Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Л. Е. Янгутов

ФИЛОСОФИЯ И СОТЕРИОЛОГИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Ответственные редакторы
доктор философских наук, доцент *С. П. Нестеркин*
доктор философских наук *И. С. Урбанаева*

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2023

УДК 1(510)
ББК 87.3(5Кит)
Я 60

Рецензенты:
А. В. Чебунин, доктор философских наук, доцент
Т. Н. Кучинская, доктор философских наук, доцент
Т. Г. Мазур, кандидат философских наук, доцент

Янгутов Л. Е.
Философия и сотериология китайского буддизма/ отв. ред. С. П. Нестеркин, И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2023. – 344 с.
Я 60

ISBN 978-5-7925-0658-9

В монографии дается экспозиция философского и сотериологического учений китайского буддизма. Дано определение понятия «китайский буддизм» в отличие от понятия «буддизм в Китае». Дано обоснование того, что формирование китайского буддизма является логическим завершением развития положений буддизма, содержащихся в классических текстах буддизма Махаяны, созданных на его родине в Индии, произошедшего в результате взаимодействия двух цивилизаций – китайской и индийской. Проанализированы основные положения учений школ китайского буддизма и их ключевые понятия. Показано единство философских и сотериологических принципов этих школ.

УДК 1(510)
ББК 87.3(5Кит)

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

© ИМБТ СО РАН, 2023
© Янгутов Л. Е., 2023
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2023

ISBN 978-5-7925-0658-9

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ……4
ГЛАВА 1. БУДДИЗМ И ДОБУДДИЙСКИЕ ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ КИТАЯ……20
§ 1. Буддизм и традиционные верования……..……..20
§ 2. Буддизм и традиционная китайская философия……...37
ГЛАВА 2. ВХОЖДЕНИЕ БУДДИЗМА В КИТАЙ……64
§ 1. Перевод буддийских текстов на китайский язык……64
§ 2. Становление абхидхармических принципов в Китае и индийских школ буддизма……..83
§ 3. Становление праджняпарамитских принципов в Китае (первый и второй этапы становления праджняпарамитских принципов)…….....106
ГЛАВА 3. ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ В КИТАЕ……..129
§ 1. Постижения сути Праджняпарамиты в концепциях «шести школ и семи направлений» с позиций китайского менталитета (третий этап становления праджняпарамитских принципов)…….....129
§ 2. Роль переводческой и комментаторской школы Кумарадживы в формировании философии школ китайского буддизма (четвертый этап становления праджняпарамитских принципов)……..136
ГЛАВА 4. ЗАВЕРШЕНИЕ ПРОЦЕССА КИТАИЗАЦИИ БУДДИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ ШКОЛ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА…..155
§ 1. Социально-политический аспект китаизации буддизма…….....155
§ 2. Формирование школ китайского буддизма……166
ГЛАВА 5. ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА……185
§ 1. Формирование понятийного аппарата китайского буддизма……185
§ 2. Понятие пустоты……..…..……194
§ 3. Таковость……..……...……219
§ 4. Сознание……..……245
§ 5. Проблема истины в философии китайского буддизма……..……270
§ 6. Истинно сущее……..……..287
ГЛАВА 6. СОТЕРИОЛОГИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА…….293
§ 1. Сотериология в школах тяньтай и цзинту…….....293
§ 2. Сотериология в школах чань и хуаянь ……...…306
ЗАКЛЮЧЕНИЕ……..317
ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА……..……..……330

ВВЕДЕНИЕ

Распространение буддизма в Китае на рубеже нашей эры обусловило трасформацию буддизма и формирование качественно новых философско-сотериологических ориентиров в толковании доктрин материнского буддизма Индии, что привело к формированию нового направления в развитии буддизма на Дальнем Востоке. В 1980-х гг. появилась критика этого направления как неистинного, еретического, искажающего учение подлинного буддизма. Авторы этой критики – японские исследователи буддизма, санскритологи Хакамая Нориаки и Мацумото Сиро, поставили под сомнение учение о Татхагата-гарбхе, на базе которого школы китайского буддизма хуаянь, тяньтай, чань разработали концептуальные основы, определившие новые ориентиры дальневосточного буддизма. Свою теорию японские ученые определили как «критический буддизм» [Урбанаева 2014; Торчинов 2005]. Истоки этой теории следует искать в обновленческом движении буддизма начала XX в. Лидер этого движения Ян Вэнь-хуэй выступил с критикой современного ему буддизма, обвиняя его в отходе от первоначальных положений и необходимости возвращения к подлинным началам. Однако его обвинения в основном касались социального обустройства буддийской организации. Широко распространившееся в странах Востока обновленческое движение имело социально-политическую направленность. Философскую часть буддизма подвергли критике ученики Ян Вэньхуэя – Оуян Цзин-у и Люй Чэн. Они выступили с критикой учения школ китайского буддизма хуаянь, тяньтай и чань о Татхагате-гарбхе, полагая, что именно оно явилось отправной точкой искажения буддизма [Торчинов 2005]. Сегодня подобная критика дальневосточного буддизма набирает все больше сторонников в Японии, Китае и других странах. При этом тибетское направление буддизма считается наиболее адекватно передающим слова Будды.

Действительно, китайский буддизм, породивший дальневосточную традицию, был более трансформирован, нежели тибетский. Но стоит ли считать это искажением учения Будды? Почему буддизм в Китае получил столь радикальную трансформацию и насколько

закономерной она была на китайской социокультурной почве? Считать ли ее еретическим отходом от материнского буддизма или это не что иное, как логическое и закономерное развитие положений материнского буддизма? Ответы на эти вопросы коренятся в особенностях процесса вхождения философско-мировоззренческих и религиозных установок буддизма в цивилизационное пространство Китая, в особенностях восприятия китайского менталитета, взращенного на почве богатого духовного наследия, буддийских ценностей, философских и религиозных традиций Китая и буддизма в их сравнительном контексте.

Цель данной монографии – исследовать эти особенности, рассмотреть процесс формирования философии и сотериологии китайского буддизма, представить экспозицию философского и сотериологического содержания китайского буддизма. Показать, что становление китайского буддизма – это не отход от первоначальных принципов материнского буддизма, а их логическое развитие, заложенное в материнском буддизме, закономерный результат его распространения на Дальнем Востоке.

Понятие «китайский буддизм» необходимо отличать от «буддизма в Китае». Второе понятие гораздо шире. Оно включает в себя все школы Хинаяны и Махаяны, пришедшие в Китай из Индии и получившие там распространение. В первые века нашей эры в Китай проникали учения практически всех школ и направлений Махаяны и Хинаяны, а позже Ваджраяны. По словам В. П. Васильева, первые переводчики буддийской литературы «были чужды всех антипатий, которые раздирали буддистов на Западе и переводили все без разбора, к какой бы школе что ни принадлежало» [1855: 3].

Китайский буддизм не включает в себя школы Хинаяны и Ваджраяны, это буддизм Махаяны. Но не все школы Махаяны представляют собой китайский буддизм. Среди них есть школы, оформившиеся на базе индийских, как, например, школы саньлунь – китайский вариант мадхьямаки и фасян – китайский вариант йогачары, а также школы, не имеющие своего прообраза в индийском буддизме – тяньтай, чань и хуаянь. Чжэньянь хотя и не имела своего прообраза в Индии, тем не менее строго придерживалась индийской традиции. В Китае она не стала востребованной. Цзинту сформировалась на базе идей амидаизма. Она также не имеет своего конкретного прообраза в Индии. В Китае эта школа пользовалась большой популярностью, особенно среди широких масс, по-

скольку ее идеи были весьма созвучными китайскому менталитету. Школы чань, хуаянь и тяньтай оформились в контексте традиционного китайского мировосприятия, представляют собой качественно новое осмысление философско-психологических учений Махаяны. Философское и сотериологическое учение этих школ, включая и цзинту, представляет собой китайский буддизм [Янгутов 1995: 43].

Сами китайцы выделяют три основных направления буддизма в Китае: распространенный среди китайцев (汉传佛教, Хань чуань фоцзяо); тибетцев (藏传佛教, Цзан чуань фоцзяо) и на юге (南传佛教, Нань чуань фоцзяо), под которым подразумевается буддизм Тхеравады, пришедший в Китай из Южной и Юго-Восточной Азии [Чжунго байкэ чжуньебань].

В Китае сегодня уделяется большое внимание своему духовному наследию – традиционной китайской философии, в первую очередь конфуцианству, даосизму и буддизму. Философия китайского буддизма, несмотря на ее индийское происхождение, по словам Жэнь Цзиюя, выдающегося ученого-буддолога, «стала органической частью истории китайской философии, поэтому ее изучение есть не что иное, как изучение китайской философии» [1967: 2].

Историография буддизма в Китае имеет богатую традицию. Ее зарождение восходит к самым ранним временам становления буддизма в Китае. Еще не были оформлены буддийские школы в Китае, еще не завершился процесс перевода буддийских сутр, а уже стали появляться сочинения, содержащие сведения о переводчиках буддийских текстов, их творчестве и биографии, а также о биографии и творческой деятельности выдающихся деятелей буддизма, сведения текстологического и комментаторского характера. Это сочинения Хуй Цзяо «Гао сэн чжуань» (高僧传, Жизнеописания достойных монахов), написанное в период династий Южных и Северных царств (420–589); Сэн Ю «Чу сань цзан цзи цзи» (出三藏记集, Собрание сведений о переводах Трипитаки), написанное в период династии Лян (502–556), а также сочинения Фэй Чанфана «Ли дай сань бао цзи» (历代三宝纪, Сведения о трех сокровищницах [в течение] исторических эпох) и Чжи Шэна «Кай Юань Шицзяо цзюй» (开元释教录, Записи об учении Будды периода Кай Юань), написанные в эпоху Суй (581–618). Они являются бесценными свидетельствами истории распространения и становления буддизма в Китае, представляют собой богатейшую базу для науч-

ного исследования истории, философии и сотериологии китайского буддизма. Одним из пионеров научного подхода к изучению китайского буддизма стал Лян Цичао (梁启超) – ученик и последователь лидера реформаторского движения Кан Ювэя (康有为), для которого буддизм – один из идейных источников его утопической концепции «Да тун» (大 同). Сам Лян Цичао проявлял интерес к буддизму с точки зрения его истории и философско-сотериологического содержания. Его перу принадлежат такие работы, как «Фоцзин чжичу чуанжу» (佛经之初传入, Первоначальная история проникновения буддийских сутр), переизданная в Пекине в 1995 г., и «Фосюэ яньцзю шиба пянь» (佛学研究十八篇, Восемнадцать статей по исследованию буддизма), переизданная в Шанхае в 2001 г. В последней работе Лян Цичао показал себя глубоким знатоком истории буддизма, которую он разделил на два периода. Первый он назвал подготовительным, охватывающим Западную (265–316) и Восточную (317–420) Цзинь, а также эпоху Южных и Северных царств (386–589). Второй период – созидательный. Это эпохи Суй (581–618) и Тан (618–907). Подготовительный этап характеризуется переводами буддийских текстов на китайский язык, постепенной адаптацией буддизма к китайским условиям. Второй – это окончательное становление буддизма в Китае, характеризующееся формированием буддийских школ. При этом Лян Цичао допускает, что уже на этапе подготовительного периода наметились черты созидательного, а в созидательном еще сохранились черты подготовительного.

Большой интерес к философско-сотериологическому содержанию школы фасян (法相) в первой половине XX в. проявили Оуян Цзиньу (欧阳竟无), Тай Сюй (太虚) и Люй Чэн (吕澄) – последователи лидера обновленческого движения Ян Вэньхуэя (杨文会). Их интерес к этой школе объясняется тем, что обновленцы, выступая с критикой современного им буддизма, считая его искажением первоначальных принципов буддизма, полагали, что истинно буддийской школой, передающей в точности традиции индийского буддизма, является школа фасян, представляющая собой китайский вариант йогачары. Поэтому свои усилия они главным образом направляли исследованию учения этой школы, ее абхидхармической концепции, учению о «только сознании (唯 识, вэй ши). При-

зывая вернуться к изначальным корням буддизма, они критически относились к поздним «наслоениям» буддизма, в том числе и в его философской части.

Из этой плеяды наибольший вклад в исследование буддизма внес Люй Чэн. Его перу принадлежат сочинения «Чжунго фосюэ юань лю люэ цзян» (中国佛学源流略讲, Краткое изложение происхождения буддийского учения в Китае); «Иньду фосюэ юань лю люэ цзян» (印度佛学源流略讲, Краткое изложение происхождения буддийского учения в Индии); «Сицзан фосюэ юань лунь» (西藏佛学原论, Рассуждения о буддизме Тибета); «Иньмин жу чжэн лилунь цзян цзе» (因明入正理论讲解, Вводный теоретический толкователь индийской логики); «Фоцзяо яньцзю фа (佛教研究法, Методология буддологических исследований).

