, повелевает судьбами умерших, но осуществляет свою верховную власть, сообразуясь исключительно с буддийскими установлениями. Согласно буддийской версии данного персонажа, Небесный император является верховным божеством класса Тридцати трех — Трайястримша и тем самым может быть отождествлен с индийским божеством *Шакрой (Индрой)*.

*Пусянь — Всеблагод.* Его индобуддийским прототипом выступает *Самантабхадра* (другое имя — Вишвабхадра) —



бодхисаттва, олицетворяющий первоосновы и истинность учения Будды, покровитель почитателей Лотосовой сутры. Традиция Всеблагого — Самантабхадры также тесно связана с Аватамсака-сутрой и сутрой Золотого блеска. В иконографии Всеблагой изображается восседающим на белом слоне; атрибут Всеблагого — лотос, который он держит в руках.

*Амитофо* — *будда Амитабха*. Этот персонаж буддийского пантеона интерпретируется как будда Беспредельного света. Другое толкование связано с модификацией имени — Амитаюс, т. е. Будда Беспредельной жизни. Это — центральное божество культа Страны Высшего счастья, или Чистой земли, провозглашенное в Трех сутрах (собирательное обозначение сутр Большая и Малая Сукхавативьюха и Амитаюрджьяна сутра — базовых сутр школы Чистой земли). Согласно давней и до настоящего времени преобладающей в буддологии точке зрения, образ Амитабхи отмечен чертами вообще небуддийского, возможно, иранского происхождения. Персональные упоминания Амитофо-Амитабхи в сяшо связаны с благодетельными видениями буддийских адептов, с райскими картинами, явленными им во сне или в состоянии религиозного экстаза.

*Дашичжи* — *Махастхама* — Всемогущий. Бодхисаттва, тесно связанный с культом будды Амитабхи и Страны высшего счастья — Чистой земли. Согласно трем каноническим сутрам школы Чистой земли, Махастхама персонафицирует всепроникающую мудрость будды Беспредельного света и наряду с Амитабхой, а также Авалокитешварой, входит в число Трех божественных персон Западного рая. В иконографии Всемогущий изображается справа от будды Беспредельного света, в то время как Владыка всепрорезающий занимает позицию слева.

*Милэ* — *Майтрея*. Имя данного персонажа интерпретируется как Благожелательный, Благоволящий. Это — бодхисаттва, обитающий на небе Тушита с тем, чтобы по завершению нисходящего космического цикла явить себя миру в качестве нового будды и повести живые существа к духовному обновлению. Майтрея фигурирует во многих канонических сочинениях Махаяны, включая Лалитавистару, Саддхарма-пундарику, Вималакирти-нирдешу и другие сутры. Вероятно, начало культа Майтреи в Китае

следует соотносить с появлением в этом регионе сутр, посвященных данному персонажу. Будда грядущего весьма значим как божество китайского простонародного буддийского пантеона. Его популярность среди верующих свидетельствует о значительном укоренении мессианских идей в рассматриваемом мировоззренческом комплексе.

*Йо ван* — *Бхайшаджьяраджа* — *Царь исцеления*. Старшее из божеств, исцеляющих болезни. Царь исцеления в индубуддийской традиции имеет еще один титул — Сарвасаттваприядаршана, или Взирая на которого, радуются все живые существа. Его функции не ограничиваются целительством. Он обладает способностью устранять уродства, но, что еще более важно — его обет бодхисаттвы — даровать женщинам перспективу нового рождения в качестве мужчины, наставлять на путь просветления, помогать верующим пищей, одеждой, препровождать на небеса и т. д.

*Яньлован* — *Ямараджа*. В простонародном китайском буддизме раннего периода ограничивает свои функции лишь главенством на загробном суде, не распространяя их (либо распространяя лишь номинально) на подземное царство иного мира. Вероятно, в раннем китайском буддизме культ Ямараджи еще не оформился окончательно, не достиг своего расцвета. Прочную позицию в пантеоне и верховную единоличную власть в подземных сферах потустороннего мира Ямараджа обретает в китайском буддизме только с VII в. В иконографии Царь мертвых изображается сановником в парадных одеждах, небольшого роста, тучным и с черным лицом.

*Сы тянь ван* — *Чатурмахараджа* — *Четыре небесных владыки*. Восходят к индийской мифологии и являются в образе повелителя слонов — на юге, драгоценностей — на западе, лошадей — на севере и людей — на востоке. В китайском буддизме они приобретают титул китайских правителей — ванов, при этом один из них — Владыка Востока — трансформируется в правителя Китая.

*Вэйвэй-Випашьин (Вибхаша)-Всевидающий* или *Всегласный* — первый из семи будд, предшествовавших Будде Прабхутаратна — Великодрагоценный. Один из будд древности: в Лотосовой сутре повествуется о нем и его покрытой балдахинном ступе, испускающей сандаловый аромат.

*Дзяшэ-Кашьяпа.* Один из десяти ближайших сподвижников Будды Шакьямуни, отмеченный мудростью и приверженностью монашеской аскезе; хранитель тайнств Учения.

*Биньтоулу-Пиндола* — архат-хранитель Учения, причисляемый к главным ученикам будды. Покровитель китайского буддизма и его адептов, наделенный сверхнормальными (риддхическими) способностями.

Отметим, что в буддийский контекст народное религиозное сознание интегрировало также и ряд персонажей китайских локальных культов.

### МОНАШЕСТВО В ПРЕДСТАВЛЕНИИ КИТАЙСКИХ БУДДИСТОВ-МИРЯН

Письменные памятники, посвященные буддийским деятелям, отчетливо демонстрируют существование двух структурных уровней буддийского мировоззрения — и соответственно — функционирование в культуре двух модальных буддийских типов. Сопоставим культурно-исторические типы монахов, зафиксированные в памятнике высокой буддийской книжности — «Жизнеописания достойных монахов» («Гао сэн чжуань») Хуэй-цзяо и сборниках сяошо. Основной тип монаха в собрании Хуэй-цзяо — это монах-книжник, т. к. буддийская биография в элитарной традиции создавалась учеными монахами и была адресована просвещенному читателю. Тип монаха-книжника операционализируется такими признаками, которые связаны с овладением письменной культурой буддизма — занятие переводом текстов или их истолкованием, знание монашеского устава и т. п. Деятельность, не связанная с книжностью, в первую очередь чудотворение, магия, практика предсказания, выступает применительно к данному типу как неспецифичная и даже неподобающая. Причем с усилением роли письменной культуры в жизни монаха элемент чудесного отходит на второй план в его биографии.

Буддийские сяошо в отличие от «Жизнеописаний достойных монахов» соприкасаются с китайской фольклорной традицией. Биографическая форма изложения или ее имитация сосуществуют здесь с сюжетом, запечатлевшим

отдельное событие (несколько событий) из жизни буддийского подвижника.

По обыкновению эти сюжеты сводятся к описанию необычайных происшествий, случившихся с подвижником, разного рода чудес, вызванных или сотворенных его усилиями. В этом контексте образ подвижника неизбежно приобретает столь импонирующие адептам простонародного буддизма черты заклинателя, мага, чудотворца. Весьма характерна для ряда сюжетов и та миссия покровителя и спасителя простых людей, которую возлагает на себя буддийский подвижник. Историко-культурный тип монаха-книжника в буддийских сяошо вовсе не обнаруживается.

По-видимому, широким кругам верующих буддистов идеал монаха, тесно связанного с письменной культурой, оставался непонятным. В составе коллекции сяошо сохранилось более тридцати сюжетов, посвященных буддийским монахам и монахиням, подвижникам и подвижницам. В отличие от памятников, воплотивших монашеский идеал буддийской учености, сяошо запечатлевают тот тип монаха, который характерен для простонародной традиции. Это — чудотворец, обращающийся не к разуму, но к чувству мирян, прибегающий к средствам, способным поразить воображение неопита и даже обратиться в веру невежд, не способных усвоить проповедь. Основанием для отнесения монаха к типу чудотворцев служит факт дарования ему свыше чудодейственной силы. Необыкновенная способность монаха проявляется в устойчивом наборе ситуаций, среди которых преобладают вызывание дождя, избавление страны от мора, исцеление. Важно отметить, что чудотворная сила употребляется преимущественно на пользу простым людям, а сам образ чудотворца приобретает харизматические черты покровителя и спасителя, стяжающего любовь простолюдинов. Таким образом, чудотворение, как это видно из анализа сяошо, — ключевой признак в представлениях о монахе, характерных для мировоззренческого комплекса простонародного китайского буддизма.

Другая особенность — это подчеркнутая сакрализация образа монаха в буддийском коротком рассказе: рассмотренные сюжеты призваны убедить верующих, что в

скромном облики монаха способны явиться людям божества, бодхисаттвы и даже будды.

Наряду с этим в религиозном сознании китайских последователей буддизма присутствует тенденция ниспровергать и жестоко порицать монаха, если его поведение не соответствует монашескому уставу и представлениям о монашеском благочестии. Эта тенденция вообще характерна для формирования харизматического образа в народном сознании и выявлена М. Вебером, который и реконструировал харизмата как культурный тип. Как духовный лидер, адекватно отвечающий запросам своих последователей, харизмат обязан не только совершать невозможное (чудеса), покровительствовать и спасать, он должен одновременно с этим воплощать в своем поведении высочайший морально-этический стандарт. В буддийских сяошо во множестве встречаются сюжеты, уличающие монаха либо в нерадивом исполнении своих обязанностей, либо в полном небрежении ими. Характерно, что монах, «потерявший лицо», в сюжетах сяошо низводится до положения простого грешника, терзаемого в аду наравне с другими. При этом муки, испытываемые нерадивыми монахами в аду, рисуются особо обстоятельно.

Таким образом, господствующий в сяошо тип монаха-чудотворца вполне соответствует типологическим чертам харизматического духовного лидера. В нем отразилось своеобразие мировоззренческого комплекса простонародного китайского буддизма относительно элитарной традиции и — одновременно — транскультурная универсалия.

#### ПРАВСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛ БУДДИСТА-МИРЯНИНА

На материале буддийских коротких рассказов могут быть рассмотрены основа вероисповедной идентификации — (поклонение Трем драгоценностям (Будде — Закону — Общине), главные обеты мирянина, характерная регламентация его повседневной жизни, направленная на приобретение религиозных заслуг.

Реализация буддийской морали в повседневной жизни мирянина осуществляется противопоставлением двух ка-

тегорий — заслуг и прегрешений. Сюжеты с доминированием ситуации загробного суда, цель которого — выяснить соотношение грехов и религиозных заслуг мирянина, весьма многочисленны в буддийских сяошо. Именно это соотношение и предопределяет не только адские муки, но и форму нового рождения. В результате судебного следствия выносится приговор, который всегда справедлив (суд располагает подробнейшим досье на каждого, кто предстает перед ним, и учитывает как отягчающие, так и смягчающие обстоятельства). Мера и качество судебных санкций, однако, вовсе не есть экстраполяция реальных юридических уложений в сферу загробную.

Следует прежде всего отметить, что сама по себе приверженность учению Будды не освобождает мирянина от действия закона загробного воздаяния, от суда в загробном мире. Вместе с тем только принадлежность к буддизму, как видно на материале сяошо, позволяет надеяться на благоприятное решение участи и уже тем самым ставит верующего в привилегированное положение сравнительно с последователями иных религиозных традиций, наделяя его исключительным статусом в потустороннем мире. В этом контексте характерен и идеологически понятен образ прозелита, зачастую включаемый в подобные сюжеты сяошо.

Основа религиозной жизни буддиста-мирянина — вера в чудо. Простонародный китайский буддизм апеллирует к чувствам и воображению, и в этом состоит его решительное отличие от религиозно-философской традиции. Судя по буддийским сяошо, постижение учения Будды во всей его философской глубине, усвоение теоретических положений не вменяется в обязанность мирянину.

Мирянин не способен подчинить всю свою жизнь цели просветления, достижению нирванического состояния; такая цель возможна лишь для монаха. Ориентация на просветление заменяется идеей накопления религиозных заслуг. Вместе с тем буддийская приверженность мирянина должна выражаться в его повседневной жизни, в которой доминирует религиозное содержание.

*Религиозное совершенствование* предполагается единственным средством к приобретению заслуг и избавлению

от грехов, а потому и к достижению благой участи в потустороннем мире. Исключительная ценность буддийской учености, господствующая в среде монахов, связанных с письменной культурой, заменяется в простонародном китайском буддизме верой во всемогущих и всепобеждающих божеств, призванных спасти и защитить мирянина от потрясений и несчастий в настоящей жизни, мучений в загробном существовании. Соответственно этому первостепенное значение приобретают акты непосредственного общения мирянина с божествами. Многочисленные сюжеты сяшо посвящены именно этому и сводятся к описанию критических ситуаций, в которых страждущий возносит молитвы буддийскому божеству, неизменно обретая спасение. Важным условием такого спасения всегда выступает вера и полное упование на чудодейственную силу божества.

Вера и упование — существенные компоненты буддийского благочестия. Мирянин же, выказавший истинное религиозное благочестие и достигший определенных степеней религиозного совершенствования, вправе рассчитывать на особое покровительство буддийских божеств, обеспечивающее ему практические преимущества в настоящей жизни. Благочестивый мирянин или мирянка вправе претендовать на особые отношения с божеством и ожидать от него реальных и вполне осязаемых благ.

Таким образом, накопление религиозных заслуг как высшая цель мирской жизни в китайском простонародном буддизме дополняется представлением о том, что вера и упование на Будду не только способствуют благоприятному решению загробной участи, но и ведут к обретению благополучия в настоящем рождении.

*Формы религиозного совершенствования мирянина* довольно многообразны. Кроме слушания или чтения сутр следует отметить участие в религиозных ритуалах, широко практикуемых в простонародном китайском буддизме. Омовение статуи Будды, совершаемое в восьмой день четвертого месяца (т. е. в день рождения Будды Шакьямуни), становится частью большого религиозного праздника, общего для монахов и мирян. Кульминация этого праздника — уличное шествие со статуей Будды, воз-

главляемое настоятелем местного монастыря. Подобные празднества были призваны содействовать упрочению авторитета и расширению влияния монастырской монашеской общины на сангху в целом: они должны были на практике убеждать верующего в единстве религиозной деятельности монахов и мирян.

*Содействие мирянина монашеской общине* полагалось одновременно и религиозной заслугой, и формой совершенствования личности верующего и выражалось в различных формах, будь то подаяние монаху, пришедшему в дом, устроение монашеских трапез, совместных собраний, сбор пожертвований на нужды монашеской общины и т. д., не исключая и таких, которые противоречат постановлениям светских властей. Так, в одном из сюжетов сяшо, призванных прояснить это последнее положение, благочестивый мирянин вопреки официальному запрету устроил в своем доме тайную обитель, принимал монахов и делал им подношения. Таким образом, в тех случаях (довольно, впрочем, редких), когда постановления светских властей идут вразрез с нормами буддийской морали, праведному мирянину вменяется в обязанность этими постановлениями пренебречь, мотивируя свои действия соображениями высшего религиозного порядка: служение и совершенствование, а в конечном итоге — приобретение религиозных заслуг.

Следует отметить, что буддийским сяшо чужды мотивы антибуддийских гонений и мученичества за веру, столкновений и противоборства паствы с небуддийской средой. Это последнее обстоятельство свидетельствует, что процесс распространения буддизма шел главным образом через взаимовлияние, приспособление, сочетание буддийского учения с элементами традиционной духовной культуры Китая.

*Буддийская мораль* предписывает мирянину полнейшее добронравие и сострадание, осуждает проявление жестокости. Между тем было бы большим преувеличением представлять простонародный китайский буддизм религией, предъявляющей своим адептам ригористические требования. В отношении регулятивной роли буддизма в сфере китайского социума следует заметить, что при ближайшем рассмотрении буддийские заповеди (в том числе,

в предельном варианте восьми обетов) не оставляют впечатления излишне суровых или тяжелых для мирянина. Они вполне уживаются с традиционным хозяйственным, бытовым и семейным укладом.

### КУЛЬТ ВОТИВНЫХ ПРЕДМЕТОВ

Собственно термин «вотивный предмет» используется применительно к материалу античных языческих культов и христианской традиции, и в узком значении им определяется все то, что изготовлено верующим или просто передано в храм либо принесено на священное место «по обету», т. е. с целью получить содействие от бога или святых в будущем либо в благодарность за уже оказанные блага. Применительно к проблематике китайского протонародного буддизма мы употребляем термин «вотивы» с целью объединить под общим названием обширный класс предметов, служащих объектом религиозного поклонения верующих.

Поклонение вотивным предметам, включая сутры, статуи, канонические реликвии — шарира, изображения божеств и др. составляет основу культовой практики протонародного китайского буддизма и в значительной мере определяет его содержание в целом. Для широких масс буддийских адептов вотивный предмет является объектом религиозного переживания, зримым воплощением отвлеченных религиозных идей и понятий. Приведенные в этой связи сюжеты буддийских сяшо свидетельствуют о том, что религиозное сознание китайских буддистов IV – VI вв. наделяло вотивные предметы способностями сверхъестественного порядка.

Среди вотивных предметов, культ которых получил распространение в раннем китайском буддизме протонародных форм, особое значение придается статуям. Религиозное сознание буддистов-мирян наделяло изваяния будд и бодхисаттв способностью, например, плавать в воде, менять вес, излучать сияние. Статуя как вотивный предмет заключает в себе чудотворную силу изваянного божества. Свойства будд и бодхисаттв переносятся на их изображения, в данном случае статую, которая приобретает признаки одушевленности.

Изготовление статуй есть акт религиозного подвижничества, способ обретения высших религиозных заслуг. Чудеса же, творимые статуей, призваны подтвердить ее божественную сущность и превосходство буддизма над иной верой.

Поклонение священным каноническим реликвиям как элемент религиозной практики уходит своими корнями в раннебуддийскую историю. Ряд сюжетов буддийских сяшо свидетельствует о том, что этот культ получил широкое распространение и в протонародном китайском буддизме. То же относится и к ступам-реликвариям.

Значение сутры в протонародном китайском буддизме не исчерпывалось тем доктринальным содержанием, которое было заключено в ее тексте. Религиозное сознание адептов-мирян прежде всего воспринимает сутру как вотивный предмет или святыню. Иметь в доме сутру (вне зависимости от того, насколько владелец был способен усвоить ее содержание) для буддиста-мирянина было равносильно обладанию священной реликвией. Переписывание же сутры признавалось религиозной заслугой, приравниваемой к изготовлению статуи. В качестве вотивного предмета сутра обладает собственными чудесными свойствами, в частности, не гореть в огне. В большом ряду буддийских коротких рассказов сутра выступает в качестве магического заклинательного текста, рецитация которого способствует излечению болезней, изгнанию злых духов, вызыванию дождя в период засухи, усмирению свирепых божеств. Ритуал «вращение сутры» связан с верой именно в такие сверхъестественные свойства канонического текста. Частые упоминания в сюжетном ряду буддийских сяшо указывают на то, что практика «вращения сутры» получила широкое распространение уже в раннем китайском буддизме протонародных форм. В сверхъестественных свойствах, приписываемых религиозным сознанием свитку с сутрой и ее содержанию, отчетливо прослеживается влияние добуддийских архаических верований.

Итак, поклонение святыням составляет основу культовой практики протонародного китайского буддизма. Вотивный предмет знаменует для верующего буддиста торжество веры в окружающем его социальном пространстве,



наделяется признаками сакрального. В этом контексте акции противников буддизма сводятся в основном к посягательству, осквернению, поруганию буддийской святыни. Сюжеты сяшо, приведенные в этой главе, живописуют немедленную и жестокую кару, которой неизбежно подвергаются святотатцы, а вместе с ними их домочадцы и потомки. Тяжкое возмездие ожидает нечестивца, покусившегося на буддийскую святыню в загробном мире, но настигает его уже в настоящей жизни сразу же по совершении преступления. В пропагандистском плане сюжеты о возмездии за святотатство должны были обладать едва ли не наибольшей действенностью.

Сюжеты буддийских сяшо отражают устойчивые представления об особом рода преступлениях, влекущих неотвратимое и немедленное возмездие, или смертных грехах. В простонародном мировоззренческом комплексе под эту категорию подпадает посягательство на буддийские реликвии, акты святотатства по отношению к вотивным предметам.

#### **ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ**

1. *Охарактеризуйте базовые идеологемы китайского простонародного буддизма.*
2. *Каким образом мировоззренческий комплекс китайского простонародного буддизма был связан с индобуддийской канонической традицией?*
3. *Назовите главные персонажи пантеона раннего китайского буддизма.*
4. *Назовите основные характерные черты представителей буддистов-мирян о монахах.*
5. *Охарактеризуйте нравственно-религиозный идеал буддиста-мирянина в системе мировоззрения китайского простонародного буддизма.*
6. *Перечислите основные вотивные предметы, репрезентирующие культовый аспект простонародного буддизма в Китае.*

## ЧАСТЬ ШЕСТАЯ

# РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ



## ФОРМИРОВАНИЕ ТИБЕТОБУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

*Начало систематического проникновения буддизма в Тибет. Становление школы ньинмапа — старейшей школы тибетского буддизма. Особенности перевода санскритских буддийских текстов на тибетский язык. Сложение школ кагьюпа и сакьяпа. Реформа Цзонхавы, появление школы гелугпа*

Систематическое проникновение буддизма в Тибет началось в первой половине VII в. в период правления государя Срон-цзан-гампо, хотя спорадические контакты тибетцев с буддийскими миссионерами из сопредельных стран (Индии и Китая) имели место и прежде.

Процессу сравнительно быстрого (по меркам исторического времени) укоренения буддизма в Тибете способствовало складывание и укрепление структур централизованной власти. Функционирование подобных структур не могло получить адекватного религиозно-идеологического обеспечения со стороны анимистических верований (и, в частности, со стороны шаманизма бон — доминирующей автохтонной бесписьменной религиозной традиции).

Тем не менее попытки приглашенного правителем Тибета Тисрон-дэцаном (740 – 786 гг.) индийского миссионера Шантаракшита ввести религиозно-философские воззрения классической Мадхьямики окончились неудачно. Будучи крупнейшим представителем махаянского теоретического умозрения, профессиональным монахом-логиком, Шантаракшита использовал в своей миссионерской практике прежде всего публичный философский диспут. Однако в культуре Тибета того периода философия как форма духовной деятельности общества еще не получила развития, и усилия Шантаракшита совершенно не затронули традиционную ментальность основной массы тибетского населения, лояльного бонскому жречеству.

Гораздо более успешной оказалась буддийская просветительская миссия Падмасамбхавы, являвшегося не только корифеем буддийской учености — прославленным наставником из университета в Наланде, но и опытным практиком буддийской йоги. В своей миссионерской деятельности Падмасамбхава опирался прежде всего на этот йогический аспект, демонстрируя тибетским «простецам» (носителям бесписьменной этно-культурной традиции) богатейшие психотехнические возможности индийских методов изменения состояний сознания. Именно Падмасамбхава стоял у истоков формирования наиболее ранней школы тибетского буддизма ньинмапа (букв. «древнейшая»). Эта тибетобуддийская традиция опиралась на синтез основополагающих принципов индийских махаянских школ — Мадхьямики и Виджнянавады. В области йогической психотехники ньинмапа соединяла практики, получившие распространение в Индии под наименованием «тантра» (рецитация магических формул — мантр, построение космограмм — мандал и техника их созерцания и т. п.), и преобразованные в соответствии с буддийской доктриной бонские психотехнические практики.

Во второй половине VIII в. Падмасамбхава основал монастырь Самье близ столицы Тибета Лхасы; он был построен по образцу знаменитого индийского буддийского монастыря Одантапури в Магадхе. Монастырю Самье предстояло сделаться центром буддийской учености в Тибете, именно поэтому первым его настоятелем был Шантаракшита. Уже к концу VIII в. Самье превратился в главный очаг переводческой работы, имевшей своей целью воспроизвести корпус буддийских санскритских текстов на тибетском языке. Именно на базе монастыря Самье развилась уникальная переводческая традиция передачи санскритской буддийской терминологии средствами специально разработанного формального языка.

Тибетские переводчики (лотсава), прошедшие углубленную подготовку под руководством индийских наставников, разработали так называемый калечный метод передачи санскритской терминологии. Они не стремились искать в синхронном тибетском языке слова, подходящие по смыслу, поскольку, как уже отмечалось, тибетская культура

еще не располагала философским дискурсом и подобные «подходящие по смыслу» автохтонные лингвистические формы еще не возникли. В тибетских переводах использовались стереотипные эквиваленты санскритских морфем (префиксов, основ, суффиксов). В результате этого образовался новый лексикон — лексикон тибетской буддийской учености, содержащий всю полноту религиозно-философского понятийно-терминологического аппарата. Тибетские переводы, представлявшие индийские оригинальные тексты исключительно точно и полно, сохранили для науки огромное множество источников, санскритские оригиналы которых безвозвратно утрачены. Формальный язык, созданный лотсава, оказался не только классическим языком перевода, но также и той первичной терминологической основой, на которой и начал развиваться живой язык тибетской буддийской образованности.

На первый, поверхностный взгляд здесь напрашивается гомолого-диалогическая параллель с историческим функционированием латыни в качестве европейского университетского языка. Однако при внимательном рассмотрении мы не обнаруживаем здесь типологического соответствия. Латынь европейской средневековой образованности, несмотря на свое письменное и устное (научные диспуты) функционирование, оставалась вплоть до эпохи Реформации, т. е. до своего практического устранения из культурной жизни Европы, мертвым языком, не получившим дальнейшего развития. Это обуславливалось в первую очередь социальными задачами католицизма, стремившегося увековечить свое элитарное господство и ограничить ученость рамками узких клерикальных групп. Латынь же как язык католической образованности должна была сохранять статус мертвого языка, утратившего свою социально-коммуникативную функцию. Иными словами, средневековая католическая латынь уже не несла значительной интегрирующей культурологической нагрузки. Типологическое отличие классического тибетского языка буддийской учености от университетской латыни обусловлено прежде всего социокультурным и коммуникативным аспектами его функционирования.

Трансплантация буддизма и как религии, и как философии была процессом, жизненно необходимым для гос-

подствовавших в Тибете социальных структур, функционирование которых уже не могло адекватно подкрепляться автохтонными религиозными верованиями. Для того, чтобы отодвинуть на задний план эти верования, нужно было сделать язык буддийской культуры живым, максимально доступным, сохранив одновременно всю семантическую полноту как доктрины, так и ее логико-дискурсивной интерпретации на уровне буддизма как философской системы.

Тибетские лотсавы затратили на разрешение этой задачи более двухсот лет (VIII – IX вв.), и результатом их деятельности стало появление классического буддийского тибетского языка, который, возникнув как формализованный язык перевода индийских канонических текстов, начал свое дальнейшее развитие, подчиняясь закономерностям функционирования любого естественного языка. Это уникальное явление духовной культуры Тибета в большой степени детерминировало всю историю экспансии буддизма в Центральной Азии<sup>1</sup>. Если прибегнуть к образному описанию этого процесса, то, по-видимому, наиболее подходящей метафорой явится здесь идея ботанической селекционной прививки.

*Традиция ньинма.* Возникновение школы ньинмапа, согласно буддийской историографии, приходится на первый период проникновения буддизма в Тибет (VII – VIII вв.). Иерархом традиции ньинмапа считается один из первых индийских миссионеров — Падмасамбхава (VIII в.).

<sup>1</sup> На Дальнем Востоке, и прежде всего в Китае, переводчики изначально оставались в пределах логики естественного языка и не стремились к созданию новых морфолого-семантических образований. Однако «подбор подходящих по смыслу значений» оказался в конечном счете путем, значительно менее эффективным для рецепции индобуддийского мировоззрения в чистом виде. Культурные реалии и идеологические представления даосизма и конфуцианства, закрепленные в естественном языке, наложили отчетливую печать эндемичности на способ передачи санскритской буддийской технической терминологии. Перевод, таким образом, осуществлялся средствами дальневосточных религиозно-идеологических традиций, что в значительной степени преформировало актуальную семантику исходного (индийского) мировоззренческого материала. Уже сам язык перевода санскритских оригиналов представлял собой некую культурную амальгаму: буддийская культура транслировалась китайскими переводчиками посредством семантических единиц, исходно принадлежавших к иной культурно-исторической почве.

Необходимо отметить, что в VII – VIII вв. благодаря активной деятельности буддийских миссионеров происходит лишь первичное соприкосновение тибетского государства, вновь созданного из разрозненных кочующих племен, с буддийской культурой Индии. Для этого периода характерно первичное обращение в буддизм бесписьменного тибетского населения, начало строительства буддийских монастырей, создание тибетской письменности при участии индийских высокообразованных миссионеров.

Появление самостоятельной собственно тибетской буддийской традиции и формирование конкретных школьных субтрадиций происходит гораздо позднее — X – XIII вв. Именно в этот период осуществляется вторичное проникновение буддизма в Тибет (после гонений на буддизм со стороны третьего тибетского царя — Ландармы — IX в.), ознаменовавшееся завершением перевода буддийского канона (с санскрита на тибетский язык) и появлением первых комментаторских традиций его толкования<sup>1</sup>.

Окончательное школьное оформление традиции ньинмапа приходится на XIII – XIV вв. Этот процесс сопровождается непрерывным противостоянием другим формирующимся школьным субтрадициям, что было обусловлено борьбой за идеологическое доминирование в рамках тибетской государственности. Принципиально важно, что именно в этот период происходит письменное закрепление собственных текстов школы ньинмапа, создается школьная система монастырского образования, т. е. всего того, что отличает данную школу от трех других — кагью, сакья и гелуг.

Самоназвание ньинмапа — «древняя» — фиксирует ее базовое отличие от других школ тибетского буддизма. На-

<sup>1</sup> В академической буддологии историю распространения и рецепции буддизма в Тибете принято разделять на три основных периода: VII – VIII вв. — приезды первых индийских миссионеров — Шантаракшиты и Падмасамбхавы, создание тибетской письменности, появление первых переводов на тибетский с санскрита буддийских канонических текстов; X – XIII — строительство монастырей, приезды индийских миссионеров с целью восстановления утраченных в период гонений на буддизм (IX в.) устных комментаторских традиций толкования буддийского канона, возникновение собственно тибетских буддийских школьных традиций; XIV – XVI вв. — превращение Тибета в теократическое государство с идеологическим доминированием школы гелуг. Подробнее см.: G. Tucci. Religions of Tibet. California, 1980. P. 1 – 44.

ряду с признаваемым всеми школами буддийским канон (состоящим из двух частей — Ганджур и Данджур) в традиции ньинмапа функционировал и собственный канон из тринадцати основополагающих текстов. Большинство текстов канона школы ньинмапа, канонический статус которых не признавался другими традициями, приписывалось авторству Падмасамбхавы. Согласно школьному преданию, Падмасамбхава во время своего пребывания в Тибете составил целый ряд «тайных» текстов, которые были сокрыты им от «непосвященных» в специальных хранилищах. Глубокая вера в это предание сохраняется вплоть до сегодняшнего дня в традиции школы ньинмапа, а данная группа текстов рассматривается носителями традиции как специально предназначенная Падмасамбхавой для будущих поколений его последователей. Подробное рассмотрение этих текстов выходит за рамки нашего исследования. Здесь необходимо только отметить, что большая часть этих «тайных» текстов (терма) была обнародована последователями ньинмапа в XII – XIV вв. и использовалась ими для документального подтверждения «древности традиции» собственной школы, возведения ее к авторитету Падмасамбхавы<sup>1</sup>.

Школа ньинмапа никогда не пользовалась ни особой популярностью в Тибете, ни высоким авторитетом<sup>2</sup>. Только два самых крупных монастыря этой школы — Миндолинг и Доржебрак — находились в Центральном Тибете. Большинство монастырей располагалось в пограничных с Китаем районах; из них наиболее известны Дерге Кончен, Дзорген Гончен и Лан Гомба в Каме. Специфической особенностью монастырского устройства этой школы выступало наличие совместных поселений монахов и мирян в монастырях «отшельнического типа», как их называл Б. Б. Барадийн. Согласно исследованию Барадийна монастырей Тибета, «монастыри отшельнического типа — одиночные кельи или маленькие горные монастыри, в которых могут жить не только монахи, но и светские лица со своими семьями совместно с монахами»<sup>3</sup>. Монастыри подобного типа

<sup>1</sup> G. Tucci. Religions of Tibet. P. 38 – 39.

<sup>2</sup> G. Tucci. Religions of Tibet. P. 42.

<sup>3</sup> Б. Б. Барадийн. Буддийские монастыри // Orient. 1991. № 1. С. 70.

предназначались исключительно для уединения с целью длительных медитаций и других психотехнических практик.

*Культурно-антропологические характеристики.* Научные буддологические знания о традиции школы ньинмапа базируются в основном на переводе с тибетского языка буддийских письменных источников. Изучение традиции ньинмапа, в отличие от трех других, затрудняется тем, что в рамках самой школы всегда велась полемика относительно аутентичности текстов, приписываемых авторству Падмасамбхавы, а также тех текстов, которые были обнародованы в ранние периоды, — так называемых терма («сокрытых» текстов)<sup>1</sup>. В школе ньинмапа всегда существовало разделение на последователей строгой монастырской традиции, где упор делался на освоение текстов тибетского буддийского канона, школьных комментаторских традиций, и тех, кто стремился посвятить себя исключительно отшельничеству и тайным практикам буддийской психотехники. Это определяющее разделение ньинмапа совершенно отчетливо просматривается и в ее современном состоянии. Именно в силу этого специфика школы ньинмапа не может быть понята без обращения к культурно-антропологическому аспекту. Уяснение сущности школьной традиции ньинмапа, ее отличия от других, не может быть достигнуто помимо рассмотрения системы монастырского образования и конкретного бытования школьных психотехнических практик.