Первая половина XX в. знаменуется также началом творческой деятельности выдающегося ученого, крупнейшего знатока буддизма Тан Юнтуна (汤用彤). С первых же своих публикаций по буддизму он обратил на себя внимание научной общественности. Его фундаментальный двухтомный труд «Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши» (汉魏两晋南北朝佛教史, История буддизма эпох Хань Вэй двух Цзинь, Северных и Южных царств. Шанхай, 1938) неоднократно переиздавался в Шанхае и Пекине. Он содержит глубокий анализ ранней истории проникновения буддизма в Китай, перевода буддийских сутр и становления буддизма в Китае. В книге представлены практически все имена известных переводчиков и деятелей буддизма от Ань Шигао эпохи Хань (202 г. до н. э. – 220 г.) до переводчиков Южных царств (25–220). Большой интерес представляет его анализ текста сутры «Сыши ер чжан цзин» (四十二章经, Сутра в сорока двух главах), весьма популярной в ранний период истории буддизма в Китае. В результате глубокого анализа содержания этого текста Тан Юнтун приходит к заключению, что «она создана неизвестными авторами еще до начала правления императора Хуан-ди (147–167), т. е. в промежутке 58 и 147 г. н. э.» [1963. Т. 1: 2]. Большое внимание в этой монографии уделено одному из первых сочинений, написанных в защиту буддизма коренным китайцем. Это сочинение Моу-цзы «Лихолунь» (理或论, О разрешении сомнений). Здесь излагается диалог между противником буддизма и его защитником. Кроме того, дается анализ переводам буд-

дийских текстов с санскрита на китайский язык, истории распространения этих текстов в Китае. Это такие значимые буддийские канонические тексты, как сутры Праджняпарамиты (般若波罗蜜多经, Божеболоми цзин), Нирвана-сутра (涅槃经, Непань цзин) и Аватамсака-сутра (华严经, Хуаянь цзин) и др. В другой его монографии «Вэй Цзинь сюаньсюэ лунь гао» (魏晋玄学论告, Сюаньсюэ эпохи Вэй – Цзинь) [Тан Юнтун 1957] рассматривается становление и развитие школы сюаньсюэ, ее влияние на становление буддизма в Китае. В Китае труды по буддизму Тан Юнтуна во многом способствовали подъему научного интереса к буддизму и изучения его наследия. Среди авторов работ по буддизму такие известные имена, как Чэнь Юань (陈垣) и Ху Ши (胡适). По подсчету профессора Ван Лэйцюаня (王雷泉), за 17 лет (начиная с 1949 по 1966 г.) в КНР было выпущено всего 1003 статьи о буддизме [Хабдаева 2001: 127].

Непосредственно к философскому содержанию буддизма обратил свое внимание Жэнь Цзиюй, чья творческая деятельность приходится на период подъема научного интереса к буддизму со второй половины 50-х – начала 60-х гг. XX в. В эти годы он писал, что философия китайского буддизма «стала органической частью истории китайской философии, поэтому ее изучение есть не что иное, как изучение китайской философии» [1967: 2].

Его творческая деятельность началась в период Мао Цзэдуна, когда в гуманитарной науке господствовала марксистская методология и гуманитарные исследования не были лишены идеологических штампов. В эти годы в стране велись дискуссии по вопросам изучения истории китайской философии, в которых Жэнь Цзиюй принял активное участие.

В 1957 г. он опубликовал в газете «Гуанмин жибао» (11.1) статью под названием «Опыт рассуждения об объекте и сфере истории китайской философии», в которой выразил несогласие с определением А. А. Жданова предмета истории философии «как истории зарождения, возникновения и развития научно-материалистического мировоззрения, как истории борьбы материализма с идеализмом» [Ломанов 1994: 129]. По справедливому замечанию Жэнь Цзиюя, «это определение не уделяет должного внимания сфере социально-исторических воззрений и борьбе диалектики против метафизики, не отводит надлежащего места идеалистическим, фило-

софским течениям» [Ломанов 1994: 129]. Историю философии он рассматривает не как борьбу материализма и идеализма, а как «историю познания в рамках китайской науки» [Там же]. Однако в своей статье «Исследование закона китайской философии», опубликованной в 1964 г. а газете «Жэньминь жибао» (27.6), он «признал борьбу материализма и идеализма фундаментальным законом развития китайской философии, конкретное проявление которого в китайских условиях является единство логического и исторического, “волнообразный” путь развития, возможность при определенных условиях превращения материалистов в идеалистов и, наоборот, развитие со спиралевидным типом подъема» [Там же].

С этих методологических позиций в журнале «Чжэсюэ яньцзю» (哲学研究, Исследования по философии) были опубликованы его статьи «Тяньтай цзун чжэсюэ сысян люэ лунь» (天台宗哲学思想略论, Краткое суждение о философии школы тяньтай) [1960. № 3] и «Хуаянь цзун сысян люэлунь» (华严宗哲学思想略论, Краткое суждение об учении школы хуаянь) [1961. № 1]. В 1963 г. издан сборник его статей «Хань-Тан Чжунго фоцзяо сысяи луньцзи» (汉唐中国佛教思想论集, Сборник статей по идеологии китайского буддизма), в котором, помимо учения школ тяньтай и хуаянь, анализируется философское содержание школы чань. Жэнь Цзиюй проводил активную работу по организации историко-философских исследований китайского буддизма.

Среди множества историко-философских исследований этого периода в первую очередь необходимо отметить два фундаментальных труда – двухтомное сочинение Фэн Юланя «Чжунго чжэсюэ ши» (中国哲学史, История китайской философии) [1961] и коллективный труд под редакцией Хой Вайлу «Чжунго сысян тунши» (中国思想通史, Всеобщая история китайской идеологии) [1959]. В этих трудах философское учение буддизма излагается в контексте общей истории китайской философии.

Работа Фэн Юланя представляет большую ценность для исследователей философского содержания махаянских школ буддизма в Китае. Ее ценность в том, что автор излагает философское содержание школ буддизма на базе конкретного анализа сочинений представителей этих школ. Изложение начинается с анализа сочинений «Бу чжэн кун и» (不真空义, О неистинности пустоты), «У бу

цянь лунь» (物不迁论, О неизменности вещей), «Боже у чжи лунь» (般若无知义, Праджня не имеет знания), принадлежащих выходцу знаменитой переводческой и комментаторской школы Кумарадживы (鸠摩罗什) Сэн Чжао (僧肇). Также анализируется сочинения другого представителя школы Кумарадживы Дао Шэна (道生) – «Шан бу шоу бао» (善不受报, Добро не получает воздаяния); «顿悟成佛义» (О смысле мгновенного достижения состояния будды). Далее Фэн Юлань подробно останавливается на известной дискуссии, развернувшейся в Китае в период становления буддизма в этой стране, – о смертности или бессмертности души (神灭神不灭之辩论, шэнь ме, шэнь бу ме чжи бянь лунь).

Изложение философского содержания школы саньлунь представлено анализом сочинения ее основателя Цзи Цзана (吉藏) «Ер ди и» (二谛义, О смысле двух истин). Изложение философского содержания школы фасян отражено в сочинениях его основателя Сюань Цзана (玄奘) «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论, О становлении только сознания). Философское содержание школы хуаянь представлено анализом сочинения ее третьего патриарха Фа Цзана (法藏) «Цинь ши цзы чжан» (金师子论, Тракт о золотом льве) и сочинения «Хуаянь и хай бай мэн» (华严义海百门, Сто теорий в море идей хуаянь). Философское содержание школы тяньтай – с анализа одного из первых патриархов этой школы Хуй Сы (慧 思) «Да чэн чжигуань фа мэнь» (大乘止观法门, Учение Махаяны о чжигуань). Здесь же подробно рассматриваются такие ключевые понятия буддизма Махаяны, как «таковость» (如), «истинная таковость» (真如, чжэнь жу), «Татхагата» (如来, Жулай), «Сокровищница Татхагаты» (如来藏, Жулай цзан). И, наконец, философское содержание школы чань дано в сочинениях шестого патриарха чань Хуй Нэна (慧能) «Лю цзу тань цзин» (六祖坦经, Сутра помоста шестого патриарха).

В коллективном труде под редакцией Хоу Вайлу излагаются философско-сотериологические концепции китайских школ буддизма Махаяны: теория двух истин (二谛论) школы саньлунь; доктрина чжигуань (止观) школы тяньтай; концепция о только сознании (唯识论) школы фасян; учение о *ли* (理) и *ши* (事) школы хуаянь и др. Показано влияние учения сюаньсюэ (玄学) на формирова-

ние философии китайского буддизма. Рассматривается взаимосвязь учения чань (禅) с даосизмом (道家).

В годы культурной революции изучение буддизма было приостановлено, а сам буддизм, как и другие религиозные учения, подвергся сильным гонениям. По словам А. К. Хабдаевой: «События “культурной революции” привели к снижению научной активности в стране в целом, а в области изучения религии – в особенности. Тенденция к возрождению научных изысканий в области религиоведения, отмечаемая после окончания идейно-политической кампании 60–70-х годов, постепенно привела к переосмыслению роли религии в жизни китайского общества. Несмотря на негативное влияние социально-исторических факторов, можно констатировать, что на современном этапе развития религиоведческие исследования КНР переживают период подъема» [2020: 24].

Новый подъем религиоведческих исследований в КНР начался с периода политики реформ и открытости (改革开放, Гай гэ кай фан), объявленных Дэн Сяопином в 1978 г. В эти годы интерес к буддизму, как и его философии, вновь усилился. Здесь необходимо отметить фундаментальные труды «Чжунго фоцзяо ши» (中国佛教史, История китайского буддизма) [1982. Т. 1; 1985. Т. 2] под редакцией Жэнь Цзиюя; «Чжунго фоцзяо» (中国佛教, Китайский буддизм) [1981. Т. 1; 1982. Т. 2; 1984. Т. 3–4] под редакцией Чэнь Чжиляна, Хуан Минчжэ и др.

Сегодня в условиях стратегии Коммунистической партии Китая, нацеленной на реализацию «китайской мечты» (中国梦, Чжуго мэн), придается большое значение возрождению культурного наследия, составной частью которой является буддизм. Восстановление культурного наследия – это одно из условий реализации «китайской мечты» [Bell 2016: 78].

На сегодняшний день в Китае существует большое количество исследований буддизма, его истории, философии и сотериологии. Большое значение придается изданию буддийских текстов. Свидетельство этому – многотомная Трипитака «Да чжэн синь сю да цзан цзин» (大正新 修 大藏经), включающая полный свод буддийских текстов, который содержит 2920 наименований сутр, шастр и оригинальных сочинений средневековых китайских буддистов. При этом была проведена современная пунктуация. В древних и сред-

невековых текстах она отсутствовала. Это огромная работа, равнозначная переводу текстов со средневекового китайского языка на современный. Издается множество комментариев к оригинальным сочинениям. Сегодня основные буддологические центры сосредоточены в Пекинском университете, где работает один из самых именитых китайских буддологов Фан Литянь (方立天), а также на юге Китая в Университетах Шанхая, Нанкина, в Гонконге, на Тайване. Особо следует отметить Нанкинский университет, где работает выдающийся ученый Хун Сюпин (洪修平) и его коллеги Лай Юнхай (赖永海), Ян Вэйчжун (杨 维中), Ху Юнху (胡永辉), Сунь Ипин (孙亦平), Фу Синьи (傅新毅) и др.

Из числа большого количества современных монографических исследований, в которых получило отражение философское содержание буддизма, отметим монографию У Сянжу (吴信如) «Фоцзяо гэ цзун да и» (佛教各宗大义: 佛教的基本教理与修持, Основное содержание буддийских школ: основная суть учения и практика совершенствования буддизма) [2004]. Коллективные труды: «Шицзе фоцзяо тун ши» (世界佛教通史, Всеобщая история мирового буддизма) в 15 томах под редакцией Вэй Даочжу [2015]; «Чжунго фоцзяо тун ши» (中国佛教通史, Всеобщая история китайского буддизма) в 15 томах под редакцией Лай Юнхай [2010].

Последняя работа представляет собой фундаментальное исследование китайского буддизма, которое является результатом многолетнего труда исследовательского коллектива Нанкинского университета, считающегося «одним из главных центров изучения китайского буддизма и религиозной культуры» [Орбодоева 2019: 248]. Это первое подробно обобщающее исследование китайского буддизма. Попытка создания такого труда была предпринята более 20 лет назад Жэнь Цзиюем, который организовал группу ученых, планируя написать фундаментальную «Историю китайского буддизма». Однако осуществить этот проект не удалось, были написаны только первые 3 тома [Там же]. Задуманный проект Жэнь Цзиюя был осуществлен учеными Нанкинского университета. В нем представлено наиболее полное освещение китайского буддизма, истории его распространения и становления в Китае, деятельность буддийских миссионеров по переводу литературы с санскрита на китайский язык, составлявшая одну из ярких страниц истории

буддизма в Китае. В монографии дается детальный анализ махаянских сутр, определивших философское и сотериологическое содержание учения школ китайского буддизма, а также сочинения адептов этих школ. В данном труде был учтен опыт предыдущих работ, для него были привлечены 22 эксперта и ученых из более 10 университетов и исследовательских институтов Китая. Координатором этого проекта выступил Исследовательский центр при Нанкинском университете [Орбодоева 2019: 248–252]. Философское содержание буддизма рассматривается здесь в контексте анализа учения каждой из школ китайского буддизма.

С началом политики реформ и открытости, начатой Дэн Сяопином в 1978 г., происходит отказ от идеологических штампов в гуманитарных исследованиях. Методология, основанная на «материалистическом, классово-идеологическом подходе, сменилась на апологетическую, основанную на культурологическом подходе» [Чебунин 2019: 208].

В контексте политики реформ открытости Цзянь Цзэмин, бывший в 1989–2002 гг. генеральным секретарем ЦК Компартии Китая (КПК) и Председателем КНР (1993–2003), выдвинул доктрину о «тройном представительстве» (三个代表 重要思想, Саньгэ дайбяо чжуняао сысян). Тройное представительство – это интересы трудящихся, интеллигенции и представителей бизнеса, которых должна представлять КПК. Эта доктрина обусловила поворот от классовых интересов к интересам человека – личности. Конечной целью социалистических реформ объявлялся человек, его освобождение и всестороннее развитие [Ван Шаосинь, Цзян Сяоюнь 2003]. В русле этой идеологической доктрины сегодня развиваются гуманитарные исследования, в том числе и историко-философские.