Социологические и культурно-антропологические исследования буддизма проводятся в основном на материале, собираемом в современных буддийских монастырях и общинах, располагающихся на территории Индии и Тибета. В этой связи необходимо сказать, что основная масса тибетских беженцев конца 50-х гг. осела в странах традиционного распространения буддизма — Индии, Непале, Бутане. Самые крупные поселения тибетских эмигрантов (83% от общего числа беженцев) находятся в Индии, где было создано 145 новых, собственно тибетских буддийских

<sup>1</sup> R. Mayer. Were the gsar-ma-pa Polemicists Justified in Rejecting Some Nying-ma-pa Tantras? // Tibetan Studies. Wien, 1997. Vol. II. P. 619 — 633.

монастырей<sup>1</sup>. Наиболее авторитетные из этих монастырей представляют собой полные дубликаты существовавших в Тибете монастырских комплексов каждой из четырех школ тибетского буддизма.

Не пользовавшаяся популярностью в Тибете школа ньинмапа приобрела в новых условиях, на территории Индии, гораздо большее количество последователей. Этот факт объясняется, на наш взгляд, тем, что в новых социокультурных условиях носители традиции ньинмапа сделали основной упор на сохранение исторически сложившейся школьной модели монастырского образования. Как показывают полевые исследования, проведенные в общинах тибетских беженцев, ядром консолидации и этнокультурной идентификации для тибетских эмигрантов выступает именно буддизм<sup>2</sup>. Престиж традиционного монастырского образования очень высок в среде тибетской эмиграции — воссозданные по модели существовавших в Тибете монастырские учебные заведения регулярно пополняются. В этой связи особого внимания заслуживает то обстоятельство, что именно один из монастырей школы ньинмапа — Намдолинг — стал одним из крупнейших монашеских образовательных центров в Индии<sup>3</sup>. Согласно утверждению исследователей, образовательная программа, система обучения и монастырские правила полностью повторяют традиционную для ньинмапа школьную модель. Специфической особенностью монастырского образования школы ньинмапа является характерное перенесение смыслового акцента на изучение комментаторских традиций. Именно этим ньинмапинское образование и отличается от гелуг, где в центре внимания находится институт школьного диспута. Традиция ньинмапа использует философский диспут только для защиты своих школьных мировоззренческих позиций при публичном соприкосновении с представителями других школ. В образовательной

<sup>1</sup> P. J. Marczell/ Tibetan «Duplicate» Monastery // Tibetan Studies. Wien. 1997. Vol. II. P. 610. В данной статье также указывается, что из 145 тибетобуддийских монастырей в Индии школе гелуг принадлежит 54, ньинмапа — 40, кагью — 36, сагья — 12.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Tibetan Culture in Diaspora. Wien, 1997. Vol. IV.

<sup>3</sup> G. Dreyfus. Tibetan Scholastic Education and the Role of Soteriology // Buddhist Studies. Wilmington. 1997. Vol. 20. P. 37.



же практике гелуг предмет рассматривается как усвоенный учеником только в том случае, если ученик способен проявить себя в учебном диспуте по данному предмету.

В девятилетнюю программу обучения традиции ньян-мапа включен обширный круг буддийских тантрических текстов, освоение которых в образовательном процессе отнюдь не сопровождается непосредственным обращением к тайным тантрическим практикам.

*Традиция сакьяпа.* Школа сакьяпа дала буддийской культуре плеяду выдающихся буддийских теоретиков, внесших значительный вклад в развитие собственно тибетской ученой традиции и формирование политической идеологии на базе буддизма.

Традиция сакьяпа возникла на волне вторичного распространения буддизма в Тибете, начавшегося в X в. в условиях распада единой государственной системы, децентрализации политической власти. Специфической чертой этого времени стала борьба между земельной аристократией, крупными родовыми кланами, во власти которых находились различные районы Тибета, за политическое и религиозно-идеологическое доминирование. Буддийская идеология использовалась конкурирующими кланами как средство легитимации собственной светской власти. После периода почти столетних гонений на монастыри и монашество буддизм в X в. начал насаждаться усилиями различных аристократических родов, активно приглашавших индийских учителей. На территориях родовых владений возводились монастыри. Именно в X – XIII вв. формируются историко-культурные предпосылки будущей тибетской теократии, основой которой и сделалась буддийская идеология. В этот период совершенно отчетливо наметилась тенденция к сращиванию светской и религиозной власти, к концентрации ее в руках отдельной аристократической семьи в каждом из районов Тибета<sup>1</sup>. Включение тибетских аристократических кланов в дело прозелитации буддизма явилось одним из важнейших социально-экономических факторов институционального оформления различных тибетобуддийских школ.

<sup>1</sup> Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975. С. 64.

Возникновение и формирование традиции школы сакьяпа связано с религиозно-просветительской деятельностью аристократического рода Кхон. В период становления первой тибетской государственности VII – IX вв. члены рода Кхон служили при царском дворе, были заняты в деле распространения буддизма — отправлялись на обучение в Индию, принимали участие в переводе буддийских текстов с санскрита на тибетский язык, финансировали постройки ступ. Согласно историческим хроникам этого рода, его представители славились прямым ученичеством у Падмасамбхавы и вплоть до XI в. были последователями «старых тантр». Традиция следования «старым тантрам» в роде Кхон была прервана Гончог Чжалпо (1034 – 1103), который в 1073 г. основал в подвластной ему местности Сакья первый буддийский монастырь. В соответствии с названием местности — Сакья (букв. «серая земля») получила имя и вновь образованная традиция, и первый монастырь. Впоследствии и сам род Кхон был переименован в род Сакья. Отход от «старых тантр», принесенных в Тибет Падмасамбхавой в VIII в., и обращение к изучению принципиально новой системы буддийских тантр, которые получили распространение в XI в., ознаменовали возникновение школьной традиции сакьяпа.

Создание монастыря Сакья, в стенах которого адепт мог освоить семьдесят две «тайные практики» и четырнадцать текстов по буддийской психотехнике<sup>2</sup>, ярко выявило тенденцию последователей буддийских тантр к институциональному закреплению различных субтрадиций перевода, толкования и практики внутри буддийской тантры. Однако это сопровождалось уменьшением внимания к доктринальной стороне Учения, произвольным использованием правил монашеской дисциплины (Винаи). Так, в традиции сакьяпа принятие монашеского обета безбрачия отнюдь не считалось обязательным, монахи Сакья могли иметь семьи.

Деятельность Гончог Чжалпо не ограничивалась созданием монастыря Сакья, он посылал эмиссаров, обученных в рамках монастырской программы, проповедовать в районах Кхам и Уй.

<sup>2</sup> Ya Hanzhang. The Biographies of the Dalai Lamas. Beijing, 1991. P. 4.

Основателем собственно школьной монастырской традиции считается сын Гончог Чжалпо — Гунга Ньинпо, положивший начало формированию образца учености школы сакьяпа. Первые пять иерархов школы сакьяпа вошли в буддийскую культуру как «пять великих» — это Гунга Ньинпо (1092 – 1158 гг.), Соднам Цземо (1142 – 1182 гг.), Дагпа Чжалцан (1147 – 1216 гг.), Сакья-пандита (1182 – 1231 гг.) и Пагба-лама (1235 – 1280 гг.). Все пятеро последовательно были настоятелями монастыря Сакья, вели активную проповедническую деятельность в подвластных роду Кхон землях, заложили основы сакьяпинской системы монашеского образования.

Гунга Ньинпо первым из рода Кхон начал активно осваивать систему так называемых новых тантр, переводы которых на тибетский язык были сделаны только в X – XI вв. и позднее вошли в состав тибетского канонического корпуса, в Данджур. В число тантр, исследованных Гунга Ньинпо, были включены Хеваджратантра, Гухьясамаджатантра, циклы текстов, посвященных божеству «защитнику Учения» Махакале. В дальнейшем в традиции школы сакьяпа Махакала обрел статус школьного идама (защитника данной традиции). Авторству Гунга Ньинпо принадлежит ряд комментариев по системе Хеваджратантры и Самваратантры. Все последующие иерархи этой школы вслед за родоначальником традиции исследования «новых тантр» занимались комментированием разделов Хеваджратантры. Эти учительские комментарии составляют основу освоения буддийской тантры в рамках образовательной традиции школы сакьяпа. В этой традиции Гунга Ньинпо, как правило, именуется «великим сакьяским учителем» (Сакьяпа ченпо, или Сачен).

Соднам Цземо, сын Гунга Ньинпо, стал вторым настоятелем монастыря Сакья и посвятил себя в основном буддийской просветительской деятельности. Именно благодаря его проповеднической активности взгляды школы сакьяпа получили широкое распространение далеко за пределами школьного монастыря.

В отличие от своего отца Соднам Цземо приобрел более разностороннее образование — он не ограничился лишь освоением новых тантр, но сделал упор на изучение религи-

озной доктрины буддизма, философии и логики. Авторству Соднам Цземо принадлежит ряд сочинений по философским воззрениям Махаяны. Среди этих трудов особенно значим по широте спектра обсуждаемых тематик трактат «Врата Учения»<sup>1</sup>. В этом трактате главное внимание уделяется проблеме возникновения и развития буддийской доктрины, определены базовые доктринальные положения и понятийный аппарат, дано краткое разъяснение содержания текстов сутр и тантр, конституирующих буддийское учение. Одной из центральных тем этого сочинения выступает целостное осмысление буддизма как религии, выявление важнейших этапов становления буддийского религиозно-идеологического комплекса в Индии и за ее пределами. Соднам Цземо первый среди учителей школы сакьяпа попытался выйти за узкие рамки исследования и комментирования текстов буддийской тантры, привлечь внимание к необходимости изучения буддизма как комплексного целого.

Соднам Цземо известен в истории культуры Тибета как основоположник собственно тибетской источниковедческой и историографической традиций. Благодаря его сочинениям в число обсуждаемых учеными-буддистами тем вошла проблема хронологии возникновения и развития буддизма, обнаружившая необходимость в создании исторического летоисчисления. В последующие периоды практически все тибетские историографы, вне зависимости от школьной принадлежности, использовали введенную Соднам Цземо модель «буддийской эры». «Буддийская эра» — это продолжительность времени существования буддизма на территории Индии, начиная от паринирваны Будды и вплоть до проникновения Дхармы в другие страны<sup>2</sup>.

Модель «буддийской эры» интересна прежде всего своей соотносительностью с буддийскими космологическими концепциями в их абхидхармистской версии. Соднам Цземо предложил принципиально новый способ летоисчисления,

<sup>1</sup> Перевод этого сочинения см.: Р. Н. Крапивина. Соднам Цземо. Дверь, ведущая в Учение. СПб., 1994. В разделе «Традиция сакьяпа» мы активно использовали ряд фактографических данных, приводимых Р. Н. Крапивиной в приложении (с. 95 – 112).

<sup>2</sup> Подробнее о «буддийской эре» см.: Пубаев Р. Е. Пагсам Джонсан. История и хронология Тибета. Новосибирск, 1991. С. 5 – 6.

индифферентный относительно астрологических циклов собственно тибетских, а также китайских календарей. Ядром этой новой «исторической концепции» выступает идея соотношенности истории социальной и религиозной. «Буддийская эра» насчитывает три эпохи (каждая по три периода в пять столетий) возникновения и становления буддизма. Первые девять периодов обозначены как время «истинной Дхармы», когда буддизм ограничен только пределами Индии. Последние пятьсот лет Соднам Цземо оценивает как «упадок» и «деградацию» Учения. Таким образом, совершенно отчетливо вырисовывается идея утопии прошлого, «золотого века» буддийской религии. «Золотым веком» здесь выступают первые три периода доктринального оформления буддизма, возникновения философских школ и выдающихся учителей. Упадок характеризуется как утрата интереса к учению, отсутствие новых выдающихся теоретиков, а применительно к Тибету — появление лжеучений, гонителей на буддизм и царей, не исповедующих буддизм.

Привнесение социального аспекта в историографические изыскания, активная проимперская установка, базировавшаяся на концепции «идеального правителя», т. е. буддийского царя, нашли свое отражение и в сочинениях третьего иерарха школы сакьяпа — Дагпа Чжалцана.

Дагпа Чжалцан, родной брат Соднам Цземо, был первым в цепочке иерархов сакьяпа, кто принял монашеские обеты. В его ученой деятельности самыми важными темами стали дальнейшие изыскания относительно истории и хронологии буддизма в религиозно-идеологическом аспекте его функционирования в Тибете, а также содержательный анализ буддийских ритуальных циклов с опорой на базовые канонические тексты тантр.

Дагпа Чжалцан — автор одной из ранних, дошедших до наших дней «родословной» тибетских царей (чжалраб) и первой истории рода Сакья (Кхон). Оба эти сочинения в дальнейшем неоднократно использовались различными тибетскими историками, принадлежавшими к другим школам буддизма<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 54 – 56, 68 – 69.

Новый жанр тибетской исторической литературы — чжалраб, введенный Дагпа Чжалцаном, закрепил право религиозных историков, высших иерархов школ, на легитимацию царской власти путем внедрения «царских родословных» в тексты, посвященные истории буддизма. Одновременно история самого рода Сакья представлена чередой дат жизни иерархов школы сакьяпа — начальная дата рождения основателя рода Кхон — первого министра Сронгцангампо (VII в.) и далее вплоть до перечисления племянников Дагпа Чжалцана.

В русле своих предшественников Дагпа Чжалцан продолжил теоретическое осмысление тантрических практик, исследования классификационных признаков буддийских тантрических текстов. Новым относительно уже накопленного опыта стали трактаты Дагпа Чжалцана о содержательной и функциональной нагрузке буддийских тантрических ритуалов. Авторству Дагпа Чжалцана принадлежат, в частности, тринадцать трактатов по ритуальному комплексу богини Тары. В этих текстах подробно исследованы и разъяснены практически все компоненты, входящие в ритуальный комплекс Тары — способы построения мандал, магические практики, жертвенные подношения, визуализация, использование мантр и дхарани. Специфической чертой данных трактатов было инкорпорирование магических практик собственно тибетского происхождения в разъяснение буддийских тантрических ритуалов. Иными словами, Дагпа Чжалцан в рамках объяснения какого-либо из ритуалов вводил материал, аналога которому не было в санскритском оригинале<sup>1</sup>. Благодаря исследованиям Дагпа Чжалцана ритуальный цикл Тары получил свое комплексное оформление, представляющее перечень и подробное рассмотрение всех функций Тары<sup>2</sup>. В комментариях Дагпа Чжалцана к текстам под общим названием «Подношения двадцати одной Таре» функционировавшие ранее лишь в устной передаче от учителя к ученику ритуальные практики Тары получили письменное закрепление.

<sup>1</sup> Beyer G. The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet. California, 1975. P. 13, 251, 476.

<sup>2</sup> Op. cit.

Дагпа Чжалцан в своих разработках по тантре так же, как и предыдущие иерархи, особое внимание уделял осмыслению проблемы классификации уже переведенных текстов тантр. Результатом его изысканий были сочинения «Драгоценное древо познания тантры» и «Общее руководство к разделу тантры с исследованием семидесяти тем познания тантры»<sup>1</sup>. Венцом усилий Дагпа Чжалцана в направлении кодификации и систематизации переводных с санскрита тантр стал первый в истории школы сакьяпа «каталог тантр». Он включает семь разделов и насчитывает 220 текстов. В первые четыре включены тексты «тантр низкого уровня» — кривтантра, чарьятантра, йогатантра и махайогатантра. Следующие три раздела содержат исключительно «высшие тантры». Этот каталог использовался в качестве образца пятым иерархом школы сакьяпа — Пагба-ламой, который также создал самостоятельный каталог буддийских тантр<sup>2</sup>.

Среди выдающихся учеников Дагпа Чжалцана, около пятидесяти лет возглавлявшего школу сакьяпа, был и его племянник Кон Балдан Дондуб, известный под именем Сакья-пандита («ученый из монастыря Сакья»). Со времени Сакья-пандиты (сокращенная форма имени — Сапан) для традиции сакьяпа начинается совершенно новый период — выход за рамки субтрадиции толкования буддийских тантрических текстов, обретение доминирующего положения среди прочих школ тибетского буддизма.

В отличие от своих предшественников Сакья-пандита получил уникальное по степени охвата энциклопедическое образование и уже в возрасте двадцати семи лет принял всю сумму монашеских обетов. Наряду с изучением сакьяпинской традиции (основные доктрины Махаяны, тантрические системы и сакьяская доктрина «путь-плод» и проч.) он прошел полный курс обучения у знаменитого буддийского наставника из Кашмира Шакьяшрибхадры, проживавшего в тот период в Тибете. Благодаря ученичеству у него Сакья-пандита освоил весь курс традицион-

го буддийского образования, состоявшего из «десяти наук». По завершении обучения у Шакьяшрибхадры Сакья-пандита принял участие в диспуте, принесшем ему огромную славу знатока логики и доктрины.

Сакья-пандита был первым в цепочке иерархов школы, кто занялся исследованием системы традиционного образования и определением роли философского диспута в нем. Он также выступил автором целого ряда сочинений по различным областям монашеского образования — не только Дхарме, но и языкознанию, семантике, лексикологии, философии, логике и эпистемологии. Особую роль в системе монашеского образования Сакья-пандита отводил философскому диспуту, проводимому по определенной формализованной процедуре, позволяющей обучающемуся закрепить полученные знания и освоить методы «правильного мышления». В трактате «Врата [в собрание] мудрецов» Сакья-пандита посвятил целую главу рассмотрению процедуры диспута, его компонентов; отдельно рассматривается здесь и аспект объяснения необходимости изучения грамматики и семантики в качестве основ правильного ведения диспута. Самостоятельный трактат по логике — «Сокровищница науки логики» был создан Сапаном при опоре на базовые положения сочинений одного из корифеев буддийской логики — Дхармакирти. Сочинения Сакья-пандиты определили дальнейшее развитие логики в школе сакьяпа. Одновременно введенная Сапаном процедура диспута стала стержнем образовательной традиции сакьяпа.

Сочинения Сакья-пандиты составляют по преимуществу «руководства» и «введения» к различным дисциплинам образовательного комплекса, использовавшиеся в дальнейшем на статусе самостоятельных учебных пособий в рамках монашеского обучения школы сакьяпа.

Следуя исходной школьной традиции, Сакья-пандита также занимался изучением текстов тантрического цикла, составил собственные хронологические таблицы по истории буддизма в Индии и Тибете. Однако и в такого рода изысканиях Сакья-пандита особый упор делал на исследовании доктринальных и философских аспектов, стремился к предельной систематизации рассматриваемого им материала.

<sup>1</sup> Крапивина Р. Н. Соднам Цземо. Дверь, ведущая в Учение. С. 105.

<sup>2</sup> Elmer H. A source for the First Narthang Kanjur: Two Early Sa Skya pa Catalogues of the Tantra // Transmission of the Tibetan Canon. Wien, 1997. Vol. III. P. 12 - 13.

Многие сочинения Сакья-пандиты получили широкое распространение и за пределами Тибета — в Монголии и Бурятии. В XIII в. благодаря научно-просветительской деятельности Сакья-пандиты традиция сакьяпа начинает оформляться в соответствующую систему традиционных социальных институтов — школьная система образования, группа монастырей, на базе которых оно может быть получено. Появляется широкий круг последователей — как принявших монашество, так и мирян.

В XII — XIII вв. произошло окончательное закрепление различных районов Тибета за влиятельными аристократическими родами, сосредоточившими в своих руках светскую и духовную власть. Иерархи различных школ были одновременно представителями светской аристократии, что во многом способствовало закреплению теократической формы правления в отдельных регионах Тибета. Среди сформировавшихся к XIII в. школ тибетского буддизма — кадампа, кагью, ньинма, сакьяпа — самыми влиятельными были сакьяпа во главе с Сакья-пандитой и кагью. Жесткое противостояние этих двух школ, их конкурентная борьба за последователей и идеологическое доминирование нашла свое разрешение благодаря политическим событиям 40-х годов XIII в.

В 1240 г. в результате вторжения монгольских войск под руководством Годана Тибет попал в полную политическую зависимость от монгольской династии Юань. Согласно историческим источникам, Годан не стремился к полному завоеванию Тибета, а выбрал путь установления дипломатических отношений с представителями тибетской знати, создания и назначения управленческого аппарата из ее представителей на местах. В силу высокой популярности и религиозного авторитета Сакья-пандита был избран Годаном из числа прочих выдающихся религиозных деятелей на статус «личного учителя». В 1244 г. Сакья-пандита был приглашен ко двору монгольского хана и встретился с Годаном в районе современного Ланьчжоу. Результатом этой встречи было создание обоюдоприемлемых условий подчинения Тибета монгольскому хану<sup>1</sup>. В честь Сакья-панди-

<sup>1</sup> Ya Hanzhang. The Biographies of the Dalai Lamas. P. 6 – 7.

ты была построена специальная резиденция и монастырь Трулпайде, где Сакья-пандита провел последние семь лет своей жизни<sup>1</sup>.

Принципиально важно, что в сложившейся ситуации Сакья-пандита разработал достаточно гибкую позицию в отношениях с монгольским ханом. Согласно историческим хроникам школы сакьяпа, Сакья-пандита разослал обращения к религиозным иерархам всех школ и местным правителям Тибета, призвав к лояльности по отношению к монголам и выплате затребованной дани во избежание прямых вооруженных конфликтов. Одновременно от Годана он получил признание в статусе теократического правителя Тибета. Заложенные Сакья-пандитой основы теократизма и гибкой внешней политики получили дальнейшее развитие в деятельности его племянника Пагба-ламы, ставшего во главе школы сакьяпа после смерти Сакья-пандиты. Благодаря проповеднической деятельности Сакья-пандиты монголы получили соприкосновение и знакомство с буддизмом в сакьяпинской трактовке.

Пагба-лама получил базовые знания по буддизму от Сакья-пандиты, но ученичество это было недолгим вследствие смерти последнего в 1251 г. В возрасте восемнадцати лет (1253 г.) он был приглашен ко двору монгольского хана Хубилая и получил от него титул личного наставника. Практически всю свою религиозно-просветительскую деятельность он развивал в русле упрочения созданной при Сакья-пандите доктрине «духовный наставник — податель благ». В числе наиболее важных его сочинений содержатся посвящения и письма, обращенные к видным политическим деятелям монгольского двора. Так, его сочинение «Наставление для владыки» составлено в форме письма, адресованного императору Хубилаю.

Ряд сочинений Пагба-ламы посвящены исследованиям обрядовых оформлений буддийских тантрических ритуалов, им был также создан «каталог тантр» и написан ряд сочинений по системе Хеваджратантры.

Пагба-лама получил в дар от Хубилая тринадцать округов Центрального Тибета и часть территорий областей Уй и

<sup>1</sup> Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. С. 68.



Цзан. Покровительство со стороны монгольского двора и активная религиозно-идеологическая деятельность самого Пагба-ламы обеспечили процветание и доминирование школы сакьяпа в Тибете вплоть до 1350 года. После смерти Пагба-ламы школа сакьяпа постепенно утратила могущество и светский авторитет, а в результате военного поражения в столкновении с родом Пагмоду, члены которого следовали традиции кагью, и весь род Сакья утратил политическое первенство и был лишен значительной части своих территорий. В XIV в. род Сакья распался на четыре ветви, а внутри школы сакьяпа также произошло четкое размежевание на подшколы, базировавшиеся на традициях конкретных монастырей.

*Школа гелугпа.* В 1403 г. крупнейший реформатор тибетского буддизма Цзонхава (1357 – 1419 гг.) основал новую школу — гелугпа, которая в исторической перспективе осуществила роль доминирующей религиозно-идеологической традиции, оттеснив на периферию все остальные тибетобуддийские школы. Гелугпа заняла ведущую позицию не только в религиозной жизни Тибета, но и в жизни политико-административной — именно в рамках этой школы и возник специфический институт далай-ламы, духовного и светского главы страны.

Цзонхава создал фундаментальный труд *Лам рим чен мо* («Стадии пути»). Это сочинение имело для истории распространения буддизма в Тибете принципиальное значение, поскольку в нем Цзонхава представил систематическое изложение тибетобуддийской традиции. *Лам рим чен мо* выполнял функции буддийского канона для тибетцев и одновременно служил ориентиром для адекватного освоения массива переводов индобуддийских канонических сочинений.

С именем Цзонхавы и его деятельностью связан период освоения тибетцами философского смысла буддийской религиозной доктрины. В рамках школы гелугпа осуществилось вызревание тибетобуддийской традиции в форме единства буддийской догматики, йогической психотехники, монашеской дисциплины (Винаи), философии и тантры. В гелугпинской традиции Цзонхава обладает устойчивыми эпитетами — Второй Будда, Второй Победоносный. На уров-

не ритуальной деятельности образ Цзонхавы отождествляется с Буддой Манчжушри (в тибетобуддийском пантеоне Будда Манчжушри символизирует полное и совершенное знание) в аспекте поклонения и почитания, что указывает на высочайший статус автора *Лам рим чен мо* в системе воззрений школы гелугпа.

*Традиция кагью.* Школа кагью начала складываться в Тибете с XI в. Термин кагью означает «линия» преемственности буддийского религиозного опыта, переходящая от учителя к ученику, не опосредованная обращением к письменному наследию. Тибетская школьная историография указывает на вполне определенную последовательность буддийских учителей — Марпа (1012 – 1097 гг.), Миларапа (1040 – 1123 гг.), Гампопа (1079 – 1153 гг.). Последователи кагью стремились особенно подчеркнуть свою преемственность индобуддийским учителям — Тилопе (988 – 1069 гг.) и Наропе (1016 – 1100 гг.). Согласно школьному преданию, Марпа прошел обучение непосредственно у Наропы, который, в свою очередь, являлся учеником Тилопы. Сущностью этого обучения являлись устные наставления в так называемой буддийской тантре — ритуальных практиках, представляющих собой совокупность психотехнических способов преобразования личности и сознания адепта. Именно Марпа, завершив свое обучение в Индии и вернувшись в Тибет, окружил себя небольшой группой преданных учеников ради наставления их в буддийской тантре<sup>1</sup>.

Три первых учителя линии кагью не создавали монастырей; они ограничивали свою религиозную деятельность организацией небольших групп последователей, которым они разъясняли основы буддийской догматики, смысл и сущность ритуальных практик. Именно в этом и состояло отличие учительской традиции кагью. Прямое устное наставление, получаемое учеником от учителя, выступало, согласно традиции, единственной гарантией правильного понимания Слова Будды.

Необходимо отметить, что в процессе рецепции и освоения индобуддийского культурного наследия в Тибете (XI –

<sup>1</sup> Подробнее см.: Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч Уверенности. СПб., 1993.

XIII вв.) появились разнообразные учительские субтрадиции, связанные прежде всего с методами буддийской психотехники. Однако лишь некоторые из них получили в дальнейшем институциональное закрепление, т. е. обрели статус самостоятельных школ тибетского буддизма — ньинма, кагью, сакья и гелуг. И в этой связи кагью как отдельная школьная традиция должна быть рассмотрена в социально-религиозном контексте Тибета XI – XIII вв. Для этого периода характерно именно освоение индобуддийского письменного наследия — перевод с санскрита на тибетский язык основного корпуса буддийского канона и создание комментаторских сочинений. Таким образом, специфика каждой из названных школ тибетского буддизма определялась, во-первых, особенностями толкования индийского наследия, т. е. собственной школьной комментаторской традицией, а, во-вторых, спецификой той структуры ритуальных практик, которая разрабатывалась авторитетными учителями.

Конкретное функционирование каждой из школ, ее институциональное закрепление в тибетском традиционном обществе (рекрутирование монашества, обретение мирских последователей) было связано прежде всего с созданием монастырей, формированием определенного уклада монастырской жизни и жизни мирян, социальным оформлением статуса главы школы.

Институциональное закрепление традиции кагью связано с деятельностью Гампопы. Гампопа, первый в цепочке учителей кагью, создал для своих последователей письменное руководство по буддизму — «Драгоценное украшение освобождения», — содержащее разъяснение сущности буддийской догматики и ее связи с ритуальными практиками, начиная от самых простых предписаний и вплоть до способов достижения конечной цели — просветления. Таким образом, существовавшая ранее лишь в устной форме учительская традиция толкования буддийского канона и ритуальных практик обрела свое письменное закрепление<sup>1</sup>.

После смерти Гампопы линия харизматической преемственности перешла одновременно к четырем его ближай-

шим ученикам и в традиции школы кагью произошло размежевание на четыре крупные подшколы. Они и были созданы ближайшими учениками Гампопы, что, в свою очередь, указывало на преемственную связь этих подшкол с исходной индобуддийской традицией. Данные четыре подшколы известны в тибетском буддизме под наименованием карма-кагью (основоположник Кармапа Дусум Кхьенпо 1100 – 1193 гг.), барам-кагью (основоположник Барампа Дхарма Ванчуг 1100 – ?), цхалпа-кагью (основоположник Цонгдрагпа 1123 – 1194 гг.), пхагмо-кагью (основоположник Пхагмодругпа 1110 – 1170 гг.)<sup>1</sup>.

Возвышение карма-кагью среди прочих подшкол традиции кагью сопровождалось формированием нового религиозного статуса, не имевшего аналога в индийском буддизме — *тулку* («перерожденец»). Глава данной подшколы был объявлен человеческим воплощением одного из персонажей буддийского пантеона — бодхисаттвы Авалокитешвары. Этот статус получил специфическое школьное название Кармапа.

Исторический основатель подшколы карма-кагью Кармапа Дусум Кхьенпо создал монастырь Цурпху, сделавшийся в дальнейшем наиболее крупным и авторитетным в рамках всей школы кагью. Дусум Кхьенпо оставил после себя завещание, в котором предсказывалось появление следующего Кармапы и было подробно описано, каким образом можно отождествить, что некий родившийся человек является очередным воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары. Поиск и отождествление Кармапы по традиции поручался четырем ближайшим сподвижникам школьного иерарха. Эти лица находили «перерожденца», пребывавшего в детском возрасте, и выполняли роль регентов при нем до момента получения этим *тулку* полного курса религиозного образования и вступления в полноправный статус главы подшколы. Кармапа всегда возглавлял монастырь Цурпху и являлся владельцем земельного надела и всей собственности этого монастыря.

В системе организации монастырской жизни всех подшкол кагью существовали административно-хозяйственные

<sup>1</sup> Подробнее о Гампопе см.: Н. V. Guenther. The Jewel Ornament of Liberation. London, 1986.

<sup>1</sup> Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч Уверенности. СПб., 1993. С. 56 – 57.

должности, которые могли занимать светские лица, известные своим благочестием и неукоснительным соблюдением пяти обетов буддиста-мирянина (воздержание от убийства, воровства, прелюбодеяния, лжи, употребления опьяняющих субстанций). Традиция кагью предусматривала также существование монастырей отшельнического типа, располагавшихся в горах и пещерах. Особенность этих монастырей состояла в том, что они представляли собой анклавные поселения монахов и мирян, всецело посвящавших себя ритуальным практикам. Миряне в подобных монастырях проживали временно, и цель их пребывания в отшельничестве исчерпывалась углубленным изучением практического аспекта школьной традиции.

Таким образом, традиция школы кагью в русле тибетского буддизма исторически выделялась своим стремлением включить мирских последователей в процесс функционирования монастырей.

Традиция кагью имела разветвленную сеть образовательных центров, где адепты изучали буддийскую догматику, философию и логику; особое внимание в образовательном комплексе кагью уделялось изучению канонической религиозной дисциплины (Виная). Однако первостепенную роль наставники кагью отдавали теоретическому освоению ритуальных практик и буддийской психотехники (тантре). Курс традиционного образования для монаха завершался пребыванием в монастыре отшельнического типа. Миряне, не стремившиеся к получению полного курса традиционного образования, имели возможность изучать только ритуальные практики. Наставником традиции кагью, однако, мог сделаться только образованный монах.

*Движение Римей.* Движение Римей возникло и получило широкое распространение в Восточном Тибете (районе Кхам) в конце XIX в. Виднейшими теоретиками и вдохновителями Римей становятся представители монастырской ученой элиты трех школ тибетского буддизма — кагью, ньинма и сакья. Первыми проповедниками этого движения в Тибете принято считать таких прославленных буддийских учителей, как Патрул Ринпоче (1806 – ?), Джамьян Кхьенце Вангпо (1820 – 1892), Конгтрул Лодой

Тхе (1813 – 1899), Дзочен Кхенпо Падма Дорже<sup>1</sup>. Базовый письменный источник для изучения движения Римей — сочинение Конгтрула Лодой Тхе «Пять великих сокровищниц», которое представляет собой компендиум текстов и наставлений по методам и теории религиозных практик, принятых в традициях различных школ тибетского буддизма<sup>2</sup>. Данный трактат важен прежде всего тем, что в нем впервые получила письменное оформление новая, созданная именно в рамках движения Римей, традиция передачи посвящений в религиозные практики различных школ тибетского буддизма от одного учителя, одновременно принадлежащего и к Римей, и к какой-либо из школ.

Необходимо отметить, что своим возникновением движение Римей обязано конкретным историческим особенностям функционирования школ тибетского буддизма в конце XIX в. Здесь мы имеем в виду прежде всего изолированность школ друг от друга, что выражалось в утрате контакта и взаимодействия между последователями различных буддийских школ, в пренебрежении учительскими традициями других школ. Именно в таких условиях и появляются буддийские деятели, представители кагью, ньинма и сакья, выступившие за новое отношение к школьным традициям.