Из числа современных изучений истории философии китайского буддизма наиболее значимыми являются труды двух выдающихся ученых – Фан Литяня (方立天), профессора Пекинского университета и Хун Сюпина (洪修平) – профессора Нанкинского университета.

Научные работы Фан Литяня посвящены истокам письменной традиции китайской философии, истории философии китайского буддизма, методологическим проблемам изучения буддийской мысли. В своих исследованиях Фан Литянь отходит от устоявшегося в китайской науке подходе, рассматривающего философию в

контексте анализа учения определенной школы. Фан Литянь анализирует философские основания буддизма вне контекста их принадлежности к конкретной школе, а как системообразующие и системосоставляющие принципы всего буддийского комплекса, наглядно демонстрируя затем их проявления в учениях конкретных школ. Так, в монографии «Чжунго фоцзяо чжэсюэ яо и» (中国佛教哲学要义 (上下卷), Основной смысл философии китайского буддизма) [2002] ученый выделяет систему (体系) философии китайского буддизма, состоящую из трех частей, – учения о человеческой жизни (人生论哲学, жэнь шэн лунь чжэсюэ), космологии (宇宙论哲学, юйчжоулунь чжэсюэ), практики (实践论哲学, шицзянь лунь чжэсюэ).

Учение о человеческой жизни включает в себя учение о карме, неуничтожимости души, сознании, представления об идеальной личности (цель, к которой должен стремиться каждый) и, наконец, учение о наивысшем уровне [просветленности] (最高境界, цзуй гао цзинцзе). Так, например, в школе тяньтай это концепция «Трех тысяч в одном мгновении» (一念三千), в школе хуаянь – о непреграде вещей (事事无碍, ши ши у ай).

Космология включает в себя представления о сансаре (生死, шэн сы), об отношении феноменального мира и истинно сущего.

Практика включает в себя сотериологическую часть, представления о медитации – важнейшей составной части этой деятельности, об истине, постижении этой истины.

Выделив основные части философской системы китайского буддизма, Фан Литянь подробно раскрывает их содержание, затрагивая такие важнейшие вопросы буддийской философии, как представления о нирване, тождестве нирваны и сансары, их разработку в учениях школ периода Хань (202 г. до н. э. – 220 г.), Вэй (220–265), двух Цзинь (265–420), затем Наньбэйчао (386–589) и, наконец, школ Суй (581–618) и Тан (618–907).

В другой монографии «Фоцзяо чжэсюэ» (佛教哲学, Философия буддизма) [2006] ученый рассматривает формирование буддийского учения в Индии, его основные направления и канонические тексты, в том числе и те, которые были распространены в Китае.

Учение буддизма делится им на четыре части. В первой анализируются главные ценности буддизма – четыре благородные исти-

ны, три положения о том, что все изменчиво и непостоянно; ложно представление о себе как Я; жизнь – это страдание.

Во второй части – космологии рассматриваются дхармы как важнейшие составные элементы мироздания (бытия). Это 5 скандх, 12 аятан, 18 дхату, а также 75 дхарм школы вайбхашиков и 100 дхарм школы йогачаров. Здесь же разбираются составные структуры мироздания (бытия): три сферы (三界, сань цзе) и земля Будды (佛土, Фо ту); три тысячи больших тысяч миров (三千大千世界, сань цянь да цянь ши цзе), чувственный мир (有情世界, юцинши цзе), сфера пустоты возникновения и исчезновения и отсутствия начала и конца (成住坏空与无始无终, чэн чжу хуай кун юй у ши у чжун).

Третья – это космология и онтология. Здесь говорится о кармическом воздаянии, причинности, срединном пути, Алае-виджняне, татхате, истинно сущем, внезапном проявлении изначальной природы.

И, наконец, четвертая часть – это гносеология (认识论, жэнь ши лунь). В ней обсуждается практика медитации, теория двух истин, концепция круглой гармонии трех истин, тезис о внезапном становлении Буддой и т. д.

В этих монографиях прослеживается явное стремление анализа буддийской философии в методологическом русле исследования западной философии, а в работах 80-х гг. попытка рассмотреть буддийскую философию в контексте «партийности» философии, в русле ее принадлежности к материализму или идеализму. Так, например, исследуя философию крупнейшего деятеля буддизма периода Восточной Цзинь Дао Аня, он пишет, что его концепция «отсутствия корня» (本无) среди семи школ и шести направлений (六家七宗, Лю цзя ти цзун) занимает объективно идеалистическую позицию [Фан Литянь 2003: 16].

В монографии «Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа» (中国佛教与传统文化, Китайский буддизм и традиционная культура) [2009] ученый исследует взаимодействие буддизма с традиционной китайской культурой. При этом он пишет, что принято считать буддизм, наряду с конфуцианством и даосизмом, составным элементом традиционной китайской культуры, однако в своем исследовании он исходит из того, что конфуцианство и даосизм являют-

ся исконно местными культурами по отношению к индийскому буддизму, а с китайским буддизмом они составляют единые части традиционной китайской культуры.

Рассматривая взаимоотношение буддизма с конфуцианством и даосизмом в начале его распространения в Китае, ученый указывает на изначальную противоположность ценностных ориентаций трех учений, а также процесс постепенной их адаптации. Буддизм не только смог приспособиться к исконно традиционным ценностям, но и оказал большое влияние на дальнейшее развитие общественной и культурной жизни Китая. В монографии проанализировано влияние буддизма на философию, этику, литературу, язык, искусство, науку, даосизм, народные религии, народные обычаи, общественную психологию Китая.

Тема переплетения культурных ценностей даосизма, конфуцианства и буддизма занимает внимание профессора Хун Сюпина – крупнейшего специалиста в области буддийской философии, директора Центра изучения философии и религиозной культуры Востока при Нанкинском университете. В монографии, написанной совместно с Чэнь Хунбином «中国佛学之精神» (Дух китайского буддизма) [2009], он затрагивает проблему синкретизма трех учений. Считает, что «процесс соединения учений трех школ делится на три этапа. От идеи единства трех учений в периоды Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств до теории соединения трех учений (三教融合论, сань цзяо жунхэ лунь) эпохи Суй и Тан, и далее теории трех учений в одном (三教合一论, сань цзяо хэ и лунь) периода Сун (宋代). В периоды Вэй, Цзинь, Северных и Южных царств буддизм, исходя из интересов собственного развития, старался подстроиться под представления традиционных учений – конфуцианства и даосизма» [Янгутов, Хабдаева 2009]. Единство трех учений обосновывалось тем, что все они в равной степени помогают реализации системы добродетельного правления. В период Суй-Тан начались попытки соединения трех учений (三教归一, сань цзяо гуй и) и их слияния (三教融合, сань цзяо жун хэ). Так, например, буддийские монахи Шэнь Цин (神清) и Цзун Ми (宗密) выдвинули концепцию объединения трех учений (三教融合, сань цзяо жун хэ) и единства трех учений (三教一致, сань цзяо и чжи). Эта тенденция еще более усилилась в связи с наметившимся кризисом конфуци-

анства, им были заимствованы буддийские и даосские идеи и принципы. Провозглашалась теория единства трех учений (三教一致论, сань цзяо и чжи лунь) [Янгутов, Хабдаева 2009]. В этом единстве ученый видит особенности китайского буддизма, что способствовало адаптации китайского буддизма к китайским культурным традициям, взаимовлияния ценностей индийского буддизма и исконно китайских, в результате чего буддизм превратился в важнейшую составную этой культуры, при этом сохранив сущность учения Будды. Но в Китае он сформировал специфические черты, которые отличают его от индийского буддизма. Хун Сюпин пишет: «Мы считаем, что сущность китайского буддизма в общем виде включает дух гармонии (圆融精神, юань жун цзин шэн), дух этики (伦理精神, лунь ли цзин шэн), дух гуманизма (人文精神), дух практической реализации (实践精神, ши цзянь цзин шэн), дух природы (自然精神, цзы жаньцзин шэн), дух размышления (思辨精神, сыбяньцзин шэн), другие аспекты» [Хун Сюпин, Чэнь Хунбин 2009: 13].

В своей работе он останавливается на ряде ключевых моментах, характеризующих природу китайского буддизма. К таковым он относит, например, учение о природе сознания, в котором были объединены учения о Праджне, Пустоте и природе (сущности). Это учение стало ведущим направлением идеологии китайского буддизма [Янгутов, Хабдаева 2009].

Характерной особенностью китайского буддизма, по мнению Хун Сюпина, является акцент на равенстве всех живых существ, согласно которому все сущее имеет природу Будды, все люди имеют возможность стать Буддой. Это положение поощряло собственные усилия индивида в реализации своей возможности стать Буддой, к его моральному самосовершенствованию. Это положение было и в индийском буддизме, но в условиях кастового разделения эта идея не была определяющей, как в китайском буддизме. В Китае она была созвучной идее конфуцианцев о возможности каждого стать Яо и Шунем (人皆可以尧舜, жэнь цзе кэи Яао Шунь).

Другой важнейшей чертой китайского буддизма является тезис Дао Шэна о внезапном становлении Буддой (顿悟成佛, дунь у чэн фо). В этой связи большое внимание уделяется школе чань как наиболее яркому выразителю сущности китайского буддизма. Этой

школе посвящены монографии «Чань цзун сысян дэ син чэн юй фачжан» (禅宗思想的形成与发展, Формирование и развитие учения школы чань), «Чжунго чань цзун ши» (中国禅学思想史, История учения китайского чань-буддизма).

Идея китаизации буддизма рассматривается Хун Сюном в его работах, посвященных анализу учения шести школ и семи направлений (六家七宗, Люцзяцицзун), синтезу учения сюаньсюэ (玄学) и идей праджняпарамиты (般若波罗密多, божеболомидо), сочинений Сэн Чжао, объединенных общим названием «Чжаолунь» (肇论). Эти разработки нашли свое отражение в статье «Синтез сюаньсюэ и буддизма, шесть школ и семь направлений и вклад сочинения Сэн Чжао "Чжао лунь"», опубликованной на русском языке в журнале «Вестник Бурятского научного центра СО РАН» в 2016 г. (ч. 1, № 2; ч. 2, № 4).

Здесь автор отмечает, что буддизм в Китае, прошел длительный процесс китаизации, став важнейшим компонентом его традиционной духовной культуры. В процессе китаизации огромную роль сыграл синтез сюаньсюэ и праджняпарамитского учения, появление «шести школ и семи направлений», а также сочинений Сэн Чжао, объединенных общим названием «Чжао лунь» (肇论). Благодаря им произошло официальное восхождение буддизма на арену китайской идеологии, а также формирование теоретической системы китаизированного буддизма.

В заключение следует отметить, что профессор Хун Сюпин является директором Центра изучения философии и религиозной культуры Востока при Нанкинском университете, который занимает сегодня лидирующие позиции в области исследования китайского буддизма. Кроме того, он является главным редактором журнала «佛教文化研究» (Фоцзяо вэньхуа яньцзю, Исследование буддийской культуры), одного из немногих специализированных журналов, где публикуются статьи, охватывающие широкий спектр буддологических проблем – исторических, историко-философских, текстологических, этических, политических культурных и др.

И, наконец, автор выражает глубокую благодарность доктору философских наук Александру Васильевичу Чебунину и кандидату исторических наук Марине Валерьевне Орбодоевой за оказанную помощь в подготовке к печати рукописи данной монографии.

ГЛАВА 1
БУДДИЗМ И ДОБУДДИЙСКИЕ ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ КИТАЯ

§ 1. Буддизм и традиционные верования

Буддизм стал первым иноземным учением, сумевшим распространиться в Китае и пустить там свои глубокие корни. До него Китай никогда не привносил извне чужие культурные ценности. Обладая своими богатыми культурными традициями, он свысока относился к цивилизациям соседних стран, считая их варварскими (蛮里, маньли). Он внедрял в их цивилизационное пространство свои ценности, но ничего не заимствуя у них. Известная фраза Мэн-цы: «Я слышал, что варвары изменялись [под влиянием] Китая, но я еще не слышал, чтобы варвары изменяли [что-либо] в Китае» [Древнекитайская философия 1972: 239], красноречиво отражала пренебрежительное отношение китайцев к варварам. Встреча с буддизмом показала, что Китай впервые столкнулся с такой же древней и высокоразвитой цивилизацией, предложившей вниманию китайцев совершенно новую религиозную картину и новое философское мироощущение – учение Будды, открывавшее им другую религиозную картину и философское мироощущение. Во-первых, она предложила абстрактную идею спасения, не предполагающую конкретной практической выгоды. Эта идея занимала центральное место в буддизме и составляла динамическую часть всего его комплекса. До буддизма религиозным верованиям Китая была присуща рациональность, направленная на решение конкретных социально и материально значимых задач. По словам известного китайского ученого Юань Кэ, «предки китайцев жили в бассейне реки Хуанхэ, где природа была скудной. В связи с этим они очень рано научились обрабатывать землю. Это требовало больших усилий. Поэтому они занимались исключительно практической деятельностью, а не занимались размышлениями о чем-то фантастическом» [1957: 5]. Поэтому менталитет древних китайцев отличался исключительной прагматичностью. Прагматичность китайцев в

вопросах вероисповедания обусловила отсутствие абстрактной, не привязанной к конкретным практическим задачам идеи спасения.