В самом названии Римей — букв. «неделимый», «не имеющий отличий» — отражена, по мысли протагонистов движения, сущность этой новой формы передачи традиционного буддийского знания. Необходимо отметить, что создатели Римей отнюдь не призывали своих последователей к формированию новой школы или системы; в рамках движения Римей в Тибете не было создано нового учения либо новой интерпретации Слова Будды. Напротив, основатели движения Римей подчеркивали первостепенную важность для буддийского адепта принадлежности к какой-либо из школ, необходимость обретения школьного монастырского образования. Сущность Римей, по мысли Конгтрула Лодой Тхе, заключалась в признании высокой

<sup>1</sup> Leslie Kawamura. Nagarjuna. A Letter to a Friend. California, 1975. P. XIV.

<sup>2</sup> Ringu Tulku. The Rime Movement of Jamgon Kongtrul the Great // Tibetan Studies. Wien, 1997. P. 818.

ценности всех школьных традиций, представляющих в своей совокупности «различные пути к одной цели»<sup>1</sup>. Подчеркнем, что создатели Римей всегда указывали на собственную принадлежность к какой-либо школьной традиции. Историко-культурный анализ деятельности проповедников Римей позволяет утверждать, что все они располагали традиционными «учеными степенями», обретенными в конкретных школах тибетского буддизма. Одновременно они подчеркивали, что замкнутость на собственной школьной традиции, игнорирование достижений учителей других школ приводит к апологетике собственной школы и размыванию мировоззренческого единства буддийской доктрины. Каждая из буддийских традиций, согласно протагонистам Римей, содержала в себе нечто ценное для адептов буддизма, чего не было в других традициях. Таким образом, основная идея Римей заключалась в постулировании абсолютной открытости всех школьных традиций для каждого буддиста, вне его исходной принадлежности к какой-либо конкретной школе. Конкретно это выражение в том, что учителя, разделявшие идеи движения Римей, узаконили за собой право давать посвящения в религиозные практики любой из школ тибетского буддизма. До того считалось, что религиозные практики могут быть переданы только в рамках каждой конкретной школьной традиции.

В научных исследованиях тибетского буддизма, как правило, Римей трактуется как «несектарное», «эклeктическое» или даже «экуменическое» движение<sup>2</sup>, к последователям которого принадлежали учителя всех школ тибетского буддизма. Такая трактовка, на наш взгляд, содержит в себе существенное упрощение и в силу этого не отражает специфику движения Римей в той форме, как оно было представлено в Тибете. Вышеназванные квалификации Римей не позволяют учесть также и типологические особенности социо-культурного контекста функционирования школ тибетского буддизма. Каждая из четырех школ

тибетского буддизма признавала неоспоримый авторитет буддийской доктрины, зафиксированной в тибетском буддийском каноне, но одновременно в рамках школьных традиций выдвигались собственные комментаторские линии толкования канонических текстов. Каждая из школ отдавала предпочтение определенному, строго фиксированному набору собственных школьных текстов, разъяснявших правила использования буддийской психотехники. В каждой из школ была создана собственная монастырская система образования, базировавшаяся на школьной преемственности комментаторских идей. Примечательно, что идеологами движения Римей выступали последователи традиций ньинма, кагью и сакья. Само движение возникает и получает наибольшее распространение именно на территории размещения основных монастырей этих трех школ — в районе Кхам. Но особенно значимо, что в создании идей Римей никогда не участвовали учителя идеологически доминировавшей в Тибете школы гелугпа, поскольку они стремились сохранить позиции именно данной школы. И в этом смысле заявление о том, что в Тибете к движению Римей принадлежали учителя всех школ, не соответствует историко-культурной действительности. Не было это движение и «экуменическим», так как изначально еще в Индии буддизм функционировал в русле различных школьных традиций, разделение на ортодоксию и ереси принципиально отсутствовало — еретиками (санскр. тиртхика) считались небуддисты. Нельзя считать Римей и «эклeктическим» движением, поскольку его основная идея не предполагала отказа от школьной догматической полноты в пользу смешения элементов различных традиций. В тибетском буддизме также никогда не существовало разделения на ортодоксию и ереси, как не было и единой «буддийской церкви».

Примечательно, что само движение Римей упоминается в научных работах зачастую в связи с описанием современного состояния буддизма, его проникновения в западные страны. И в этой связи с необходимостью надо говорить об определенном изменении направленности этого движения. В самом Тибете появление и распространение движения Римей было обусловлено целенаправленным

<sup>1</sup> Ringu Tulku. The Rime Movement of Jamgon Kongtrul the Great. P. 818 – 819.

<sup>2</sup> См., например: Martin Baumann. Deutsche Buddhisten. Marburg, 1995; Leslie Kawamura. A Letter to a Friend. California, 1975.

стремлением обосновать на религиозно-идеологическом уровне ученические контакты между последователями школ кагью, ньинма и сакья, регулярно имевшие место в истории тибетского буддизма. В жизнеописаниях выдающихся представителей этих школ присутствуют сведения об их ученичестве у наставников, принадлежащих к разным школьным традициям. Так, завершив свое образование в монастырском университете школы кагью, буддийский адепт мог затем приступить к обучению у наставника школы ньинма. Можно с полным основанием утверждать, что в отличие от традиции гелуг, строго воспрещавшей своим адептам обращаться к иным школьным наставникам, ньинма, кагью и сакья отнюдь не препятствовали контактам. В известной степени появление движения Римей служило выражением процесса борьбы за влияние на мирян между школой гелуг с одной стороны и ньинма, кагью, сакья — с другой.

Специалисты-буддологи не рассматривают Римей как отдельную религиозную доктрину в рамках буддизма. Интерес к этому движению начал проявляться только во второй половине XX в., в связи с его проникновением в страны Запада, прежде всего в Европу. Его носителями первоначально выступали только тибетские эмигранты<sup>1</sup>. Знакомы европейцев с принципами Римей, принадлежащие к этому движению тибетцы, по-видимому, не считали необходимым сделать упор на том, что исповедовать Римей могут лишь те буддисты, которые уже получили соответствующее школьное образование в рамках традиций ньинма, кагью или сакья. Вследствие этого сложилось превратное представление, что Римей — это некий «первоначальный буддизм», не только не предполагающий исходной школьной самоидентификации адепта, но и впрямую декларирующий право получать посвящения у наставников любой буддийской школы. Западные последователи Римей не учитывают того обстоятельства, что только учителя, принадлежащие одновременно и к конкретной школьной

традиции, и к движению Римей, обладают прерогативой посвящать адептов в религиозные практики ньинма, кагью и сакья, что адепт, не получивший подобных посвящений и первичного школьного образования, не может самовольно объявить себя последователем Римей.

В аспекте формирования общинных организаций говорить о неких «общинах Римей» абсолютно неправомерно, поскольку традиционные последователи Римей в Тибете всегда принадлежали к общинам кагью, ньинма или сакья.

В странах Европы, в частности, в Германии, как свидетельствует исследование М. Баумана, европейские последователи Римей попытались создать специальные общинные организации — «центры Римей», трактуя это движение как версию буддийского экуменизма, направленного якобы на преодоление школьных границ<sup>1</sup>. Однако в буддийской традиции отсутствует модель организации общины Римей, поскольку нет догматических основ такой общины. Более того, создание «центров Римей» в Европе повело к утрате сущности этого движения — сохранения всех школьных традиций и соответствующих им общинных организаций, владения искусством проповеди каждой из школ, детальное знание школьных религиозных практик. Традиционный последователь движения Римей — это проповедник-универсал, направляющий свои усилия на распространение всей полноты тибетской буддийской традиции. Европейский последователь Римей — это, как правило, эклектик, не располагающий полнотой знания ни одной из школьных традиций и не задающийся вопросом о внутреннем единстве буддийского религиозного мировоззрения и причинах его функционирования в форме школ и направлений.

#### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. В чем состоит историко-культурное и историко-идеологическое своеобразие функционирования буддизма в Тибете по сравнению с древней и раннефеодальной Индией?
2. Каковы особенности рецепции буддизма в Тибете в сравнении с процессом укоренения буддизма в Китае?

<sup>1</sup> Martin Baumann. Deutsche Buddhisten. S. 95 – 96.

<sup>1</sup> Весьма интересное исследование представлений тибетских эмигрантов о сущности движения Римей было предпринято в 70-х гг. Рингу Тулку, см.: Ringu Tulku. The Rime Movement of Jamgon Kongtrul the Great // Tibetan Studies. Wien, 1977.



## БУДДИЙСКОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В МОНАСТЫРСКОЙ СИСТЕМЕ ШКОЛЫ ГЕЛУГПА

*Роль школы гелугпа в развитии системы традиционных образовательных центров. Отношение «учитель — ученик» в процессе образования. Мирские ценности и ценности буддийского монашества. Влияние реформы Цзонхавы на дисциплинарную структуру буддийского образования традиции гелугпа. Методы передачи традиции средствами монастырского образования*

В традиционном буддийском обществе, сложившемся в Тибете в XIV – XV вв., особая роль отводилась процессу передачи и воспроизведения религиозной письменной традиции. Буддийская община (сангха) являлась сообществом монахов и мирян, причем монахи выступали носителями письменной традиции, в то время как миряне всецело подчиняли свою жизнь задачам хозяйственной деятельности и материальной поддержки института монашества. Отечественный исследователь буддийской культуры О. О. Розенберг подчеркивал, что в буддизме следует выделять две традиции, обусловленные различиями, существовавшими внутри социальной базы данной религиозной идеологии: так называемый народный, или популярный, буддизм и буддизм монашеский, рафинированно-элитарный, опирающийся на непрерывную преемственность в изучении письменного религиозно-философского наследия. Применительно к тибетскому средневековому обществу это идеологическое разделение выглядело следующим образом: монашеская буддийская традиция была представлена совокупностью школ и ее средоточиями являлись крупные монастыри, выполнявшие функцию образовательных центров; народная буддийская традиция формировалась как синкрет упрощенно истолкованной буддийской религиозной догматики и автохтонных (местных) анимистических культов и земледельческой магии. Следует особенно под-

черкнуть, что государственность средневекового Тибета развивалась в направлении теократии, что привело в XVI в. к доминированию в идеологической и политической сферах школы гелугпа, духовный руководитель которой Далай лама сделался одновременно и главой государства. Это, в свою очередь, означало, что статус традиционного религиозного образования в значительной степени возрастал, ибо монашество выступало той социальной группой, которая и была ответственна за идеологическую консолидацию общества. Только образованное монашество могло сохранять догматическую чистоту буддийского учения, осуществлять преемственность в передаче религиозно-философских знаний и всей своей деятельностью противостоять размыванию буддийской традиции со стороны автохтонных культов.

Доминирование школы гелугпа в сфере политической жизни средневекового тибетского общества не влекло за собой, однако, принижения других школ в сфере религиозно-идеологической жизни. Особенность буддийской культуры состояла прежде всего в признании принципиального плюрализма школ и направлений в рамках единой буддийской традиционной идеологии. Средневековый буддизм на всем ареале распространения буддийской культуры не знал деления на ортодоксию и ереси. Все школы и направления буддизма проявляли лояльность к основным буддийским догматам (четыре благородные истины, закон взаимозависимого возникновения), придерживались единых космологических представлений, но в равной степени располагали правом развивать собственные системы религиозно-философских интерпретаций Учения. Традиционные образовательные центры функционировали, как мы уже отмечали, на базе крупных монастырей, каждый из которых представлял определенную буддийскую школу. Монашество рекрутировалось из среды мирян, причем имущественный статус не играл какой-либо заметной роли. Для тибетского семейного уклада была характерна многодетность, и, согласно укоренившейся традиции, второй ребенок мужского пола «принадлежал монастырю», т. е. должен был сделаться монахом. Таким образом, в монашество уходили носители популярного буддизма,

воспитанные, как правило, в семьях, не связанных непосредственно с письменной культурой. Наряду с юношами, уже имевшими опыт соприкосновения с народной буддийской традицией и ценностями мирской жизни (долголетие, материальный достаток, большая патриархальная семья), монашеский статус могли обретать и мальчики, не достигшие пубертатного возраста.

Система межличностных отношений, предписанная буддийской религиозной идеологией (Виная — раздел корпуса канонических текстов, посвященный монашеской дисциплине) и активно внедряемая в монастырях, предполагала определенный период, в течение которого должна была осуществиться смена ценностей вновь принятого ученика. Старшие по возрасту монахи и наставники, обладавшие соответствующим духовным авторитетом, культивировали в ученике чувство любви и почитания по аналогии с теми отношениями, которые практиковались между старшими и младшими в тибетских патриархальных семьях. Однако, когда ученику исполнялось двадцать два года, должен был осуществиться окончательный выбор между мирской и монашеской жизнью. К этому времени рядовой ученик уже завершал курс общего традиционного образования и имел возможность вернуться в свою семью и вести жизнь образованного мирянина. Такой мирянин владел чтением и письмом, основами необходимых в хозяйственной практике математических операций, имел необходимый минимум знаний в области буддийских религиозно-доктринальных канонических текстов и ритуальной практики. Как член буддийской общины выпускник образовательного центра не только принимал обеты мирянина (десять заповедей религиозной жизни), но и должен был неукоснительно их соблюдать. Образованный мирянин служил примером добродетельной мирской жизни для односельчан и выполнял функцию консультативной инстанции в делах культово-ритуальной жизни, если община мирян по тем или иным причинам временно была лишена патронажа монаха, компетентного в делах Учения.

Если же по достижении двадцатидвухлетнего возраста ученик делал выбор в пользу принятия обетов монашества, то он имел возможность либо остаться в монастыре и отправлять обязанности в соответствии с предписанной мо-

настырской должностью, либо направлялся для дальнейшего более углубленного изучения буддийской письменной традиции в образовательные монастырские центры университетского уровня.

Принятие монашества предполагало окончательный и бесповоротный разрыв с ценностями мирской жизни. Монах ни при каких условиях не мог уже поддерживать прежней патриархальной связи с родительской семьей — его духовной семьей становилась монашеская община, высшей целью жизни монаха выступал полный отказ от привязанности к материальной жизни во всех ее проявлениях в пользу достижения состояния просветления. Такое состояние, согласно буддийской религиозной доктрине, обреталось благодаря долголетней практике нейтрализации эмоционально-аффективного аспекта жизни личности, благодаря отречению от индивидуального целеполагания. Монах не имел запрета на посещение родительской семьи, но члены этой семьи более не обладали для него каким-либо приоритетом перед другими мирянами. Монах посещал своих родственников лишь с целью более углубленной проповеди Учения.

Монастырские образовательные центры университетского уровня могли иметь широкий или узкий профиль обучения. В образовательных центрах широкого профиля функционировали три или четыре факультета: философский (цанид), тантрический (факультет, на котором студенты-монахи изучали традиционные техники психосоматической регуляции сознания, опираясь на соответствующие разделы текстов буддийской письменной традиции), медицинский и астрологический.

Монастырские университетские центры узкого профиля были сориентированы на преподавание всей системы философского знания — позитивное изучение классического индубуддийского философского наследия (наследие четырех ведущих школ — Вайбхашика, Саутрантика, Мадхьямика и Виджнянавада), теория и практика философского диспута, логика и диалектика. Особое внимание в образовательных центрах данного типа уделялось наряду с философией изучению религиозной доктрины буддизма и монашеской дисциплины, включая практическое освоение традиционных методов работы с сознанием

(углубленная концентрация, система созерцательной практики).

Доминирующая в тибетской государственности школа гелугпа развивала протекционистскую политику относительно философских образовательных центров, поскольку философский дискурс особенно поддерживался усилиями традиционных ученых гелугпинской ориентации. Другие школы тибетского буддизма не придавали логике и эпистемологии такого важного значения и рассматривали философские дисциплины в целом лишь как подсобный инструмент в деле освоения религиозной доктрины буддизма. Представители школы гелугпа в противовес остальным школам выдвигали ценность философского знания на первый план, всячески подчеркивая такой атрибут персоналии основателя буддийской религии, как всеведение.

В чем же состояли основные ориентиры традиционного буддийского образования в монастырской системе школы гелугпа? Для ответа на этот вопрос обратимся к рассмотрению небольшого трактата одного из видных теоретиков буддийского образования Гунтана Данби Донме (1762–1823) — «Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Напутствие тому, кто отправляется к драгоценному матерiku»<sup>1</sup>. Данный трактат, созданный в эпоху полной зрелости гелугпинской системы монастырского образования, отчетливо демонстрирует принципы, на которые опиралась эта система, ее связь с основополагающими мировоззренческими позициями, сформированными Цзонхавой.

Рассматриваемый трактат относится к специфическому жанру дидактической литературы — *лам иг*. Адресат литературы такого рода — молодые монахи, решившие посвятить себя изучению буддийской религиозной доктрины и философии, но еще не разорвавшие полностью с ценностями мирской жизни, не освоившие религиозные ценности буддизма полностью. Сочинение Гунтана Данби Донме<sup>2</sup> воспроизводит дисциплинарную структуру традиционного философского образования и метод изучения

духовного наследия буддийской культуры. Сочинение Гунтана, написанное на тибетском языке, было переведено в 1870 г. бурятским ламой Далгыровым на монгольский язык и получило широкое распространение в Монголии и затем в Бурятии. Вплоть до настоящего времени это сочинение используется в системе традиционного буддийского образования (наряду с другими работами данного автора). Знакомство с основным содержанием трактата Гунтана позволяет понять, каким образом традиция школы гелугпа осуществляла непрерывную живую связь с классическим письменным наследием.