Во-вторых, вместе с идеей спасения буддизм предложил китайцам представления о перерождениях, сансаре как иллюзорном бытии и нирване, как конечной религиозной цели, как истинном состоянии сознания. При этом достижение религиозной цели в буддизме предполагалось в отдаленном будущем через долгий цикл перерождений. Религиозная же практика китайцев была направлена на достижение цели именно в данной жизни, так же, как их менталитет был направлен на решение насущных задач в настоящей жизни. Они слишком сильно были привязаны к ценностям этой жизни, которые культивировались конфуцианством, сохранявшим свои крепкие позиции во времена первых шагов буддизма в Китае. Китайцы привыкли верить в возможность достижения состояния Яо и Шуня[1] в настоящей жизни [Фэн Юлань 1961. Т. 1: 662]. Не отрицали ценности настоящей жизни и даосы. Здесь достаточно упомянуть поиски даосами эликсира бессмертия и рецептов долголетия, связанных с их культом «бессмертных» (仙人, сянь жэнь). Совершенно непонятным для китайцев было представление об абстрактной нирване, к которой буддисты призывали стремиться. Для прагматичного китайца цель всегда связывалась с достижением материальных и социальных благ.

В-третьих, достижение конечной цели предполагало вступление в монашескую общину, которое предписывало уход из мирской жизни и семьи. Для китайцев, воспитанных на принципах сыновней почтительности (孝, сяо), это было неприемлемо. Согласно этому учению, «каждый обязан служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни и совершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти» [Бяньвэнь о воздаянии за милости 1972: 76–77]. Кроме того, этот принцип предписывал прославлять родителей на службе государю; заботиться о продолжении своего рода [Там же: 72–87]. Вступление же в монашество нарушало все предписания сыновней почтительности. Популярность этого принципа в Китае была настолько велика, что наряду с такими классическим памятниками, как «Ши цзин» (诗 经), «Шу цзин» (书 经), «Ли цзи»

[1] Яо (尧) и Шунь (舜) – легендарные правители Китая, славившиеся своей мудростью и добродетельностью.

(礼记), «И цзин» (易 经) и «Чунь цю» (春 秋) был создан письменный текст «Сяо цзин» (孝经, Книга сыновней почтительности). Она предписывала также заботу о себе, полагая, что нанесенный вред себе в первую очередь наносит вред родителям. В ней говорится: «Тело, волосы, кожу получаешь от отца и матери, поэтому не смей их повреждать» [Моу-цзы 1936: 25]. Вступление же в монашескую общину требовало стрижку волос.

В-четвертых, предложенная буддизмом идея о перерождениях отрицала наличие души как субстанциональной основы перерождений. Китайцам не была чужда идея о возможности другой жизни после смерти. Однако она была тесно связана с представлениями о переселении душ, которые восходили к глубокой древности – периоду Чжоу (1046–221 гг. до н. э.).

В-пятых, имеющие в буддизме исключительную значимость постулаты о «восьмеричном пути к спасению» и «десяти добродетельных и десяти негативных деяний» акцентировали внимание на нравственных ценностях, строгом соблюдении моральных норм, чего не было в китайской религиозной традиции. Настроенные на достижение конкретных практических результатов китайцы в своей религиозной практике не придавали особой значимости нравственным аспектам, предполагающим строгое соблюдение моральных норм. Их религиозные ценности не были так тесно привязанны к нравственным ценностям. Здесь на первом месте стояли практические интересы, а остальное было оттеснено на задний план.

И, наконец, буддизм привнес совершенно новую для Китая институализированную религиозную систему, включающую в себя церковную организацию, монастыри с их внутренним уставом и правилом поведения монахов – Винаю, единый канон «Трипитаку», упорядоченную систему ритуалов и обрядов, пантеон божеств, иерархическую вертикаль священнослужителей. Для китайской традиции все это было не знакомо. Она никогда не имела церковной организации. По словам Л. С. Васильева: «Жрецов в собственном смысле этого слова древний Китай не знал, как не знал он персонифицированных богов и храмов в их честь. Те же высшие божества, которым поклонялись иньцы и чжоусцы (Небо и Земля), не нуждались в специальных жрецах, ибо обязанности первосвященника в ритуалах в их честь исполнял сам правитель, а функции ассистировавших ему жрецов выполняли служившие правителю чи-

новники» [Васильев 1983: 254–255]. Все жреческие функции на уровне государства выполнялись государственными чиновниками, а главным жрецом выступал правитель, который являлся первосвященником. Церемонии, которые были связаны с семейными культами, проходили под руководством главы семьи или же рода. Поэтому острой необходимости в особом сословии священнослужителей не возникало [Там же].

Все выше перечисленное стало большим препятствием для вхождения буддизма в китайскую религиозную и социокультурную среду. К этому следует добавить, что в Китае были весьма устойчивыми ментальные установки, определившие консервативность его жителей по отношению ко всему новому и стремлению все новое рассматривать сквозь призму старых стандартов.

До буддизма мировоззренческая ориентация китайцев и их религиозные представления, как было сказано, были привязаны исключительно к практическим нуждам. Им была присуща рациональность, направленная на решение конкретных социально и материально значимых задач в данном рождении, в настоящей жизни. С древнейших времен религиозные потребности китайцев удовлетворялись за счет почитания культов и божеств, связанных с их представлениями о мироздании, получивших отражение в мифах, где ярко отразились прагматические мотивы китайцев.

Эти практические мотивы обусловили тот факт, что культы, связанные с созданием мира, постепенно оттеснялись на задний план, а на их место выдвигались культы, связанные с социальным и хозяйственным развитием общества. Особую значимость в этом контексте приобрели тотемистические верования (图腾论, тутэнлунь), тесно привязанные к социальным потребностям китайского общества, и анимистические верования (泛灵伦, фаньлинлунь), вызванные их хозяйственным развитием. Среди тотемных культов наибольшую популярность имели культы птиц (鸟, няо), змеи (蛇, шэ), собаки (狗, гоу) и тигра (虎, ху) [Ван Сяодунь 1989: 61–84]. В качестве тотемов могли служить и растения. Среди анимистических культов у неолитических земледельцев Китая большое развитие получили культы Неба (天崇拜, тянь чунбай), Солнца (太阳崇拜, тайян чунбай) и Земли (土崇拜, ту чунбай).

В основе ритуальных действий древних китайцев лежали их представления об одушевленности окружающих предметов, вклю-

чая небо, солнце, звезды, дождь и грозы. Земледелец совершал ритуальные действия, прося о плодородии земли, снисхождении дождя и избавлении от заморозков. Ритуальные действия были направлены на умилостивление природы с целью снискать их благоволение.

В мифологических сюжетах появляются персонифицированные божества. Так, в них культ солнца был персонифицирован в бога солнца Янь-ди (炎帝). Согласно легендам, он заставил солнце давать людям свет и тепло. Янь-ди научил их сеять злаки [Юань Кэ 1957: 67–68]. Особое значение в китайской мифологии придавалось взаимосвязи культов Неба, Солнца и Земли. Янь-ди, будучи божеством солнца, стал почитаться как покровитель земледелия, как божество Шэнь-нун (神农) – божественный земледелец. Иными словами, практический интерес к земле, хозяйственное отношением к нему обусловили появление специального земледельческого культа – божества земледелия, которым стал Янь-ди в своей ипостаси Шэнь-нуна. Это божество, согласно китайским мифам, научило китайцев обработке земли, сеянию зерна и уборке урожая. Кроме того, он считался исцелителем, так как солнце – источник силы [Там же: 68]. Взаимосвязь культов Земли и Неба была вызвана представлениями китайцев о плодородии и размножении. Не случайно земля олицетворяла собой женское начало (妇女崇拜, фунюй чунбай). Зачастую земля именовалась как Мать-земля (地母, диму). Культы земли и женского начала, как и культ солнца Янь-ди, были тесно привязаны к хозяйственной жизни. Дальнейшее развитие земледельческого хозяйства все более укрепляет этот культ, который стал приобретать особую популярность и социальную значимость.

Культ Земли считался в Древнем Китае одним из важнейших, приравнивался к культу предков (祖先崇拜, цзу сянь чунбай), который был главным не только в древней истории Китая, но и на протяжении всей ее династийной истории.

В культе предков большую значимость придавалось погребальным обрядам, тесно связанным с представлениями китайцев о загробном мире, хотя, по словам М. Е. Кравцовой, они оставались «крайне неразработанными и в течение длительного времени, вплоть до проникновения в Китай буддизма, оставались на уровне

развития, характерном для наиболее ранних религиозных форм» [Кравцова 1999: 183].

Такое положение указывало на то, что древние китайцы главное свое внимание уделяли ценностям настоящей жизни. Это во многом объяснялось их исключительной прагматичностью и рациональностью, которая прослеживается и в их мифологии. В китайских мифах мало отвлеченных сюжетов, они, как правило, привязаны к той или иной стороне хозяйственной деятельности китайцев. Например, в изложенном выше образе божества Шэнь-нун (神农) подчеркивается, что он приобщил китайцев к земледелию. Прагматичность и рациональность древних китайцев нашла свое выражение и в древнекитайской философии. Их практичность получила теоретическое обоснование в учении Мо-цзы о «всеобщей любви и взаимной выгоде» (兼爱相利, цзянь ай сян ли). Понятие справедливости/долг (义, и) он приравнивал к понятию полезности (利, ли). Согласно их утверждению, «справедливость – это то, что полезно» [Титаренко 2006: 359]. И, наконец, главным критерием истинности знания Мо-цзы полагал его применимость на практике. Иными словами, что полезно, то истинно.

На рационализм и практичность китайцев указывает, как уже было сказано, известный китайский ученый Юань Кэ. Российский ученый Л. С. Васильев пишет: «Трезвый и рационалистически мыслящий китаец никогда не задумывался слишком много над таинствами бытия и проблемами жизни и смерти» [1983: 248].

Нацеленность китайцев исключительно на реалии настоящей жизни получила обоснование в философии даосизма, которая провозгласила идеал долголетия и бессмертия. Поэтому ее представители посвятили свою энергию поискам эликсира бессмертия и рецептов долголетия [Фэн Юлань 1961. Т. 1: 621]. Один из ее ярких представителей Ян Чжу поиски эликсира бессмертия обосновывал тем, что: «Умирают и десятилетний и столетний; умирают и добродетельный и мудрый; умирают и злой, и глупый. При жизни это Яо и Шунь; после смерти это разложившиеся кости. При жизни это Цзе и Чжоу; после смерти это разложившиеся кости. Разложившиеся кости одинаковы, кому известно различие между ними? Поэтому следует наслаждаться пока живы. Зачем тревожиться [о том, что будет] после смерти?» [Ле-цзы 1972: 215–216]. Здесь следует обратить внимание на его последнюю фразу, в которой он спрашивает, зачем тревожиться о том, что будет после смерти. Тем самым он

высказывает свое полное равнодушие к представлениям о загробном мире.

Очевидно, поэтому китайцы не вдавались в подробности описания загробного мира, их больше интересовали практические интересы, связанные с настоящей жизнью. В идее о загробном мире они выделяли тот аспект, который имел практическую значимость в социальной реальности данной жизни. А именно – это обряды и ритуалы похорон и почитания умерших предков. Эти обряды и ритуалы, как полагали древние китайцы, оказывали влияние на те или иные события и отношения в настоящей жизни. Особенно ярко это проявилось в практике гадания, которая была тесно связана с обрядом похорон, поминовения и жертвоприношения.

Практика гадания имела четко выраженную религиозную окраску. В древнем памятнике «Шу цзин» (书经, Книга истории), известном также как «Шан шу» (尚书, Почтенные писания), говорится, что верховное божество Небо ниспослало людям «Великий образец» правления, состоящий из девяти разделов. В седьмом разделе божество дало людям указание использовать гадание при разрешении возникающих сомнений, надо гадать на черепашьих щитах и стеблях тысячелистника. Так, например, в начале раздела говорится: «Выбери, поставь и назначь людей, которые бы гадали по костям и тысячелистнику» (цит. по: [Чтимая книга 2014: 294]). Далее следует объяснение техники гадания, которое было обязательным компонентом в ритуале почитания предков, поскольку через гадание осуществлялось общение с ними, они давали живым практические рекомендации по поводу тех или иных событий.

Ритуал использовался для регуляции повседневной жизни как простых людей, так и богатых вельмож. Правитель каждое свое новое мероприятие начинал с совета с предками. В одной из древних надписей говорится: «В день под циклическими знаками жэньшэнь гадали. Гадатель Чжэн задавал вопросы. [Если] приказать Фу Хао следовать за Чжэнем из [владения] Чжи в поход против племени иньфан, получим ли поддержку [божества]?» или «В день под циклическими знаками жэньшэнь гадали. Гадатель Чжэн задавал вопросы. [Если] приказать Фу Хао следовать за Чжэнем из [владения] Чжи в поход против племени иньфан, получим ли поддержку [божества]?» [Думан 1976: 33].

О значимости гадания в социальной жизни древнекитайского общества говорит тот факт, что в чжоуский период истории Китая

был создан памятник «И цзин» (易经, Книга перемен), другое название которого «Чжоу и» (周易, Книга перемен эпохи Чжоу).

«Книга перемен» имела большую значимость в социокультурной традиции Китая, оказав на нее мощное нормативное влияние, в том числе и на философскую мысль.

Сказанное выше во многом объясняет популярность в Древнем Китае культа предков, предполагавшего не только пышные обряды почитания, направленные на достижение собственного благополучия в настоящей жизни, но и конкретные советы для практической ориентации в ней. Поэтому этот культ занял самые видные позиции в ритуальной практике древнекитайского общества. Ярко выраженная социальная направленность его функций приобретала все более заметные регулятивные очертания. Иными словами, ритуал почитания предков становился заметным фактором социальной регуляции в древнекитайском обществе.

Обряд почитания умерших предков опирался, главным образом, на представления древних китайцев о душе. В ранних верованиях представления о душе были связаны с шаманской ритуальной практикой. Однако шаманизм в Китае не получил должного развития, но сам ритуал как определенное религиозное действие по отношению к душе начинал приобретать самостоятельную значимость, как имеющий прямое отношение к социальной реальности живых людей и определяющий отдельные события в этой реальности [Городецкая 2005].

Социальная ориентированность функций древних китайских культов оттеснила, как было уже отмечено, на задний план божества, имеющие отношение к природе, сотворению мира. Хотя они и присутствовали в религиозных верованиях древних китайцев, но занимали не самые видные позиции в иерархии пантеона божеств китайских верований. Сведения о них сохранились в древних мифах. Одним из них является миф о Пань-гу (盘古). Иероглиф *пань* (盘) означает блюдо, *гу* (古) – древность. Такое сочетание, по мнению М. Е. Кравцовой, «может быть понято и переведено как “Свернувшаяся (в кольцо) древность”» [1999: 154].

Миф о Пань-гу был изложен в сочинении Сюй Чжэна «Сань у ли цзи» (三五历记, Исторические записи о трех [правителях] и пяти [императорах]), написанном в III в. н. э. В этом сочинении говорится о том, что мир пребывал в состоянии хаоса, а небо и земля были

подобны куриному яйцу. В нем родился Пань-гу. Спустя 18 тыс. лет яйцо, небо и земля отделились друг от друга, разделилась на две части – темную, мутную (инь, 阴) и светлую, чистую (ян, 阳) [Юань Кэ 1957: 15]. Пань-гу подобно высочайшему столбу стоял между небом и землей. С каждым годом он увеличивался в росте, в соответствии с этим поднималось и небо. Вскоре Пань-гу достиг огромных размеров, равных 90 тыс. ли. Соответственно этих размеров достигло расстояние между небом и землей. Пань-гу придерживал небо, пока оно не стало прочным. После чего Пань-гу упал и умер. После смерти его дыхание превратилось в ветер и облака, голос стал громом, левый глаз – солнцем, правый – луной, туловище, руки и ноги – четырьмя сторонами света и пятью большими горами, кровь потекла реками, жилы и вены стали дорогами, плоть – почвой на полях, волосы и усы – звездами, зубы и кости – драгоценностями и т. п. [Там же: 27].

Следующий миф связан с сотворением людей. Это миф о женском божестве Нюй-ва (女媧). Иероглиф *нюй* (女) означает «женщину», *ва* (媧) относится к женской ипостаси тыквы-горлянки, которая у народов Восточной и Юго-Восточной Азии связана с мифами о рождении первопредка из тыквы [Рифтин 2007а: 538]. Об этом же пишет и М. Е. Кравцова, которая считает, что миф о Нюйва относится к «иной этнокультурной среде, вероятнее всего, верованиям тайских народностей» [1999: 159].

Божество Нюйва – это образ, который изображается, с одной стороны, как полуженщина, с другой – как полузмея. У него голова человеческая, а туловище змеиное. Нюй-ва, согласно мифу, создала людей из глины. Сначала она лепила их своими руками. Однако это было очень утомительно и сложно. Сильно устав, Нюйва решила упростить процесс лепки и стала опускать длинную веревку в глиняную жижу, а затем стряхивать ее. Комочки глины, которые разлетались в разные стороны, она превращала в людей. Впоследствии от тех людей, которые были вылеплены руками Нюйва, произошло богатое и знатное потомство, а из тех, кто образовался из комочков глины, которых было большинство, стали рождаться бедными и безродными [Ван Сяодунь 1989: 90–93]. Объяснение в мифе происхождения богатых и бедных людей указывает на то, что миф о Нюйва стал оформлять в начальный период социальной дифференциации общества, как объяснение причин его классового расслоения.

Божеству Нюйва приписывается многосторонняя и многофункциональная деятельность. Так, согласно мифу, она починила поврежденный небосвод, остановила водную стихию, обучила людей вступать в брачные отношениям. Поэтому считается покровительницей семьи и брака.

Культ божества Нюйва связывают с божеством Фу-си (伏羲), который почитался как покровитель охоты и рыболовства. Иероглиф *фу* (伏) означает «покорить» «устроить засаду». Фу-си переводится как «покоритель зверей», а также как «тот, который устраивает засаду на животных». Так или иначе, его деятельность связана с охотой на животных. Древние китайцы полагали, что Фу-си научил людей охоте, рыболовству, а также готовить пищу из мяса и рыбы. Однако наибольшую известность он приобрел тем, что изобрел 8 гадательных триграмм, которые составляют основу гадательной техники, изложенной в древнекитайском памятнике «И цзин» (易经), известном как «Чжоу и» (周易). Важным моментом в деятельности Фу-си является тот факт, что он со временем стал почитаться как идеальный правитель древности. Он считался супругом божества Нюйва. Как и она, изображается с головой человека и телом змеи [Ван Сяодунь 1989: 94–97]. В погребальном искусстве Древнего Китая оба божества изображены в виде супружеской пары: «антропоморфная верхняя часть туловища, переходящая в змееобразный (драконообразный) низ со сплетенными хвостами (знак соития). Головы обоих божеств венчают царские (мужская и женская) тиары» [Кравцова 1999: 160]. В их руках изображены угольник и циркуль, которые символизируют их деятельность по устройству мира [Рифтин 2007б: 646]. Однако, как уже было сказано, культы этих божеств не играли столь значительной роли, как культы предков, Солнца, Земли и Неба, имевших непосредственное отношение к социальной и хозяйственной жизни.

С формированием в XVI в. до н. э. протогосударственного образования Шан-Инь (商殷) начинают выдвигаться на передний план культы, имевшие политическую значимость. Это в первую очередь культ тотемного предка шан-иньцев Шан-ди (上帝). Его возвышение было связано с тем, что он становился идеологически востребованными в условиях тех социально-политических процессов, которые были характерными периоду формирования протогосудар-

ственного образования. Культ Шан-ди стал идеологическим обоснованием права правителей Шан-Инь на верховную власть и правонаследования власти – необходимого компонента формирования государственности.

В этот период возвысился и культ Земли (土崇拜, ту чунбай). Он явился идеологическим обоснованием идеи территориальной общности и целостности протогосударственного образования Шан-Инь. В представлениях о культе Земли произошло смещение акцентов. Если в дошан-иньский период культ Земли был связан с культом плодородия, то в шан-иньский – с пониманием земли как целостной территории, связывающей социальную общность.

По мере дальнейшего процесса формирования структурированной этнической общности во главе с правителем-вождем возникала необходимость укрепления власти правителя-вождя, поскольку его функции управления и регуляции все более расширяются. Укрепление власти правителя-вождя означало не только ее внешнюю защиту – вооруженную охрану от недовольства большей части общества, оставшейся за чертой раздела собственности, но и идеологическую. Это, прежде всего, необходимость обоснования своего права на власть.

Одним из действенных средств идеологического укрепления власти стала ее сакрализация, которая осуществлялась посредством тотемных верований. Они начинают использоваться как средство обоснования права вождя на власть через утверждение прямого его родства с тотемным предком. Было важно доказать свое ближайшее родство с божественным предком, дающим право властвовать от имени и по воле этого божества. Таким божеством стал Шан-ди (上帝), а правители Шан-Инь были объявлены его прямыми потомками.

Шан-ди – это тотемный предок шан-иньцев, считавшийся их прародителем и покровителем. Он изображался иероглифами *шан* (上) и *ди* (帝). Смысловые значения иероглифа *шан* (上) – «верх», «предыдущий», «высший», превосходный» [Большой китайско-русский словарь 1983. Т. 2: 52], а смысловое значение *ди* (帝) «император», «монарх» [Там же: 307]. По словам М. Е. Кравцовой: «Иероглиф ди (帝) в историческом контексте следует понимать в его абстрактном значении – “связывать нечто или кого-то друг с другом”, а образ Шан-ди есть олицетворение группы божеств,

обеспечивавших единство этнокультурных групп и объединений, вошедших в состав Шан-Инь» [Кравцова 2007: 738]. Относительно иероглифа *шан* (上) она пишет: «Шан (上) может означать как “высший” в смысле “самый главный”, так и “находящийся на самом верху”» [Там же]. В этом смысле он считался высшим божеством, стоящим над всеми другими божествами. Вместе с тем в условиях формирующегося государства это божество все более наделялось социальными функциями, главной из которых была тотемная, подчеркивающая, что Шан-ди – прежде всего прямой предок шан-иньских правителей, над которыми он осуществляет свое покровительство, оберегает и защищает их право на власть и привилегированное положение в социальной иерархии общества. В этой связи в отношении к верховному божеству, да и не только к верховному, преобладали практические интересы, окрашенные рационализированными ритуалами, обусловившие характер взаимоотношения с божествами: «мы – вам (уважение), вы – нам (заботу и поддержку)» [История Китая 2004: 24].

Логическим следствием культа Шан-ди как культа первопредка шан-иньского рода стало дальнейшее усиление культа предков. Этому способствовало представление шан-иньцев о том, что правители Шан-инь после своей смерти в загробном мире служили Шан-ди, помогая ему во всех его делах [Кравцова 2007: 23]. Будучи помощниками Шан-ди, бывшие правители приобретали божественное могущество и совместно с верховным божеством вершили земными делами, влияли на судьбы людей.

По словам Л. С. Васильева, шан-иньцы «сблизили, фактически даже слили воедино культ высшего божества с культом своих умерших предков. С одной стороны, это слияние привело к чудовищному гипертрофированию самого культа предков, превратившегося в Китае со временем в основу основ всей религиозно-этической системы. С другой стороны, это привело к потере в культе Шан-ди многих из тех специфических черт, которые характерны именно для культа великого бога» [2001: 53]. Л. С. Васильев видит в этом причину того, что культ Шан-ди «не превратился в культ великого бога, который имел бы много храмов и жрецов и пользовался бы всеобщим молитвенным поклонением В условиях древнего Китая культ Шан-ди остался культом родоплеменной знати, видевшей в Шан-ди своего предка. Поэтому культ Шан-ди,

как и культ других родовых предков в Китае, имел, скорее, рациональный, нежели эмоциональный характер» [Васильев 2001: 53].

Действительно, Шан-ди не стал в Древнем Китае таким божеством, каким он был у других народов. Он не был ни богом-творцом, ни богом, оказывающим влияние на все природные явления и все сферы бытия. Его влияние главным образом ограничивалось социальной сферой, сферой взаимоотношения между правителем и его подданными. Такое отношение к верховному божеству во многом объясняется исключительной прагматичностью и рациональностью древних китайцев. Поэтому в условиях формирующего государственного образования в Древнем Китае самой главной функцией Шан-ди была функция идеологической защиты шаниньских правителей как ближайших родичей. Поэтому, когда в XI в. до н. э. племенной союз чжоусцев (周) свергнул династию Шан-Инь, чжоусцы не могли управлять государством от имени тотемного предка покоренного ими племени, поскольку не имели никакого отношения к Шан-ди, им необходимо было свое божество, от имени которого они могли бы управлять завоеванными территориями. При этом они не могли управлять от имени своего родового культа, которым считался государь Просо (后稷, Хоу Цзи), поскольку он не имел отношение к покоренным племенам и не вызывал у них ни уважения, ни страха. Их право на власть должно было опираться на более универсальное божество. Таким божеством стало Небо (天, Тянь). «Главной причиной замены культа Шан-ди культом Неба явилась идеологическая востребованность в божественном гаранте права чжоуских правителей на власть. Этот момент стал решающим в дальнейшем развитии культа Неба, в котором постоянно превалировал социально-политический и идеологический аспект» [Янгутов, Бадмаева 2007: 27].

Объявленный ими божественный покровитель их власти – Небо играло большую роль в общественной жизни древних китайцев как в неолитическом Китае, так и в протогосударстве Шан-Инь, о чем свидетельствуют древние письменные источники. Так, в памятнике «Шу цзин» (书经, Книга истории), известном так же, как «Шан шу» (尚书), говорится о том, что «Небо скрытно благоденствует народу внизу, чтобы [люди] жили в ладу друг с другом» (цит. по: [Чтимая книга 2014: 285]). Культ Неба имел огромную значимость и у самих чжоусцев. Поэтому не удивительно, что Небо в новом чжо-

уский государственном образовании было объявлено верховным божеством, с достаточно сильной идеологической нагрузкой. И если шан-иньские правители обосновывали легитимность своей власти через положение о непосредственном родстве с Шан-ди, то чжоуский правители объявляли себя сыновьями Неба (天子, Тянь цзы). В «Шан шу» сказано: «Сын неба есть отец и мать народа, тем самым он является ваном (правителем) Поднебесной» [Чтимая книга 2014: 291]. Культ Неба окончательно утвердился при Чжоу-гуне (周公), которого в Китае особо почитали. При нем было осуществлено огосударствление культа Неба.

По мере идеологического усиления культа Неба расширяются его социальные функции. Небо – это не только покровитель царствующего дома правителей Чжоу, но и всего рода человеческого. В «Шан шу» утверждается о том, что Небо даровало легендарному правителю Китая Юю (禹), Великий образец, или Великий закон, на основе которого Юй осуществлял принцип социального регулирования. Этот образец состоял из девяти разделов, в которых устанавливался порядок взаимоотношений между людьми, этические и социальные нормы поведения каждого отдельного человека и в правилах отношений между людьми [Там же: 258].