Текст открывается вводной формулой, характерной для всех жанров буддийской теоретической литературы. Вводная формула обычно указывает на ценностно-идеологическую установку сочинения в целом. Важно подчеркнуть, что тибетское средневековое общество являлось социумом, в котором господствовала религиозная идеология. Это означало, что все сферы духовной деятельности данного общества были пронизаны религией, и свободомыслие существовало лишь в форме слабо намеченной контртенденции. В сфере традиционного образования как социального института господство религиозной идеологии выражалось, в частности, и в том, что любой трактат, касался ли он философии, теории образования, медицины, астрологии и др., неизбежно должен был включать посвящение определенному аспекту буддийской религиозной доктрины, причем аспекту персонифицированному. Гунтан посвящает свое сочинение бодхисаттве Манчжушри — Будде Знания. Бодхисаттва Манчжушри олицетворяет в иконографии школы гелугпа аспект Будды, напрямую связанный с центральной ценностью школы — Знанием. Оно трактуется как состояние всеведения, это — фундаментальная характеристика Благородной буддийской личности, реализовавшей идеал просветления. В традиции школы гелугпа знание как состояние Будды есть цель, которая достигается благодаря прохождению (в процессе монастырского обучения) определенных, строго маркированных стадий обретения мудрости. Вводная формула-поклонение Учителю Манчжушри, открывающая трактат Гунтана, есть одновременно и призыв к изучению Священных текстов, ибо они обеспечивают в своей целостности

<sup>1</sup> Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования сутр и тантр. Введение, перевод с тибетского и монгольского, комментарий и исследование Е. А. Островской-младшей. М., 1997.

<sup>2</sup> Далее в тексте мы для удобства изложения указываем только ученое звание автора — «Гунтан», что допускается традицией.

преемственность буддийской традиции. Для школы гелугпа изучение Священных текстов (понимание которых может быть достигнуто лишь благодаря наставлениям учителя, носителя и знатока традиции, и созерцательным практикам, посвященным Учителю Манчжушри) выступает главным ориентиром, которому подчинены все прочие практики, в том числе и тантрические. Именно поэтому Гунтан и посвящает вводную строфу образу бодхисаттвы Манчжушри.

Гунтан указывает на принципиальное единство образов Победоносного Манчжушри, учителя Цзонхавы (основателя буддийской традиции гелугпа) и Идама Ямантаки.

Для понимания системы базовых ценностей тибетской буддийской культуры это указание автора чрезвычайно важно. Согласно преданию, Цзонхава подготовлял свою реформу тибетского буддизма, будучи непосредственно наставляемым Победоносным Манчжушри. Реформа Цзонхавы, таким образом, освящалась в сознании носителей культурной традиции духовным авторитетом Манчжушри, что, в свою очередь, означало выдвижение на первый план задачи изучения Слова Будды (текстов Канона).

Реформа Цзонхавы обрела свое письменное выражение в двух главных для школы гелугпа религиозных трактатах — *Лам рим* («Стадии пути») и *Нгаг рим* («Стадии постижения мантр»). Она представляла собой новую систематическую культурную парадигму, в рамках которой на первый план выступала задача освоения индобуддийского философского наследия. Для культуры средневекового Тибета реформа Цзонхавы в этом главном своем направлении была важна прежде всего тем, что она восстанавливала историко-культурный процесс преемственности буддийской традиции.

Логика и диалектика школы Мадхьямика, ведущие концепции школы Виджнянавада (теория сознания), «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, тексты Праджняпарамиты и кодекс Винаи — это пять компонентов традиционного буддийского образования, как оно сложилось в Индии. Именно данные компоненты и перечисляются Цзонхавой, поскольку они явились системообразующими факторами, позволившими ему преобразовать тибетскую

традицию школы кадампа в новую, которая и получила название гелугпа.

В своей реформе Цзонхава во главу угла ставит проблему освоения правильного метода исследования Слова Будды — эпистемологию и логику, а также теоретически осмысленную религиозную практику психосоматической регуляции сознания (буддийскую йогу). Реформа Цзонхавы окончательно утвердилась к XV в., и сам Цзонхава именно с того времени и вошел в гелугпинскую традицию как Второй Победоносный (Второй Будда).

Для воззрений Цзонхавы весьма характерен целостный подход к индобуддийскому письменному наследию. Он стремился развить внутри современной ему традиционной культуры Тибета тенденцию к соединению достижений всех школ и направлений индийского буддизма и воплотить эту тенденцию в новой методологии буддийского монашеского образования.

Гунтан как последователь Цзонхавы, возводя линию прямой преемственности традиции к образу бодхисаттвы Манчжушри, стремится еще раз подчеркнуть духовную значимость реформы Цзонхавы для тибетской культуры.

Гунтан указывает также на принципиальное отсутствие различий между Манчжушри, Вторым Победоносным, т. е. Цзонхавой, и Ямантакой — гневным проявлением бодхисаттвы Манчжушри, образ которого используется на начальных стадиях очищения сознания от эгоцентрированных аффектов. Это указание имеет особую значимость, поскольку в нем имплицитно содержится утверждение внутреннего смыслового единства буддийской религиозной доктрины, философии школы гелугпа и традиционной системы религиозной психотехнической практики очищения сознания.

Гунтан дает определение той категории учащихся, для которой и предназначается его наставление. Опираясь на разработанную еще индийскими теоретиками буддийскую типологию живых существ, включавшую наряду с людьми такие типологические классы, как боги-небожители, животные, голодные духи и обитатели адов, Гунтан обращается только к людям, причем к тем из них, «кто стремится к цели в соответствии с методами очищения сознания»,

кто согласует свою жизнедеятельность с правилами монашеского обучения. Иными словами, аудитория Гунтана — это адепты, пришедшие в монастырь для практического осуществления цели Учения, утвердившиеся в четырех Благородных Истинах буддийского вероучения.

Определение характеристик аудитории чрезвычайно важно для квалификации сочинения Гунтана в аспекте его методической направленности. Текст Гунтана можно определить как буддийские пролегомены, т. е. этот текст представляет собой разъясняющие введения в умозрение буддийской традиции школы гелугпа. Его цель — предварительно ознакомить учащегося с методами и задачами традиционного образования, с базовыми ценностями монашества как элитарной социальной группы, ответственной за религиозно-идеологическую консолидацию тибетского общества.

Гунтан подчеркивает роль монашеской дисциплины как «сердцевины Учения». Он излагает основные условия, которым должна соответствовать личность учащегося, пришедшего в монастырь с целью практического вхождения в традицию школы гелугпа.

Гунтан, в частности, дает краткую характеристику нормативных критериев, которым должны удовлетворять истинный ученик-монах и обучающий его монах — духовный наставник. Данные критерии — и это следует всемерно подчеркнуть — обусловлены способом функционирования культурной традиции в контексте института образования, где передача духовных ценностей осуществлялась непосредственно — от учителя к ученику. Такой механизм вообще характерен для традиционных обществ эпохи господства религиозных идеологий.

Каждая из школ тибетского буддизма возводила свою традицию через последовательную цепочку учителей и учеников к какому-либо из ценностных аспектов Будды — Будде Манчжушри (ценность знания), Будде Майтрее, воплощавшему утопические представления о грядущем расцвете буддийского общества (религиозно-социальные ценности) и др. Непрерывность подобной преемственности основывалась, в первую очередь, на устной передаче школьных интерпретаций традиционного знания. Духовный наставник

в монастырском образовательном центре выступает для ученика не только носителем знания, которое ученик должен усвоить, не только образцом нравственных совершенств, но и «благим другом», на личность которого ученик должен перенести чувство родственной патриархальной любви и почитания.

Монашеская дисциплина, это особо подчеркивает автор, требовала от адепта большой степени самоотречения — «скудная пища, ветхое одеяние», полное подчинение задачам освоения Слова Будды и практике буддийской йоги — концентрации сознания и развитии способности к созерцанию. Сюда же Гунтан относит требование почитать институт ламства, культивировать отсутствие зависти к продвинутым монахам и чувство любви к мирянам и всем без исключения живым существам.

Гунтан выявляет различия в системе ценностей мирян и монахов. Мирские ценности — это, в первую очередь, ценности материального благосостояния, причем на первый план выдвигались здоровье, долголетие, многочисленное мужское потомство, успех в земледелии и скотоводстве. Все эти ценности, с точки зрения архаических представлений, весьма распространенных в среде буддистов-мирян, могли быть достигнуты при посредстве магической ритуальной практики добуддийского автохтонного происхождения. Буддийская идеология подвергла частичной реинтерпретации эти ритуалы, включив их в тантрические практики. Однако полного доктринального освящения архаическая тибетская магия в буддизме не получила. Цели религиозной жизни для буддистов-мирян исчерпывались задачей обретения благого нового рождения (либо в человеческой форме, либо в космической сфере богов-небожителей). Способом реализации этой задачи выступала так называемая религиозная заслуга (подавание монахам, жертвование на монастыри, финансирование производства предметов культа).

Для монахов, вступивших на путь религиозного образования, шкала мирских ценностей более не существовала. Родственная патриархальная любовь (ценность родственных связей, весьма характерная для всех типов традиционного общества, переносилась на новый объект —



ламство, учителей и наставников, членов монашеской общины). Эта любовь приобретала сугубо религиозный смысл, будучи очищенной от аффективного компонента привязанности. Большую роль в этом контексте играло сознательное взращивание чувства почитания. Стремление к материальным благам искоренялось, и вместо него выдвигалась ценность отречения от привязанности к имуществу, идеал монашеской бедности, т. е. ценности свободы от мирского. Отметим, что Гунтан определяет привязанность к имуществу как «предел невежества», крайнее выражение религиозной неразвитости.

Однако по отношению к мирянам, чьи ценности отнюдь не разделялись монашеством, следовало культивировать сострадание и любовь — как и ко всем живым существам, пребывающим в мире страдания. Следует подчеркнуть, что мирянам не могло быть доступно понимание высших буддийских ценностей в полном объеме, мирянин имел возможность лишь при монастыре приобщиться к любым формам знания, начиная от грамотности, поэтому роль монашества и его статус были весьма высоки. Но, с другой стороны, материальное благодеяние монастырей во многом зависело от готовности мирян поддерживать ламство. Именно из среды многодетных мирян выходило низшее ламство, участвовавшее в экономической деятельности монастырей. Эта тема косвенно затрагивается Гунтаном. Он, в частности, отмечает, что «даже грубый и необразованный может быть безгрешен», а следовательно, монах «не должен оценивать живые существа по внешним проявлениям».

Монашеская дисциплина выполняла решающую функцию в деле передачи традиции, поскольку ценности мирской жизни (накопление имущества, сохранение здоровья, успешная земледельческая деятельность и др.) по своему смысловому вектору не коррелировали с ценностями буддийского вероучения. Монах должен был сочетать в себе сумму религиозных добродетелей и практическое умение направлять жизнь мирян в идеологически приемлемое для буддизма русло.

Гунтан уделяет главное внимание вопросу метода освоения Священных текстов в процессе обучения. Это — метод слушания.

В буддийской образовательной практике огромное внимание уделялось процессу заучивания текстов наизусть. Учитель совместно с учениками читал тексты и давал их устное толкование, не предполагавшее непосредственной записи. Запоминание традиционных школьных толкований становилось возможным лишь в том случае, если ученик на память знал интерпретируемый текст. В дальнейшем текст выступал опорой для воспроизведения в сознании ученика устных комментариев учителя. Именно поэтому правильное слушание и рассматривалось как специфический метод постижения таких традиционных текстов, как сутры и тантры.

Еще от своих индийских учителей-миссионеров тибетские буддисты усвоили представление о том, что в момент слушания текстового материала происходит изменение состояния сознания ученика, благодаря которому и осуществляется проникновение в смысл текста. Это состояние именовалось в традиции «спорадической мудростью». Следует отметить, что данное состояние не исчерпывается чисто интеллектуальным аспектом. Сосредоточенное слушание приводило к фрагментарной, кратковременной нейтрализации аффективной сферы психики, сознание ученика функционировало в режиме отрешенности от сугубо личностных переживаний, что максимально расширяло познавательные возможности. Именно такое состояние и определялось буддийскими теоретиками как «спорадически возникающая мудрость».

Гелугпинская традиция полностью заимствовала этот подход от индийских школ, исследовавших третий — философский — раздел буддийского канонического корпуса — Абхидхарму. СПорадически возникающая мудрость, и это подчеркивает Гунтан в своем наставлении, должна укрепляться посредством сосредоточенного размышления и практики созерцания. Соединение этих трех компонентов в процессе обучения именовалось «практикой мудрости». Подчеркнем, что обретение мудрости как непрерывающегося состояния сосредоточенного и свободного от аффектов сознания выступало в системе образования, внедряемой школой гелугпа, главной целью.

Гунтан указывает, что выбор, перед которым оказывается ученик-монах, — либо неблагоприятная ориентация сознания,

загрязненность аффектами, либо путь к просветлению (добродетель) — есть сугубо индивидуальный акт. Поскольку в буддийской религии отсутствует представление о божественном спасителе, никто, кроме самого ученика, не способен очистить его сознание от аффектов, т. е. вывести ученика из мира страдания (сансары). Это утверждение чрезвычайно важно для характеристики буддийского менталитета и его типологических отличий от менталитета христианского, в частности. В состав буддийской доктрины не входил такой раздел, как сотериология (учение о Спасителе), ибо «спасти себя» от тотального действия принципа страдания (включенности живых существ в цепь причинно-следственных связей) буддийский адепт мог только сам. Учитель, духовный наставник, в этом процессе выполнял важную, но вместе с тем только вспомогательную функцию.

Отдельная тема трактата — развитие способности к «правильному методу мышления». В системе тибетобуддийского традиционного образования обязательному изучению подлежали пять дисциплин, среди которых теория познания и искусство философского диспута занимали весьма значительное место. В традиции гелугпа особый упор всегда делался именно на данный аспект — логика и теория познания считались основой правильного понимания Священных текстов. В соответствии с данной методологической установкой Гунтан трактует искусство диспута не как систему приемов, благодаря которым достигается победа в споре, а как процесс философского диалога, очищающий индивидуальную способность интеллектуального понимания. Он подчеркивает, что без проникновения в смысл диспут превращается в пустое словопрение.

Автор трактата перечисляет полный цикл дисциплин, утвержденных реформой Цзонхавы — философия и логика Мадхьямики, Виджнянавада, «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, парамиты, дисциплина Винаи. Эти пять разделов только и обеспечивают целостность буддийского мировоззрения и являются залогом его практической реализации.

Молодому монаху, указывает Гунтан, необходимо особенно усердно развивать память, пополняя постоянно объем

конкретного знания, без чего «труд слушания» будет растрачен впустую.

Эклектика и произвольное обращение к каноническим текстам принципиально исключались, упор делался на устную учительскую традицию толкования, поэтому метод слушания имел первостепенное значение.

Следуя традиции Цзонхавы (религиозному трактату «Стадии постижения мантр»), Гунтан определяет место буддийской тантры и самих тантрических текстов в процессе обучения. Тантра толковалась как «необычный путь», в то время как изучение сутр (Слово Будды), очищение сознания от аффектов и обретение мудрости через слушание признавалось «путем обычным». Обычный путь представлял собой последовательность, растянутую во времени, которая, согласно религиозной догматике, охватывала несколько рождений. Буддийская тантра ориентировала своих последователей на достижение просветления уже в этом рождении. Здесь необходимо отметить, что для тибетского буддийского менталитета было весьма характерным обращение к формам архаической магии, которые, однако, подверглись буддийской реинтерпретации. Во многом магические ритуалы были заимствованы из Индии, хотя тибетская добуддийская культура располагала собственным многообразием шаманских и анимистических культов. Тибетский буддийский менталитет соединял в себе элементы мифологического сознания, на которые и опиралось доверие к магическим техникам, и сознание «теоретическое», т. е. активно использовавшее логико-понятийный и концептуальный аппарат буддийского философского наследия. Говоря таким образом о тибетском буддийском менталитете, мы, разумеется, не имеем в виду, что в полном своем объеме он был свойствен любому носителю этой культуры. Здесь следует вести речь только об образованной монашеской элите, уровень которой и определял собой духовную культуру средневекового Тибета.

Указывая роль и место буддийской тантры в образовательном процессе, Гунтан вновь и вновь подчеркивает необходимость сначала теоретического освоения тантры по базовым текстам Цзонхавы и комментариям к ним, а лишь после этого — переход к их практическому использованию.

Система образования школы гелугпа строилась таким образом, что сначала обучающийся монах осваивал весь корпус необходимых канонических текстов, и лишь после этого он мог быть допущен к изучению тантры.

Гунтан рассматривает феномен появления «ложных воззрений» в контексте буддийских историософских представлений о настоящем как о времени, непосредственно предшествующем завершению космического временного цикла (конец кальпы).

В период деятельности Гунтана (XVII – XVIII вв.) остро стояла проблема появления в среде самого монашества псевдоучителей, пытавшихся отвлечь адептов посредством проповеди собственных взглядов от изучения традиционной системы буддийских ценностей. Таких псевдоучителей Гунтан называет «хвастунами», прославляющими себя лишь на том шатком основании, что ими были некогда приняты монашеские обеты. Принятие монашеского обета — это необходимая ступень вхождения в Учение Будды. Но каждый монах призван осваивать и реализовывать сущность Учения, заложенную в Слове Будды, а не свои собственные воззрения. И в этом смысле любой монах всегда остается только хранителем буддийского знания. Если же он становится учителем, то этот статус предполагает лишь передачу знания посредством наставления последователями буддийской традиции. Поэтому тот, кто принял обет монашества, не может «похвастаться мудростью», он ею не обладает, ему предстоит еще длительный путь освоения буддийского Учения. Далее Гунтан определяет этого «хвастуна» как «не имевшего прежде человеческого рождения», а его изречения как «пустую болтовню», поскольку они не подкреплены никакой традицией. Однако, и это особо подчеркивает автор, подобные ложные взгляды принимаются на веру теми, кто обуреваем собственным невежеством и не прикладывает усилий к накоплению религиозных заслуг. Гунтан приводит отрицательные примеры поведения самих монахов, которые, облачившись в монашеские одеяния, укрепляются по-прежнему в невежестве, а не в базовых ценностях монашества.

Критика лжеучителей является дополнительным разворотом проблемы передачи школьной традиции, рассматривавшейся Гунтаном в связи с концепцией благого духовно-

го наставника. В традиционном обществе появление «авторских», личных учений, выступавших в функции новации, являло собой серьезную угрозу идеологической стабильности. Именно поэтому Гунтан называет подобные учения «ложными взглядами», подводя их тем самым под космологическую характеристику конца кальпы. Такой разворот полностью снимает проблему новации, включая инкорпорацию новых идеологий в буддийский историософский контекст. Новые идеологии не есть нечто новое, они всегда имеют аффективную природу ложных воззрений, которые неизменно появляются в мире, когда космический цикл близится к своему завершению.

Гунтан касается также и проблемы сосуществовавшей с буддизмом автохтонной магии. И здесь он, обращаясь к авторитету Цзонхавы, призывает адептов быть бдительными относительно последствий, которые влечет за собой использование магии и колдовства; он отмечает, что предписания земледельческой тибетской магии не входили в круг тем, освещенных Цзонхавой в его текстах. Подобное замечание свидетельствует о том, что, не запрещая и не отрицая автохтонную магию, буддисты, тем не менее, оценивали ее негативно. И эту негативную оценку Гунтан передает, указывая на умолчание Цзонхавы относительно этой тематики. Иными словами, для монаха-буддиста вообще не встает вопрос о необходимости какого-либо рассмотрения данной проблемы, поскольку она находится вне буддийского Учения, не освящена авторитетом Будды. Гунтан не отрицает практических возможностей земледельческой магии, но указывает монаху на «сомнительность» приносимой ею пользы для целей адепта.

Гунтан определяет сочинения Цзонхавы как единственный источник подлинно буддийского знания. И здесь особо важным выступает подчеркивание Гунтаном преемственности Цзонхавой индобуддийской традиции. Цзонхава трактуется как тот, кто прояснил сущность Учения Будды, изложенного в текстах сутр и тантр, и смысл собственных сочинений индобуддийских учителей, исследовавших Слово Будды.

Традиционное буддийское образование в средневековом Тибете в трактовке Гунтана Данби Донме представ-

ляет собой форму преемственности буддийских культурных ценностей, в которой сочеталось использование письменного религиозно-идеологического наследия с традицией его устных школьных толкований. Особая роль отводилась религиозно-философскому образованию, построенному в соответствии с учением школы гелугпа, доминировавшей в тибетской теократической государственности. Учителя и религиозные наставники выполняли не только задачу преподавания, но и выступали нравственным примером для буквального подражания, объектом любви и почитания. В структуре философского образования в соответствии с реформой Цзонхавы XV в. (которой и следует Гунтан Данби Донме как теоретик образования) главное место принадлежит изучению классического индубуддийского философского наследия. Это наследие изучалось как в переводах на тибетский язык, так и по тибетским учебным пособиям, в частности, по трактатам самого Цзонхавы. Вхождение в статус образованного монаха предполагало отказ от ценностной структуры буддиста-мирянина, в которой преобладали ценности архаической бесписьменной культуры. Освоение собственно буддийских ценностей осуществлялось только в соответствии с предписаниями конкретной школьной традиции, причем изучение письменного наследия выступало решающим фактором в этом процессе. Буддийская религиозная идеология консолидировала тибетскую теократическую государственность, а это, в свою очередь, означало, что образованное монашество выступало гарантом этой консолидации.

#### ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. В чем состояла реформа Цзонхавы применительно к структуре традиционного буддийского образования в монастырской системе гелугпа?
2. Как осуществлялась передача религиозного знания от учителя к ученику?
3. В чем состояло различие мирских ценностей и ценностей буддийского монашества?
4. Какие базовые методы обучения применялись в образовательной системе школы гелугпа?

## ЛИТЕРАТУРА

### ИСТОЧНИКИ

- АД 1959. — Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvrtti. Critically edited by P. S. Jaini. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. IV. Patna, 1959.
- АКБ 1967. — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Edited by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. Patna, 1967.
- АКК 1946. — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Edited by G. V. Gokhale. — JBBRAS. New Series. Vol. 22. Bombay, 1946.
- ПСП 1956. — Pancaskandhaprakarana of Vasubandhu. Edited by Shanti Bhikṣu Sastri. IHQ. Vol. XXXII. № 4. 1956.
- ПБх 1971. — Praśastapādabhāṣya with the Commentary Kiranavali of Udayānācārya. Edited by J. S. Jetly. Baroda, 1971.
- СДПС 1953. — Saddharma-pundarika-sūtra. Edited by N. Dutt. Bibliotheca Indica. Calcutta, 1953.
- СН 1884 – 1904. — Samyutta Nikāya. Edited L. Feer. Vol. I – VI. PTS. L., 1884 – 1904.
- ССШ 1975. — Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. I. Sanskrit Text. Gaekwad's Oriental Series, № 159. Baroda, 1975.
- ШС 1897 – 1902. — Śikṣāsamuccay. A Compendium of Buddhist teaching, compiled by Śāntideva chiefly from earlier Mahāyāna-sūtras. Edited C. Bendall. BB. St.-Petersbourg, 1897 – 1902.
- САКВ 1932 – 1936. — Sphutārtha Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Edited by U. Wogihara. Tokyo, 1932 – 1936.
- САКВ 1918. — Sphutartha Abhidharmakośavyākhyā. The work of Yaśomitra. First kośasthana. Edited by S. Levi and Th. Stcherbatsky. BB XXI. 1918.
- ТД 1897. — Tarka-dīpika. Athalye G. V. The Tarka-sangraha of Anambhatta. Bombay Sanskrit Series, 55. Bombay, 1897.

TTC 1926. — Tattvasaṅgraha of Śantaraksita with the Commentary of Kamalaśīla. Vol. I – II. Edited by Krishnamacharya. Gaekwad's Oriental Series. Nos. 30 – 31. Baroda, 1926.

KPI 1926. — Kāśyapaparivarta. A Mahāyānasūtra of the Ratnakūta Class. Edited in the original sanskrit, in tibetan and in chinese by A. von Stael-Holstein. Shanghai, 1926.

JA 1926. — Lankāvatārasūtra. Edited by B. Nanjio. Kyoto, 1926.

JPI 1977. — La Lokapannatti. — Eugene Denis. La Lokapannatti et les Idées Cosmologiques du Bouddhisme Ancien. Tomes I – II. Paris-Lille, 1977.

MBB 1964. — Madhyāntavibhāga-bhāṣya. Edited by G. Nagao. Tokyo, 1964.

MIIC 1950 – 1951. — Mahāparinirvānasūtra. Vol. I – III. Ed. E. Waldschmidt. Akademie-Verlag. Berlin, 1950 – 1951.

MCA 1907. — Mahāyānasūtrālamkāra. Edited par S. Levi. Tome I — Texte. P., 1907.

MH 1889. — Majjhima Nikāya. Edited V. Trenkner and R. Chalmers. Vol. I – III. PTS. L., 1888 – 1889.

MBP 1903. — Mūlamādhyamakakārikās (Mādhyamikasūtrās) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. Publie par L. de la Vallee Poussin. BBIV. St.-Petersbourg, 1903.

HM 1938. — Nyāyamanjari by Jayanta Bhatta. Edited by Pandit S. S. Śukla. Kāśi Sanskrit Series. Benares, 1938.

HC 1939. — Nyāya-sūtras, edited with Vatsyāyana's Commentary. Poona, 1939.

HBT 1931. — Nyāyavārttika-tatpāryatikā. Vol. I – II. Calcutta Sanskrit Series. Calcutta, 1931, 1944.

AC 1950. — Abhidharmasamuccaya of Asanga. Edited by P. Pradhan. Visva-Bharati Studies, 12. Śāntiniketan, 1950.

AH 1885 – 1900. — Anguttara Nikāya. Edited R. Morris and E. Hardy. Vol. I – V. PTS. L., 1885 – 1900.

ATC 1897. — Atthasālinī. Edited E. Müller. PTS. L., 1897.

BxII 1840 – 1847. — Bhāgavata-purana. Traduit et publie par E. Burnouf. T. 1 – 3. P., 1840 – 1847.

BA 1900 – 1914. — Bodhicaryāvatāra. Edition du texte avec le commentaire (janjika) de Prajñākaramati par L. de la Vallee Poussin. Bibliotheca Indica. Nos. 983, 1031, 1090, 1126, 1139, 1305, 1399. Calcutta, 1901 – 1914.

BA 1960. — Bodhicaryāvatāra with the Commentary of Prajñākaramati. Edited by P. L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts. Vol. XII. Darbhanga, 1960.

DC 1885. — Dhammasaṅgani. Edited E. Müller. L., 1885.

DC 1942. — Dhammasaṅgani. Edited P. V. Bapat and R. D. Vadekar. Poona, 1942.

DH 1889 – 1911. — Dīgha Nikāya. Edited T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. I – III. PTS. L., 1889 – 1911.

DA 1886. — Divyāvadāna. Edited B. Cowell and R. E. Neil. Cambridge, 1886.

GM 1939. — Gilgit Manuscripts. Vol. I. Edited by N. Dutt. Srinar, 1939.

ДжП 1955. — Jñānaprasthānaśāstra by Kāryāyanīputra. Edited and translated by S. B. Śāstri. Vol. I. Śāntiniketan, 1955.

B 1904. — Vibhanga. Edited C. A. Rhys Davids. PTS. L., 1904.

BMC 1925. — Vijnaptimātrāsiddhi. Deux Traités de Vasubandhu: Vimśatikā et Trimśika avec le Commentaire de Sthiramati. Original sanskrit publie par S. Levi. I Partie — Texte. P., 1925.

BBMC 1964. — Vimśatikā vijnaptimātrāsiddhi rnam par rig pa tsam du grub pa ni shu pa. Edited by A. Sastri. Namgyal Institute of Tibetology. Gangtok, Sikkim, 1964.

BM 1940. — Visuddhimagga of Buddhaghosha. Edited D. Kosambi. Bombay, 1940.

AK (тиб.) 1917. — Тибетский перевод Abhidharmakośakarikah и Abhidharmakośabhāṣyaṃ сочинений Васубандху. Издал Ф. И. Щербатской. ВВ XX. Выпуск I — Пг., 1917. Выпуск II — Leningrad, 1930.

TT (1558). — А-пи-та-мо-цзюй-шэ-лунь. Taishō Shinshū Daizokyo. T. 29. N: 1558. Tokyo, 1962.

TT (1559). — А-пи-та-мо-цзюй-шэ-цзэ-лунь. Taishō Shinshū Daizokyo. T. 29. N: 1559. Tokyo, 1962.

AX 1975. — Abhidharmahrdaya. The Essence of Metaphysics. Translated Charles Willemsen. Brussels, 1975.

AK (фр.) — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallee Poussin. Chapitres 1 – 9. Tomes I – VI. P., — Louvain, 1923 – 1931.

AC (фр.) — Le Compendium de la Super Doctrine (Philosophie) (Abhidharma-samuccaya) d'Asanga. Traduit et annoté par W. Rahula. P., 1971.

DA 1937. — Documents d'Abhidharma. Traduit et annoté par L. de la Vallee Poussin. MCB., Vol. V. Bruxelles, 1937.

Э 1920 – 1921. — The Expositor (Atthasālinī). Vol. I – II. Translated by Maung Tin. PTS. L., 1920 – 1921.

ДжОЛ 1959. — sGam-po-pa. Jewel Ornament of Liberation. Translated by H. V. Guenter. L., 1959.

XB 1931 – 1932. — History of Buddhism (Chos — 'byun) by Bu-ston. Parts I – II. Translated E. Obermiller. Heidelberg, 1931 – 1932.

MB 1936. — Madhyānta-Vibhanga. Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisatva Maitreya and Sthiramati. Translated by Th. Stcherbatsky. ВВ XXX. Leningrad, 1936.

PK 1915. — Points of Controversy (Katthavāthhu). Translated S. Z. Aung and C. A. P. Rhys Davids. PTS. L., 1915.

ССИ(π) 1978. — Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. II. English Translation by N. Aiyswami Sastri. Gaekwad's Oriental Series, N. 165. Baroda, 1978.



- СГВА 1938. — La Somme du Grand Vehicule d'Asanga (Mahāyāna-samgraha), I – II. Traduit par E. Lamotte. Louvain, 1938.
- ТХБ 1970. — Taranatha's History of Buddhism in India. Translated from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. Simla, 1970.
- ТГВСН 1949 – 1980. — Le traite de la Grand Vertu de Sagesse de Nā-gārjuna (Mahāprānaparamitāśāstra), I – V. Louvain, 1949 – 1980.
- ВМС(п) 1928 – 1929. — Vijnaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hinan-Tsang. Traduit par L. de la Valle Pousin. Tomes I – II. P., 1928 – 1929.
- ББХ 1961. — Bibliography of Buddhism by S. Hanayama. Tokiō, 1961.
- БХСГ 1953. — Buddhist Hybrid Sanskrit and Grammar. F. Edgerton. New Haven, 1953.
- ЭБ 1961 – 1972. — Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I – III. Ceylon Government Press, 1961 – 1972.
- ЭИФ 1970. — Encyclopaedia of Indian Philosophies by K. H. Potter. New Delhi, 1970.
- ЭРЭ 1908 – 1921. — Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edited by J. Hastings. Vol. I – XII. Edinburgh, 1908 – 1921.
- ХГ 1931. — Hōbōgirin. Fasc. Annexe: Tables du Taishō Issokuyō. Tokyo, 1931.
- ХГ 1967. — Hōbōgirin. Fasc. 4. P., — Tokyo, 1967.
- МХВТ 1916 – 1925. — Mahāvvyutpatti. Edited by R. Sakaki. Kyoto, 1916 – 1925.
- ЭА 1990. — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы. Раздел первый: Анализ по классам элементов. Перевод с санскрита, комментарий, историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990.
- ЭА 1994. — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы. Раздел третий: Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1990.

#### ИССЛЕДОВАНИЯ

- Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969.
- Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.
- Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
- Буддийский взгляд на мир. Редакторы-составители Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб., 1994.
- Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Т. 1 – 3. СПб., 1857 – 1869.
- Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
- Васильев В. П. Заметки по буддизму. СПб., 1887.

- Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.
- Гунтан Данби Донме. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Введение, перевод с тибетского и монгольского языков, исследование Е. А. Островской-младшей. М., 1997.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А. Я. Дух и материя: Об амбивалентности повседневной средневековой религиозности // Культура и общественная мысль. М., 1988.
- Джиоев О. И. О некоторых типических постановках проблемы смысла жизни в истории философии // Вопросы философии. 1981. № 6.
- Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994.
- Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998.
- Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.
- Ильин Г. Ф. Религии древней Индии. М., 1959.
- Инголлс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику Навья-Ньяя. М., 1975.
- Индийская культура и буддизм. М., 1972.
- История и культура Центральной Азии. М., 1983.
- Катенина Т. Е., Рудой В. И. Языкознание в древней Индии // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980.
- Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.
- Конрад Н. И. О Федоре Ипполитовиче Щербатском // Индийская культура и буддизм. М., 1972.
- Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.
- Крапивина Р. Н. Соднам Цземо. Дверь, ведущая в Учение. СПб., 1994.
- Культура и общественная мысль. М., 1988.
- Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975.
- Лысенко В. Г. Атомизм вайшешиков и атомизм Демокрита // Древняя Индия. М., 1982.
- Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.
- Лысенко В. Г. Философия пространства и времени в Индии: школа Вайшешика // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
- Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1. Вып. 1 – 2. СПб., 1887.
- Островская-младшая Е. А. Буддийский эпистемологический идеал уathabhutam // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993.
- Островская-младшая Е. А. О двух функциональных уровнях буддийской тантры // Тезисы докладов Второй научной конференции «Дальневосточный буддизм. История, философия, психология». СПб., 1993.