В чжоуском Китае было выдвинуто учение о небесном мандате (天命, тянь мин), которое имело ярко выраженную социальную направленность. Небесный мандат, или же небесное предопределение, дает право правителю на власть. Получивший от Неба право на власть правитель управляет всеми, кто проживает под Небом – в Поднебесной (天下, Тянь ся), тем самым он осуществляет волю Неба (天志, Тянь чжи). Воля Неба определяет судьбы людей, их социальное обустройство, принципы взаимоотношения между ними: между родителями и детьми; правителя и подданными. Небо может награждать, может и карать.

Воля Неба раскрывается лишь тому, кто обладает небесным мандатом, кто призван осуществить ее. Это правитель, кому небесным мандатом дано право управлять народом Поднебесной согласно небесному предопределению. Но если правитель нарушает это предопределение, Небо смещает его с престола. Так случилось с последним шан-иньским правителем Чжоу Синем (紂辛).

В «Шан шу» сообщается: «Чжоу-гун так сказал: “Ваше сиятельство Ши! Увы! Небо ниспослало погибель на Инь. [Когда] Инь

утратило свое предопределение, [тогда его] получил наш владетель Чжоу. Разве мы [поэтому не знаем], что начало царственному делу [делу] династии всегда кладется милостью [Неба]? А поскольку [благоволение] Неба не постоянно, то разве мы не знаем, что в конце [династии] происходит несчастье?!"» (цит. по: [Чтимая книга 2014: 420]).

Культ Неба, как и культ Шан-ди, имел ярко выраженную социальную и политическую направленность. Небо не было творцом всего сущего. Оно не влияло на явления природы. Этот момент был указан в учении древнекитайского философа Конфуция. В его сочинении «Лунь юй» говорится: «Разве Небо говорит? А между тем четыре времени года меняются, вещи рождаются. Разве Небо говорит?» [1996: 198]. Здесь философ подчеркивает, что Небо не имеет никакого отношения к явлениям природы. Смена времен года происходит без его участия, как и рождение вещей. Его влияние ограничивается социальной и политической сферой.

Социально-политическая направленность культа Неба имела этическое наполнение. Уже сам факт лишения Небом мандата на управление последних шан-иньских правителей за прегрешения и забвения предков указывает на этический аспект его действий.

Культ Неба, как и культ Шан-ди, был тесно связан с культом предков. Но если культ Шан-ди был связан с культом предков напрямую, поскольку сам Шан-ди был, прежде всего, предком шан-иньцев, то связь культа Неба с культом предков являлась, скорее всего, идеологической. Ведь главным аргументом нелегитимности последних шан-иньских правителей было обвинение в том, что они забыли о своих предках, перестали ухаживать за храмами своих предков, приносить им жертвоприношения. И это вызвало гнев Неба, которое решило покарать шан-иньских правителей. Небо как верховное божество заботилось о сохранении почтения к предком. Гнев Неба за забвение своих предков обрушивается не только на правителей, но и на всех людей. В «Шу цзине» говорится: «Небо лишает поддержки людей, потому что они не могут продолжать осуществлять почтительность и добродетель, завещанную предками» [Там же].

Влияние культа предков на социальную регламентацию жизнедеятельности китайцев нашло отражение в учении о сыновней по-

чтительности (孝, сяо). Как было уже сказано, учение о сыновней почтительности стало краеугольным в семейных отношениях китайцев. Согласно этому учению, «каждый обязан служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни и совершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти» [Бяньвэнь о воздаянии за милости 1972: 76–77].

Культ предков предписывал заботиться о продолжении рода, родовой преемственности. Заботиться о родителях означало заботиться о том, чтобы на тебе не закончилось продолжение рода. Устойчивость принципа сыновней почтительности была подкреплена религиозной окраской, в которую был облачен культ предков. Кара со стороны Неба за забвение родителей и предков была важнейшим фактором устойчивости принципа сыновней стороны. Религиозную окраску имело положение принципа сыновней почтительности, которое обязывало совершать ритуальные действия по отношению к родителям после их смерти. Детям вменялось совершать моления и жертвоприношения в честь родителей. Это напрямую было связано с почитанием родовых предков. В Древнем Китае считалось, что «каждый умерший представлялся мистическим воплощением своего древнего первопредка и всех последующих поколений отцов. Умирая, он воссоединялся с ними, сливался с единством, объединяющем всех тех, кто жил прежде, кто передал свою жизнь живущим ныне; точнее, сохраняет свою жизнь в живущих, а еще точнее – сохраняет свое тело» [Городецкая 2005: 137].

Принцип сыновней почтительности не замыкался семейными отношениями, он простирался и на государство в целом, которое рассматривалось как единая семья, в котором роль отца отводилась правителю, роль детей – его подданным.

Культ предков, дополненный учением о сыновней почтительности, возвысил авторитет отца как главы семейства и авторитет правителя как отца своих подданных. Авторитет был настолько велик, что он заменил в Древнем Китае институт жречества. Как было уже сказано, в древний период истории Китая не был создан институт жречества, поскольку функцию жрецов выполняли правитель на государственном уровне и родитель – на семейно-бытовом.

Сословие людей, обладающее знанием всех тонкостей и нюансов ритуальных обрядов и жертвоприношений, не было востребо-

вано в период первобытных верований китайцев. В связи с этим не были созданы постоянные святилища и храмы, которые могли бы стать центрами религиозной жизни древних китайцев, в которых совершалось бы общение с высшими божествами, духами предков и умерших родителей.

Таким образом, ранние добуддийские верования в Китае характеризуются рядом специфических моментов.

Во-первых, им присущи ярко выраженные рационалистические и прагматические мотивы.

Во-вторых, их религиозная практика была направлена на достижение намеченной цели в настоящей жизни, имеющей большую ценность для них.

В-третьих, в них преобладают божества, которым присуща социальная и хозяйственная направленность, оттеснившая на задний план богов, функции которых распространялись на природную сферу.

В-четвертых, социальная и хозяйственная направленность отодвинула на задний план и этические аспекты. Настроенные на достижение конкретных практических результатов китайцы в своей религиозной практике не придавали особой значимости нравственной составной как инструменту социальной регуляции. Нравственная составляющая главным образом была привязана к культу предков.

В-пятых, в них не придается большой значимости представлению о сотворении мира, занимающее весьма важное место в верованиях и мифах других народов.

В-шестых, в периоды Шан-Инь и Чжоу на первый план выдвигаются идеологические и политические функции божеств, направленные на обоснование культа правителя и его окружения в условиях складывающихся экономических и социально-политических отношений в китайском обществе.

В-седьмых, в добуддийском Китае отсутствовал класс жрецов, в чью обязанность входило бы совершение религиозных обрядов и жертвоприношений.

В-восьмых, в добуддийском Китае отсутствовали институционально оформленные верования.

И, наконец, в ранних верованиях не существовало идеи спасения как конечной цели верующих.

§ 2. Буддизм и традиционная китайская философия

Буддизм в Китае, помимо религиозной традиции, существенно отличающейся от него, столкнулся также с богатейшей философской традицией. К моменту его вхождения в Китай основными представителями философской мысли, определявшими ее развитие, были конфуцианство и даосизм, которые встретили новое иноземное учение неоднозначно. Конфуцианство встретило его весьма враждебно, даосизм – настороженно, и не так враждебно, как конфуцианство.

Следует отметить, что буддизм, внедряясь в социокультурную среду других стран, проявил удивительную способность адаптировать местные религиозные культы и верования, включая их в собственный арсенал. Буддизм, будучи религиозным учением, обладал весьма развитой философской аргументацией. Поэтому не удивительно, что его вхождение в Китай характеризовалось тесным взаимодействием не только с религиозной традицией, но и философской. И если буддизм как религиозное учение обладало солидной философской аргументацией, то китайская философия имела глубокую религиозную окраску и аргументацию.

Неудивительно, что китайцы приняли модель буддизма Махаяны, изначально отвергнув его хинаянской вариант. Хинаяна с ее концепцией спасения для узкого круга людей, принявших обет монашества, не могла привлечь китайцев. Как было уже отмечено, слишком сильны были традиции почитания родителей, предков, семейных ценностей. Им более импонировали положения Махаяны о возможности достижения спасения, минуя институт монашества.

Помимо предложенного китайцам широкого пути спасения, буддизм Махаяны обнаружил определенные сходства с даосским учением, чем непременно воспользовались первые буддийские миссионеры, начавшие прибывать в Китай в начале нашей эры. Однако их успехи не были бы столь значительными, если бы к этому времени в Китае не сложилась ситуация, обусловившая социальную и политическую востребованность в буддизме.

Эта ситуация достаточно подробно изложена в научной литературе. Она характеризуется кризисным состоянием, в котором находился Китай после падения Ханьской империи, охваченной меж-

доусобными войнами, экономическими трудностями, политической и соцальной нестабильностью, голодом, разрухой и неуверенностью людей в завтрашнем дне. В кризисном состоянии находидась и официальная идеология Ханьской империи – конфуцианство. Его кризис создавал идеологический вакуум. Буддизм с его проповедью сострадания, обретения покоя в таинственной нирване оказался весьма созвучным чаяниям людей. Социально-политические, идеологические и экономические трудности, несомненно, способствовали распространению буддизма в Китае. Но они не могли в достаточной степени обеспечить условия вхождения буддизма в Китай. Они составили объективный фактор – необходимый, но недостаточный для продвижения буддизма в Китае. Требовалось дополнить их субъективными показателями, кроющимися в самой природе китайской ментальности и ее социально психологической установке. Они проявились в философском мироощущении китайцев, обнаружившим удивительные сходства с философской рефлексией буддизма Махаяны. При этом речь здесь идет не о сходствах буддизма с отдельными элементами древнекитайской философии, а о буддийском и древнекитайском типах мышления, их способах видения мира, в подходах к тем или иным проблемам [Григорьева 1973: 100]. Т. П. Григорьева пишет: «Может быть, буддизм накладывался на уже существовавшую в Китае структуру мышления, о которой мы можем судить по древним памятникам» [Там же: 96]. Она выделяет следующие схожести: это сходства представлений об абсолюте: и там, и тут абсолют недуален; китайскому и индо-буддийскому мышлению свойственно отсутствие понятия творческого метода, что основывается на убежденности: все уже существует; то, что должно быть, в невыявленной форме уже есть; и буддизм, и китайские учения отрицали идею сотворения, ибо «мир есть процесс»; оба мышления отрицали борьбу противоположностей [Там же: 100–103].

Последнее замечание Т. П. Григорьевой, касающееся орицания противоположностей, имело принципальное значениие как в буддийской философии, так и китайской. Картина мира древних китайцев строилась на принципе взаимодействия двух противоположных начал *инь* (阴) и *ян* (阳). Здесь ключевым выступает понятие «взаимодействие», при котором противоположности не

отрицают друг друга, не находятся в антогонистических отношениях, не борятся, они взаимодействуют. Именно их взаимодействие порождает множество вещей. Представления об *инь* и *ян*, восходящие к самой глубокой древности, наложили отпечаток на восприятие китайцами мира как единого, непротиворечивого. В даосской философии эта идея получила свое развитие в учении о Дао (道), в котором все мыслится в единстве, непротиворечивости и целостности. Противоречия не противопоставляются, как и не противопоставляются субъект и объект. Эти идеи были столь значимыми в даосизме, что дальнейшее их развитие привело к своеобразному релятивизму, выраженному даосским мудрецом Чжуан-цзы: «Огромнейшее в Поднебесной – кончик пушинки; мельчайшее – гора Великая. Нет жизни долговечнее, чем у того, кто умер младенцем; Пэн Цзу же (легендарный долгожитель. – *Л. Я.*) умер преждевременно. Вселенная родилась вместе с нами, тьма вещей с нами едина. Если все едино, то к чему слова? Если уже все названо единым, к чему молчать?» [Позднеева 1967: 143]. Философия Чжуан-цзы провозгласила идею гармонии всего сущего, которая дополнялась принципом недеяния (无为, увэй), суть которого состояла в невмешательстве в естественный порядок вещей, не нарушении Дао (道), также принципом естественности (自然, цзы жань), согласно которому Дао следует самому себе.

Буддизм Махаяны в трактовке взаимоотношения противоположностей идет дальше. Предложенное им понимание абсолютной истины парамартха – сатьи (真谛, чжэньди) отрицает наличие противоположностей. Нагарджуна в своих сочинениях «Праджняпарамита-шастре» и «Мадхьямика-карика-шастре» приводит доказательства отсутствия четырех пар противоположностей: рождения и уничтожения; постоянства и прерывности; тождества и различия; прихода и ухода. Представления о противоположностях, согласно махаянскому буддизму, – это порождение омраченного созния. На отрицании противоположностей строится вся сотериологическая доктрина Махаяны.

Важнейшее место занимает в философии буддизма решение проблемы истины. Буддизм Махаяны отрицает возможность рационального постижения истины. Все вербальное как средство передачи истины отрицалось. Парамартха-сатья (真谛, чжэньди), понимаемая как абсолютная истина, определялась как мудрость, которая

не имеет вербальных опор, т. е. мудрость, которую нельзя выразить ни словами, ни знаками, представить в мыслях.

Китайская философская традиция также отрицала рациональное постижение истины, что было выражено в известной фразе: «Знающие не говорят, а говорящие не знают» [Дао дэ цзин: гл. 56].

Весьма важным в характеристике мировоззренческих установок китайцев и буддистов Махаяны представляется синкретизм философского и религиозного восприятий в обеих традициях. В Китае религиозная и философская традиции изначально были тесно переплетены друг с другом. Религиозные верования наполнялись философским содержанием, философия дополнялась религиозными ритуалами.