- Островская-младшая Е. А.* Хеваджратантра // Восток. 1996. № 2.
- Островская-младшая Е. А.* Буддийский университет в духовной культуре средневекового Тибета // Восток. 1997. № 1.
- Островская-младшая Е. А.* Веберовская концепция буддизма // Тезисы докладов и выступлений Второй Международной конференции «Грани культуры». СПб., 1997.
- Пубаев Р. Е.* Пагсам Джонсан. История и хронология Тибета. Новосибирск, 1991.
- Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
- Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
- Розенберг О. О.* О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
- Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. I. Свод лексикографического материала. Токио, 1916.
- Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.
- Рудой В. И.* К методологии интерпретации буддийских философских текстов // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983.
- Рудой В. И.* К реконструкции матрик (числовых терминологических списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983.
- Рудой В. И.* Трансрегиональное исследование буддизма // Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987.
- Рудой В. И.* Отечественная историко-философская школа в буддологии // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
- Рудой В. И.* Проблемные буддологические исследования в ЛО ИВ АН СССР // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.
- Рудой В. И., Островская Е. П., Островский А. Б.* и др. Основы буддийского мировоззрения. М., 1994.
- Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.
- Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
- Философия стран Азии и Африки: Проблемы новейшей историографии. М., 1988.
- Хуэй-цзяо.* Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с китайского, исследование, комментарий и указатели М. Е. Ермакова. Т. I (Раздел I: Переводчики). М., 1991.
- Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981.
- Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I – II. СПб., 1903, 1909.
- Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Banerjee A. C.* Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957.
- Bechert H., Gombrich R.* (eds). The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture. L., 1984.
- Deel S.* The Life of Hiuen-Tsiang. L., 1914.
- Beyer S.* The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet. California, 1975.
- Chatterjee A. K.* The Yogācāra Idealism. Varanasi, 1962.
- Chaudhury S.* Analytical Study of the Abhidharmacosa. Calcutta, 1983.
- Ch'en K. S.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.
- Ch'en K.* The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton, 1973.
- Conze E.* The Prajñāpāramitā literature. The Hague, 1960.
- Conze E.* (tr.) The Large Sutra of Perfect Wisdom. Madison — L., 1961.
- Conze E.* Buddhist Thought in India. L., 1962.
- Conze E.* Buddhism. Its Essence and Development. L., 1963.
- Conze E.* Thirty Years of Buddhist Studies. Oxford, 1968.
- Conze E.* Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature. Tokio, 1973.
- Dasgupta S.* History of Indian Philosophy. Vol. I – V. Cambridge, 1961 – 1963.
- Davies M.* A Scientist Looks at Buddhism. Sussex, England, 1990.
- Dayal Har.* The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi, 1975.
- Dutt N.* Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools. L., 1925.
- Dutt N.* Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnyāna. L., 1930.
- Eckel M. D.* Monastic Buddhism. Calcutta, 1960.
- Eckel M. D.* Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Mādhyamaka Philosophy. Albany, 1987.
- Eimer H.* A Source for the First Narthang Kanjur: Two Early Sa Skya pa Catalogues of the Tantra // Transmission of the Tibetan Canon. Wien, 1997. Vol. III.
- Frauwallner E.* Geschichte der insischen Philosophie. Salzburg, 1953 – 1956.
- Frauwallner E.* The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Rome: Istituto italiano (Serie Orientale Roma, 8), 1956.
- Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. Wien, 1956.
- Frauwallner E.* Abhidharma-Studien // WZKSA. Bands VII – VIII. Wien, 1963, 1964.
- von Glasenapp H.* Der Buddhismus — eine atteistische Religion. München, 1966.
- Govinda Anagarika.* The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy. L., 1961.
- Guenther H. V.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Lucknow, 1957.
- Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore — N. Y., 1972.

*Guenter H., Kawamura L.* Mind in Buddhist Psychology. Emeryville, 1975.

*Halbfass W.* On Being and What there is: Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. N. Y., 1992.

*Hiriyanna M.* The Essentials of Indian Philosophy. L., 1949.

*Hiriyanna M.* Philosophy of Values // The Cultural Heritage of India. Vol. III. Calcutta, 1953.

History and Culture of Indian people. Vol. III. The Classical Age. Bombay, 1954.

*Horner I. B.* Woman under Primitive Buddhism: Laywomen and Almshouses. L., 1930.

*Jayatilleke K. N.* Early Buddhist theory of Knowledge. L., 1963.

*Jennings J. G.* The Vedantic Buddhism of the Buddha. Oxford, 1947.

*Johansson R.* The Dynamic Psychology of Early Buddhism. L. and Malmö, 1979.

*Kalupahana D.* The Buddhist Concept of Time and Temporality // Philosophy East and West. Vol. XXIV. № 2. 1974.

*Katz N.* (ed.). Buddhist and Western Philosophy. N. Y., 1981.

*Katz N.* Buddhist Images of Human Perfection. New Delhi, 1982.

*Katz N.* Tibetan Hermeneutics and the Yana Controversy // Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium. Vol. 2. Wien, 1982.

*Kloetzli R.* Buddhist Cosmology. New Delhi, 1983.

*Lamotte E.* Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958.

*Masuda J.* Origin and doctrines of early Buddhist Schools // Asia Major, II. 1925.

*Murti T. R.* The Central Philosophy of Buddhism. L., 1960.

*Nanjo B.* A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883.

*Obermiller E.* Bu-ston: History of Buddhism. P. 1 – 2. Heidelberg, 1931, 1932.

*Obermiller E.* The Doctrine of Prajñāpāramitā // Acta Orientalia. Vol. XI. 1932.

*Obermiller E.* A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā // IHQ. Vol. IX. 1933.

*Obermiller E. E.* The term Śūnyatā and its different interpretations // Journal of the Greater India Society. Vol. 1, № 2. Calcutta, 1934.

*Obermiller E.* Analysis of the Abhisamayālamkāra. Fasc. 1 – 2. L., 1933 – 1936.

*Oldenberg H.* Aus dem alten Indien. Berlin, 1910.

*Padmasiri de S.* Buddhist and Freudian Psychology. Colombo, 1973.

*Pye M.* Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism. L., 1978.

*Robinson R. H.* Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967.

*Ruegg D. S.* The Study of Tibetan Philosophy and its Indian Sources // Proceedings of Csoma de Kőrös Memorial Symposium. Budapest, 1978.

*Ruegg D. S.* The Literature of the Mādhyamaka School of Philosophy in India. Wiesbaden, 1981.

*Santina P. D.* Madhyamaka Schools in India. A Study of the Madhyamaka Philosophy and of the Division of the System into the Prāsangika and Svātantrika Schools. Delhi/Varanasi, 1986.

*Schumann H. W.* Mahāyāna-Buddismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades. München. Diederichs, 1990.

Scripture of the Blossom of the Fine Dharma. Tr. from the Chinese of Kumarajiva by L. Hurvitz. N. Y., 1976.

*Shaw M.* Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. Princeton, 1994.

*Spiro M. E.* Buddhism and Society. N. Y., 1982.

*Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma». L., 1923.

*Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. I – II. Leningrad, 1930, 1932.

*Takakusu J.* The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu, 1947.

*Thomas E.* The History of Buddhist Thought. L., 1953.

Transmission of the Tibetan Canon. Wien, 1997.

*Walleser M.* Die Secten des alten Buddhismus. Heidelberg, 1927.

*Williams P.* Mahāyāna Buddhism: the Doctrinal foundations. L.-N. Y., 1989.

*Wright A. F.* Buddhism in Chinese History. Stanford, 1959.

*Ya Hanzhang.* The Biographies of the Dalai Lamas. Beijing, 1991.

*Yamakami S.* Systems of Buddhist Thought. Calcutta, 1912.

*Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden, 1959.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	3
-------------------	---

### *Часть первая*

#### **СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ БУДДИЗМА В ДРЕВНЕЙ И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ**

1. РАННИЙ ЭТАП СТАНОВЛЕНИЯ БУДДИЗМА: СОЦИАЛЬНАЯ БАЗА БУДДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ, ОТРАЖЕНИЕ В КАНОНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РАЗЛИЧНЫХ УРОВНЕЙ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ БУДДИЗМА .....	6
Дописьменный период истории буддизма .....	6
Школы раннего буддизма: Стхавиравада и Махасангхика .....	8
Палийский канон .....	10
Состав палийского канона .....	11
Терминология Абхидхармы и ее классификационные списки ..	14
Учение о четырех Благородных истинах .....	16
2. СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕАЛОВ ДВУХ НАПРАВЛЕНИЙ В ИДЕОЛОГИИ БУДДИЗМА. СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ .....	21
Религиозный идеал Хинаяны .....	21
Религиозный идеал Махаяны .....	23
Учение о бодхисаттвах .....	24
Школы Махаяны: Мадхьямика (Шуньявада) и Виджнянавада (Йогачара) .....	25
Выводы .....	26

### *Часть вторая*

#### **ЧЕТЫРЕ СИСТЕМЫ БУДДИЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

1. ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ БУДДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ДОКТРИНЫ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДХАРМЫ. ....	32
Логико-дискурсивная интерпретация первой Благородной истины .....	32

Логико-дискурсивная интерпретация второй Благородной истины .....	36
Логико-дискурсивная интерпретация третьей Благородной истины .....	37
Логико-дискурсивная интерпретация четвертой Благородной истины .....	38
Семантика понятия «дхарма» .....	39
Классификации дхарм .....	41

2. ОПРЕДЕЛЯЮЩАЯ РОЛЬ КОНЦЕПЦИИ ДХАРМЫ В ФОРМИРОВАНИИ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА ШКОЛ КЛАССИЧЕСКОЙ ИНДОБУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ .....	46
--	----

Сарвастивада .....	46
Саутрантика .....	47
Мадхьямика .....	49
Разделение Мадхьямики на Прасангику и Сватантрику .....	56
Виджнянавада .....	58

### *Часть третья*

#### **БУДДИЙСКАЯ КАРТИНА МИРА**

1. КАТЕГОРИИ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ .....	66
Проблема выявления категорий культуры .....	66
Роль постканонических трактатов как источников реконструкции категорий буддийской культуры .....	69
Система категорий буддийской культуры и их связь с религиозной доктриной буддизма .....	70
2. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХРОНОТОПА В БУДДИЙСКОЙ КОСМОЛОГИИ .....	83
Материальная структура местопребываний живых существ ..	83
Космография .....	84
Адские местопребывания .....	91
Небесная механика .....	97
Местопребывания богов .....	100
Временные размерности и сопоставление продолжительности жизни существ чувственного мира, богов мира форм и мира не-форм .....	113
Пределы делимости материи, артикулированного звука («слова») и времени .....	120
Метрические соотношения, связывающие микро-, макро- и мегамиры .....	121
Темпоральные соотношения: от момента до великой кальпы .....	122
Ритмы великой кальпы: кальпа разрушения, космогоническая пауза, кальпа созидания, кальпа относительной стабильности вселенной .....	123
Идеологические доминанты великой кальпы: времена прихода в мир будд, пратьекабудд, вселенских правителей (чакравартинов) .....	129
Социогенный миф .....	141
Эсхатологическая концепция .....	143

3. зрительно-числовые коды в абхидхармистской космологической модели .....	149
Сопоставление буддийской космологической модели с универсальной семиотической схемой мироздания .....	149
Принципы иерархизации мироздания в абхидхармистской космологии .....	151
Своеобразие абхидхармистской космологической модели: две взаимодополняющие вертикальные оси — два взаимно дополнительных сакральных центра .....	159
Числовой код зрительно-пространственной развертки космологической модели .....	166
Числовой код как эквивалент четырех Благородных истин ...	178
Числовой код во временном аспекте психокосма .....	180

*Часть четвертая*  
**БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ  
О ПРЕОДОЛЕНИИ БЕЗНАВРСТВЕННОСТИ**

1. буддийская дисциплина .....	194
Определение базовых понятий .....	194
Дисциплина Пратимокши .....	196
Способы обретения дисциплины .....	201
Дисциплинарные статусы последователей буддийского учения .....	203
Отказ от дисциплины .....	211
Состояние «отсутствия дисциплины» .....	214
Устранение «отсутствия дисциплины» .....	219
2. учение о грехе .....	222
Неблагие пути деятельности .....	222
Убийство .....	227
Воровство .....	231
Прелюбодеяние .....	233
Ложь .....	236
Клевета .....	238
«Грубая речь» .....	239
«Пустая болтовня» .....	239
3. СМЕРТНЫЕ ГРЕХИ .....	244
Определение смертных грехов .....	244
Раскол сангхи .....	245
Убийство отца и матери; архата .....	248
Ложь с целью раскола сангхи .....	250
Сопоставление тяжести смертных грехов .....	250
Грехи, сходные со смертными .....	251
4. СТРУКТУРА ДОСТОЙНОГО ДЕЙСТВИЯ .....	253
Благие пути деятельности .....	253
Достойное действие .....	254
Даяние .....	255

Восемь видов даров .....	257
Религиозная заслуга .....	259
Добродетель .....	260
Плод добродетели .....	262

*Часть пятая*  
**РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА В КИТАЕ**

1. ИСТОРИЯ ПЕРЕВОДА БУДДИЙСКИХ ТЕКСТОВ В КИТАЕ .....	266
Периодизация истории переводов буддийских текстов в Китае .....	266
Начало работы по переводу буддийских текстов на китайский язык. Метод гэ-и. Принципы выбора текстов для перевода .....	267
Ранние переводы буддийских текстов в Китае .....	272
Дао-ань о переводах буддийских текстов .....	275
Переводческая деятельность Кумарадживы .....	279
Переводческая деятельность Парамаркти .....	282
Переводческая деятельность Сюань-цзана .....	285
2. МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС КИТАЙСКОГО ПРОСТОНАРОДНОГО БУДДИЗМА .....	295
Идеологемы китайского простонародного буддизма .....	295
Бессмертие души .....	296
Загробное воздаяние .....	297
Потусторонний мир .....	299
Связь мировоззренческого комплекса китайского простонародного буддизма с индубуддийской канонической традицией .....	305
Пантеон раннего китайского буддизма .....	307
Монашество в представлении китайских буддистов-мирян ...	312
Нравственно-религиозный идеал буддиста-мирянина .....	314
Культовые вотивные предметы .....	318

*Часть шестая*  
**РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА В ТИБЕТЕ**

1. ФОРМИРОВАНИЕ ТИБЕТОБУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ .....	322
2. БУДДИЙСКОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В МОНАСТЫРСКОЙ СИСТЕМЕ ШКОЛЫ ГЕЛУГПА .....	350
Литература .....	367





представляет  
книгу, выходящую в 1999 году

*Рудой Валерий Исаевич,  
Островская Елена Петровна,  
Островский Александр Борисович,  
Ермакова Татьяна Викторовна,  
Островская-младшая Елена Александровна,  
Ленков Павел Дмитриевич*

### **ВВЕДЕНИЕ В БУДДИЗМ**

Генеральный директор *А. Л. Кноп*  
Директор издательства *О. В. Смирнова*  
Главный редактор *Ю. А. Сандулов*  
Художественный редактор *С. Л. Шапиро*  
Подготовка оригинал-макета *А. Б. Иванов*

ЛР № 065466 от 21.10.97.

Гигиенический сертификат  
78.10.07.952.Т.11666.01.99 от 19.01.99  
выдан ЦГСЭН в СПб.

Издательство «ЛАНЬ».

193029, Санкт-Петербург, пр. Елизарова, 1,  
пр. Обуховской обороны, 277.  
Тел. 265-00-88, 567-54-93, 267-13-68, 262-24-95,  
267-27-92, 262-11-78. Факс 567-1445.

e-mail: lan@lpbl.spb.ru, root@lanpbl.spb.ru  
pbl@lpbl.spb.ru (издательский отдел)  
trade@lpbl.spb.ru (торговый отдел)  
post@lpbl.spb.ru (книга почтой)

Сдано в набор 10.03.98. Подписано в печать 26.02.99.  
Бумага офсетная. Формат 84×108<sup>1/32</sup>.  
Гарнитура Таймс. Печать высокая.  
Тираж 3000 экз. Заказ № 541.

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ГПП «Печатный Двор» Государственного комитета РФ по печати.  
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

### **САНСКРИТ** (учебник для вузов)

Санскрит — это прежде всего язык вед, архаических сакральных текстов, положивших начало великой индийской словесности и духовной культуре в целом.

Это язык всех школ и направлений индийского теоретического умозрения, язык классических философских трактатов.

Непревзойденный учебник по изучению санскрита состоит из двух частей:

Первая часть составлена профессором Московского университета **В. О. МИЛЛЕРОМ**, профессором Московского университета **О. И. КНАУЭРОМ**.

Вторая часть написана **Г. БЮЛЕРОМ**. Перевод под редакцией профессора **Ф. И. ЩЕРБАТСКОГО**.





ISBN 5-8114-0103-5



9 785811 401031 >