Синкретизм в религиозной и философской традиции Китая особенно ярко проявился в учениях конфуцианства и даосизма. К моменту встречи с буддизмом конфуцианство имело огромную значимость в социокультурной и политической жизни традиционного китайского общества и во многом определяло основные направления его развития. Такая ценность этого учения была обусловлена главным образом тем, что оно сумело сберечь и сохранить общечеловеческие моральные ценности в условиях формирующейся государственности в Китае. Дело в том, что философия Конфуция явилась реакцией на разложение родоплеменных отношений, когда родоплеменные моральные ценности вступили в противоречие с правовыми ценностями зарождающегося государства. В этих условиях требовалась новая социальная концепция, призванная стать регулятором взаимоотношений не только между правителем и подданными, но и членами общества и социальными группами, а также членами семьи, поскольку в период разложения родоплеменных отношений и зарождения государственности она приобретала новый социально-экономический статус. Выдающаяся роль Конфуция в историческом развитии Китая заключалась в том, что, выдвинув социально-этическую концепцию, соответствующую новому классовому состоянию общества, он сумел сохранить представления об общечеловеческих ценностях и внедрить их в сознание людей, которые уже начали делиться по имущественному принципу. Это придало особую привлекательность детально разработанным Конфуцием и его последователями принципам социальной регуляции и способствовало их укоренению в общественном сознании китайцев. При этом последователи Конфуция, как и Буд-

ды, проявили великолепную способность вбирать в себя идеи других философских школ и в зависимости от конкретной ситуации приспосабливать их к своим теоретическим и практическим разработкам, что придавало им гибкость и устойчивость. Поэтому не удивительно, что менталитет китайцев, сформированный в древний период их истории, по сути, был конфуцианским. С таким менталитетом столкнулся буддизм в Китае.

Однако успех Конфуция не был бы столь внушительным, если бы он не опирался на религиозные ценности традиционного общества, благодаря которым и посредством которых его учению был придан сакральный характер, а он сам приобрел статус святого совершенномудрого (圣人, шэн жэнь).

В научной литературе конфуцианство рассматривается и как религиозное, и как философское учение. При этом оба эти аспекта не всегда различаются. Говоря о религиозном конфуцианстве, многие авторы включают в него философско-мировоззренческую систему, изложенную в трактате Конфуция «Лунь юй» (论语) и его последователей, характеризуя философское конфуцианство, привносят в него религиозно-мистические элементы. Существуют и сомнения в правомерности называть конфуцианство религией. Еще В. П. Васильев писал об этом следующее: «Конфуцианство тем отличается от других религий, даже от восточных, что те, в сравнении с ним, все же имеют некоторое сходство с западными, так что невольно рождается вопрос: религия ли это?» [2012: 16]. Этот вопрос до сих пор остается актуальным в научной литературе. Согласно мнению Е. А. Торчинова: «Конфуцианство вряд ли может считаться религией. В настоящее время большинство специалистов согласны между собой в том, что конфуцианство – не религия, а этико-политическое учение. Древнекитайский язык как таковой не знал слова “религия” (современное слово “религия” попало в китайский язык из японского (сюкё), в котором оно, в свою очередь, было искусственно создано в конце XIX века для передачи понятия “религия” при переводе с европейских языков. Китайское же “цзяо” означает только учение, независимо от того, является ли данное учение религиозным или же нет» [2001: 5].

П. М. Кожин считает: «Конфуцианство как сложное и разностороннее явление духовной культуры и общественной жизни имеет отчетливые религиозно-ритуальные и религиозно психологические

признаки/атрибуты» [Кожин 2007: 190]. Ученый полагает, что конфуцианство, как и даосизм, сформировалось на сложной синкретической основе, «в которую входят: 1) культы, обряды, воззрения, верования и мифологические образы, восходящие к архаической эпохе; 2) обряды и ритуалы, посредством которых знаменовались единство и незыблемость государства; 3) философские концепции, сформулированные в учениях основоположников конфуцианства и даосизма и их последователей; 4) народные обряды, поверья, празднества, в том числе календарные, которые бытовали в разных районах страны ко времени консолидации ее под властью Цинь Ши-хуана в III в. до н. э.» [Там же].

П. М. Кожин также полагает, что «конфуцианство можно рассматривать и как религиозно-политическую систему, которая утверждала в Китае устойчивую государственную власть. Эта система основана на почитании традиций, возводимых к обожествленным древним правителям, на представлениях о сопричастности индивидуума обществу-государству, которое объединяется вертикальной структурой “семья – император – Небо”» [Там же]. Известные российские ученые А. Е. Лукьянов, Л. С. Переломов [2010], В. Ф. Феоктистов [1976] и другие акцентируют свое внимание исключительно на философском содержании конфуцианства. А. И. Кобзев определяет конфуцианство как «этико-религиозное учение (наряду с даосизмом и буддизмом)» [2006а: 280]. Утверждения П. М. Кожина о том, что конфуцианство сформировалось на сложной синкретической основе, «в которую входят культы, обряды, воззрения, верования и мифологические образы, восходящие к архаической эпохе», вполне обоснованы. Конфуций (551–479), живший в период Чуньцю (春秋, весны и осени; 770–476 гг. до н. э.), был великолепным знатоком древности, прекрасно знал о религиозных верованиях шан-иньского периода (商殷, XVI–XI вв. до н. э.) и был их ярым приверженцем. Свое учение он идентифицировал с древними учениями. В его сочинении «Лунь юй» (论语) говорится: «Передаю, но не создаю; верю и люблю древность. В этом я похож на Лао Пэна» [1996: 68]. Конфуций придавал исключительную значимость ритуалам, культам древних божеств. Он уделял большое внимание похоронным обрядам. Его биографы сообщают, что с самого детство Конфуций любил играть с ритуальными костями [Дун Сы 2001: 10–12].

С похоронными ритуалами связан культ предков, который имел огромную важность и в учении Конфуция. Он был неизменно связан с ритуалом похорон и почитания умерших предков. Культ предков, как и в начальный чжоуский период (周, XII–VIII в. до н. э.), тесно взаимосвязан с моральными принципами. Почитать предков – значит соблюдать мораль. Из культа предков логически вытекает учение о сыновней почтительности (孝, сяо), которому в Китае придавалось большое значение. В учении Конфуция оно было дополнено новым социально-политическим содержанием. Принцип сыновней почтительности – это развернутое учение о почтительности к родителям. В нем гармонично переплелись древние верования и представления китайцев о ритуалах, взаимоотношения между родителями и детьми, об отношении к предкам. В «Лунь юе» говорится о том, что Конфуций, поясняя своему ученику Фан Чи суть принципа сыновней почтительности, говорил: «Когда родители живы, то необходимо служить им согласно ритуалу. После их смерти похоронить их согласно ритуалу, приносить им жертвы согласно ритуалу» [Лунь юй 1996: 11–12]. Принцип сыновней почтительности в учении Конфуция тесно привязан к таким основополагающим принципам конфуцианского учения, как человеколюбие (仁, жэнь), ритуал (礼, ли), долг (义, и).

В контексте учения о человеколюбии этот принцип имел большой этический резонанс, отразивший моральные принципы взаимоотношения не только между родителями и детьми, но и членами общества, включая правителей и подданных. Этический аспект стал важнейшим компонентом конфуцианского учения. В этом отношении конфуцианство, как подчеркивается в научной литературе, – это этическое учение. Этический контекст учения конфуцианства усиливал его социальную значимость. С другой стороны, социальная значимость этического контекста во многом обусловлена тем, что конфуцианство включало в себя религиозные элементы.

Сыновняя почтительность определяла принципы взаимоотношений как на бытовом, семейном уровне, так и высшем, политическом. Их значимость закреплялась неизменным компонентом религиозных верований – ритуальными действиями. При этом ритуал (礼, ли) в учении Конфуция – это не только похоронные обряды, это не просто внешнее проявление обряда. Он трактуется гораздо шире. Ритуал – это внутреннее состояние человека. Это его соци-

альная установка. Так, в «Лунь юе» говорится: «Почтительность без соблюдения ритуала вызывает приложение усилий; осторожность без соблюдения ритуала приводит к страху; смелость без соблюдения ритуала приводит к смутам; прямота без соблюдения ритуала приводит к грубости» [1996: 81].

Ритуал в учении Конфуция представляет собой необходимый компонент социальной регуляции в обществе. В «Лунь юе» говорится: «Использование ритуала приводит к согласию. Путь прежних правителей (ванов) был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали, следуя ритуалу» [Там же: 7].

Здесь важно отметить, что Конфуций всегда стремился к сакрализации собственного учения, придания ему статуса божественного (небесного) откровения. И это в полной мере ему удалось. Сам Конфуций внушал своим ученикам, что его учение, по сути, является божественным (небесным) откровением. О своем жизненном пути он говорил: «В пятнадцать лет я изъявил волю к учебе; в тридцать лет я установился [как личность]; в сорок лет я избавился от сомнений; в пятьдесят лет я познал волю неба; в шестьдесят лет научился слышать истину; в семьдесят лет я стал следовать желаниям моей души, при этом [желания моей души] не противоречили общепризнанным нормам ритуала» [Там же: 11]. Утверждая о том, что он в 50 лет познал волю Неба, а в 60 научился слышать истину, он указывает на сакральную значимость собственного учения, подчеркивая, что его учение есть выражение воли Неба. А ведь Небо в эпоху Конфуция уже почиталось как верховное божество, наделявшее правителей мандатом на управление Поднебесной. Конфуций в этом случае является тем, кто озвучивает божественную волю. Поэтому становится понятным, почему свое учение Конфуций «подчеркнуто идентифицировал с мудростью святых – совершенномудрых» [Кобзев 2006а: 280]. Совершенномудрый (圣人, шэн жэнь) – это человек, достигший высшей мудрости и святости. Он достиг высшего совершенства в нравственной и духовной сфере. Качеством совершенномудрости обладали легендарные правители Яо и Шунь. Впоследствии сам Конфуций был объявлен Совершенномудрым. В «Лунь юе» существует следующая запись: «Имперский министр спросил Цзы-гуна: “Почтенный Учитель Кун является Совершенномудрым? Откуда у него так много способностей ко многому?” Цзы-гун ответил: “Именно так. Верховное Небо опреде-

лило ему стать его Совершенномудрым, и поэтому он обладает такими большими способностями"» [Лунь юй 1996: 92].

Важным здесь представляется и утверждение Конфуция о том, что «в семьдесят лет я стал следовать желаниям моей души, при этом [желания моей души] не противоречили общепризнанным нормам ритуала». Здесь подчеркивается тот факт, что желания души Конфуция находятся в полной гармонии с установившимися моральными нормами Поднебесной, которые являются волеизъявлением Неба. Это, по сути, означает, что Конфуций объявил о том, что он сам достиг состояния святости.

Учению о Небе как божественном начале Конфуций придавал огромную значимость. Однако Небо как божественное начало рассматривалось им исключительно в социально-политическом и этическом аспекте. Конфуций так же, как и чжоусцы, не рассматривал Небо как природное начало, как творца всего сущего. В «Лунь юе» говорится: «Разве Небо говорит? А между тем четыре времени года меняются, вещи рождаются. Разве Небо говорит?» [Там же: 198]. Конфуций воспринял представления чжоусцев о небесном мандате. Небо для него представляло высшую силу, что предписывала правила социального и морального поведения, которые выражались в его воле.

Подводя итоги, отметим, что конфуцианство в Китае изначально было близко к религиозным верованиям. Сам Конфуций и его последователи глубоко почитали религиозные традиции, считая обряды жертвоприношений необходимым элементом норм социального поведения. Однако при этом конфуцианство всегда сохраняло социально-политическую направленность своих теоретических концепций. Религиозные верования и религиозная практика играли роль сопутствующих атрибутов, но никогда не были самоцелью. Конечная цель жизненного пути конфуцианства – достижение состояния благородного мужа, весьма далека от религиозных идеалов. Она вполне рациональна и достижима. Она достижима в рамках существующих социальных норм, которые разрабатываются самими конфуцианцами. Но при этом выработанные ими социальные нормы постулируются как предопределенные божеством – Небом, составляют его волю. Сакрализация собственного учения Конфуцием и его последователями происходила посредством религиозной атрибутики, но содержание самого учения имело конкрет-

ную светскую направленность. Светскую направленность конфуцианству придает его идеологизированность. Но и идеологизированность конфуцианства также преподносится с большой примесью религиозной атрибутики. Подобного рода «лавирование» между светским и религиозным и способствует различным спорам вокруг вопроса считать ли конфуцианство религией.

По нашему мнению, несмотря на присутствие в конфуцианском учении достаточно солидной религиозной атрибутики, не следует считать его религиозным учением. Религиозная атрибутика придавала сакральный статус конфуцианскому учению, усиливала его значимость в социальной и политической жизни Китая на всем протяжении императорского периода его истории. Однако, в конечном итоге, конфуцианство представляет собой социальное, этико-политическое учение, имеющее ярко выраженные религиозно-ритуальные и религиозно-психологические атрибуты, которые необходимо рассматривать как дополнительное средство влияния конфуцианских принципов и норм на социальную и политическую реальность традиционного китайского общества.

Даосизм также оформился на «сложной синкретической основе». Е. А. Торчинов исходит из генезиса даосизма, «протодаосских верований древних китайцев, прежде всего из шаманизма» [2007: 210]. Он полагает, что «представляется возможным выделить в истории даосской традиции два основных этапа: этап возникновения и становления даосской традиции и этап эволюции развитого даосизма» [Там же]. Говоря о протодаосских верованиях древних китайцев, в первую очередь необходимо отметить магические практики *фан ши* (方士). С этими практиками связаны представления даосов о бессмертии (仙, сянь), занимающие значительное место в даосском учении. Кроме того, на эти представления оказал влияние шаманизм. По словам Е. А. Торчинова: «Возможно вера в сянь (бессмертие. – *Л. Я.*) связана с шаманизмом, впоследствии же (к сер. I тыс. до н. э.) она контаминировалась с независимо возникшим представлением о возможности обретения телесного бессмертия и бесконечного продления жизни. Результатом же этой контамации оказалась даосская концепция “бессмертного” (окончательно оформившаяся, видимо, в Ци и Янь) как существа, живущего вечно и наделенного всевозможными сверхъестественными силами и способностями» [Там же: 219].

Формирование философского даосизма происходит гораздо позже, относится к периоду Воюющих царств (403–221 гг. до н. э.). Основателем философского даосизма считается Лао-цзы (老子) – автор трактата «Дао дэ цзин» (道 德 经). Здесь *Дао* (道) означает путь, *дэ* (德) – добродетель. Дао в контексте философии даосизма – это не просто путь, а главный, головной, основной путь, на что указывают составные элементы иероглифа *дао* (道) – *шоу* (首) и *чо* (辶). Иероглиф *шоу* переводится как голова, глава, лидер, а иероглиф *чо* – как движение. Поэтому *дао* может истолковано как главный, основополагающий путь.

Дао в философии даосизма представляет собой сущностное и генетическое начало мира [Горохова 1982]. Как генетическое начало мира оно порождает мир. Это известное изречении из «Дао дэ цзина»: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает тьму вещей. Вещи несут за плечами инь и на руках держат ян, чистая энергия – ци образует гармонию» [Лукьянов 2015: 194]. Одно в этом изречении понимается как *ци* (气), два как *инь* (阴) и *ян* (阳), три как небо, земля и человек (天, 土, 人, тянь, ту, жэнь), тьма вещей (万物, вань у) – как все многообразие мира. Это изречение легло в основу онтологических построений философии даосизма, определило его дальнейшее развитие. Религиозное направление даосизма получило известность как *дао цзяо* (道教), а философское – *дао цзя* (道家).

Философский даосизм обнаружил множество сходств с философским буддизмом. Об этих сходствах уже говорилось. Кроме этого, несмотря на большие различия в религиозных традициях, в них также обнаруживаются общие моменты.

Тесная взаимосвязь философии и религии прослеживается и в буддизме. Буддизм в момент вхождения в китайское цивилизационное пространство представлял собой многокомпонентный институализированный комплекс во главе с идеей спасения. Эта идея выделяла сотериологический компонент как доминанту, имеющую солидное философское обоснование, которое явилось системообразующим началом всего комплекса, обеспечившим единство и взаимосвязь всех его религиозных, социальных и культурных компонентов на каждом конкретном отрезке его исторического развития и в каждом конкретном геополитическом пространстве.

И философской, и религиозной традициям Китая, и буддизма Махаяны, как уже было сказано, не было свойственно наделение Абсолюта функцией творения. В религиозном плане обе традиции отрицают наличие бога-творца. Нагарджуна резко выступал против идеи о боге-творце и даже посвятил этому сочинение «Опровержение идеи бога-творца и творения Вишну» (Ишвара-картритва-ниракритирвишнор-эка-картритва-ниракарана)[2].

Ранние религиозные воззрения были политеистическими. Божество Шан-ди, возвышение которого как верховного божества приходится на период формирования государственного образования Шан-Инь (1600–1046 гг. до н. э.), как было отмечено, не был ни богом-творцом, ни богом, оказывающим влияние на все явления. Его влияние ограничивалось, главным образом, социальной сферой, сферой взаимоотношения между правителем и его подданными. Возвышение Шан-ди было связано с его функцией быть гарантом верховной власти правителей Шан-инь. Пришедшему на смену Шан-ди культу Неба также не приписывали функцию творения мира. Его влияние ограничивалось социальной сферой и сферой взаимоотношения между правителем и его подданными. Небо выступало как гарант власти правителей династии Чжоу (1045–221 гг. до н. э.).

В философском плане учение даосизма, выдвинувшее идею о *дао* как субстанциональном начале, не наделяло *дао* функцией творца. *Дао* как субстанциональное начало довольно лаконично было выражено в указанной уже фразе: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает десять тысяч вещей. Вещи несут за плечами инь и на руках держат ян, чистая энергия – ци образует гармонию» [Лукьянов 2015: 194]. В этой формулировке нет идеи сотворения, а есть идея становления – процесса становления.

В философии буддизма Махаяны понятие истинно сущего как отражение истинного бытия, олицетворяющего единое сознание, «лежит в основе всего многообразия феноменального мира, составляет его истинную природу, оставаясь одновременно чистым, целостным и неизменным. При этом единое сознание не мыслится как порождающая многообразие феноменального мира субстанция. В конечном счете существует только единое сознание, все остальное – это его признаки, которые делятся на два аспекта: феноме-

[2] На русский язык это сочинение переведено В. П. Андросовым.

нальный, или загрязненный (это признаки его условного существования в сансаре); и истинно-таковый, или чистый аспект, – его абсолютное существование в нирване» [Янгутов 1995: 122].

Наряду со схожестями в философских подходах к мирозданию обнаруживались и существенные различия. Е. А. Торчинов отмечает следующие:

1. В буддизме – десакрализация космоса. Вселенная состоит из трех уровней, или трех миров, – мира желаний (камадхату), мира форм (рупадхату) и мира не-форм (арупадхату).

В китайской традиции – сакрализация космоса. Чувственно воспринимаемый мир считается единственной реальностью. Отсутствие аналогов кармы и сансары.

2. В буддийской космологии – психологизм. Три мира и их местопребывания – это состояния сознания живых существ.

В китайской космологии – натурализм. Мир на всех его уровнях – это различные состояния единой квазиматериальной энергетической субстанции – *ци*.

3. В буддизме – циклизм времени. Существуют мировые циклы. Время циклично. Преобладает членение пространства по вертикали.

В китайских учениях существуют временные, но не космические циклы. Время циклично, но есть элементы линейности. Преобладает членение пространства по горизонтали.

4. В буддизме – относительно слабая сакрализация власти монарха.

В китайских учениях исключительно высокая степень сакрализации власти монарха и государственных институтов [Торчинов 2000: 171–172]. Здесь следует обратить внимание на первые два пункта. Китайской философской традиции характерно господство натурализма и отсутствие в развитых идеалистических концепциях типа платонизма или неоплатонизма [Кобзев 1988: 22]. Выдвинутая буддизмом Махаяны идея тождества нирваны и сансары подразумевала различные уровни психического состояния индивида. Иначе говоря, буддизм предлагал психологическую интерпретацию космоса. И здесь столкнулись два разных подхода, которые в русле китайского стереотипа мышления вступили в состояние не противоборства, а взаимодействия. По словам Е. А. Торчинова, «процесс взаимодействия привел, в конечном итоге, к онтологизации и к

спиритуализации или же усилению проидеалистических тенденций в китайской философской мысли» [Торчинов 1988: 48].

Онтологизация буддийского психологизма обусловила акцент внимания китайцев на учении о природе Будды, находящейся во всем сущем, оттеснив на задний план тезис о тождестве нирваны и сансары, имеющем эпистемологический контекст. Начавшие интенсивно переводиться тексты Праджняпарамиты обнаруживали множество сходств с даосскими текстами, что давало возможность по мере продвижения буддизма в Китае узнавать в нем свое, привычное. Иначе говоря, схожесть подходов в трактовке основополагающих философских принципов помогла китайцам увидеть в чужом свое, что составило субъективный фактор в продвижении буддизма в Китае.

Весьма наглядно узнавание в буддизме «своих черт» проиллюстрировано в сочинении «Ли хо лунь» (理或论, О понимании и заблуждении) – первом буддийском тексте, написанном китайцем Моу-цзы (牟子) в защиту буддизма в самый ранний период знакомства китайцев с буддизмом. Задача, которую поставил перед собой автор, – это устранение сомнений относительно тех положений буддизма, которые вызвали большие нарекания со стороны их противников. Защита этих положений строилась в трактате через попытки автора подогнать их под китайские стереотипы мышления, ввести в контекст китайского мироощущения. Так, например, на вопрос оппонента о том, кто такой Будда и почему о нем не знали древние китайские мудрецы, автор трактата поясняет, что Будда – это то же, что и Три властителя (三皇, Сань-хуан) и Пять владык (五帝, У ди). Три властителя (三皇, Сань-хуан) – это властители: Неба (天皇, Тянь-хуан), Земли (地皇, Ди-хуан) и Людей (人皇, Жэнь-хуан)[3]. Пять владык (五帝 У-ди) – это Тин-ди (青帝) – владыка Востока (Зеленый император, *бог весны*); Чи-ди (赤帝) – владыка Юга; в зените – Хуан-ди (黄帝) – Желтый император – первопредок китайцев; Бай-ди (白帝) – Белый император – владыка Запада; Хэй-ди (黑帝) – владыка Севера.

[3] Под этим властителем понимается указанное выше божество Шэньнун (神农) – божественный земледелец, покровитель земледелия и медицины.

Кроме того, Моу-цзы дает те же характеристики Будде, что и даосы своим праведникам. Так, например, в «Лихолунь» о Будде говорится: «В огне не горит; когда ступает по лезвию, не режется; грязь к нему не пристает; не идет, а летает; когда садится, то сверкает пламенем, поэтому называется Буддой» [1936: 2а–2б]. В даосском памятнике «Хуайнаньцзы» об Истинном человеке говорится: «Огонь горящих болот не может его опалить, мороз, сковывающий Великую реку и реку Хань, не может его обморозить; раскат грома, обрушивший гору, не может его испугать; сильнейший ветер, затмевающий солнце, не может его поранить» (цит. по: [Померанцева 1979: 65–66]). На упреки о том, что буддизм нарушает принцип сыновней почтительности, Моу-цзы отвечает: «Однажды в царстве Ци отец с сыном плыли в лодке, отец случайно упал в реку, а сын, чтобы спасти отца, схватил его за волосы, перевернул его так, чтобы вода вытекла изо рта, и отец пришел в чувство. В том, что он тянул отца за волосы и поворачивал его, не было проявления сыновней почтительности. Но ведь он при этом спас отца. Если бы сын поступил в соответствии с сыновней почтительностью, то отец утонул бы» [1936: л. 4а]. Из чего Моу-цзы делает вывод о том, что следовать Дао нужно гибко, учитывая конкретную ситуацию. Впоследствии принцип сыновней почтительности был истолкован буддистами как завет вывести родителей на путь Будды [Бяньвэнь о воздаянии за милости 1972: 77].

На упреки о том, что монахи покидают семью, не имеют потомства, Моу-цзы отвечал: «Сю-ё ютился в сооруженных на дереве гнездах, Бо И и Шу Ци умерли от голода в горах Шоуян. Конфуций хвалил их за добродетель и говорил: “Эти люди стремились к человеколюбию (жэнь) и достигли его. Я не слышал, чтобы кто-то упрекал их за то, что у них не было ни потомства, ни богатства”. Буддийские монахи отказываются от мирских удовольствий, практикуют добродетель, живут в отшельничестве, покидая жен, детей, семейное благополучие, чтобы жить тихо и скромно. И это не вызывает удивления» [1936: л. 5а]. В этих фрагментах трактата Моу-цзы показано, как китайцам внушалось, что образ Будды близок образу их легендарных героев, а его принципы, вызывающие возражения китайцев, не так страшны и не противоречат конфуцианским мировоззренческим установкам.

Другой проблемой, с которой столкнулся буддизм в Китае, – это была проблема перерождения.

В период правления лянского императора У-ди (梁武帝, 502–549) из династий Южных царств, известного как ярый сторонник буддизма, было опубликовано знаменитое сочинение высокопоставленного чиновника Фань Чжэня «Шэньме лунь» (神灭论, О смертности души), в котором он выступил с утверждением о том, что душа погибает вместе с телом. Оно было направлено против одной из основополагающих теорий буддизма – теории о перерождениях.

Сочинение Фань Чжэня вызвало сильное недовольство поклонников буддизма, в том числе и самого императора У-ди. Отрицание этой теории в тот период было равнозначно отрицанию самого буддизма. Недовольный сочинением Фань Чэня император издал указ – написать опровержение этому сочинению, инспирировав тем самым известную полемику, получившую огромный резонанс. Однако эта полемика началась не с Фань Чжэня и не с указа У-ди, она лишь придала ей новый импульс. Начало ее восходит к моменту появления буддизма в Китае и во многом обязано традиционному менталитету китайцев.

Представления о перерождении стали камнем преткновения для распространяющегося в Китае чужеземного учения. При этом буддийская сотериология исключала какую-либо духовную субстанцию, лежащую в основе всего цикла перерождений. Она выдвинула понятие дхармы как носителя признака. Это понятие не отражало содержание субстрата, рассматривалось лишь как носитель признака этого субстрата. Сам субстрат понимался как «поток индивидуальной жизни (“сантана”), элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы трояким образом, т. е. по группам (“скандхам”), базам (“аятана”) и элементам (“дхату”)» [Розенберг 1991: 106].

Однако эта теория была характерна лишь каноническому буддизму, получившему распространение среди ученого монашества и образованных слоев населения. При этом канонический буддизм в Китае оформился гораздо позже, чем стали появляться здесь первые сведения о буддизме. Догматические тонкости теории перерождения не были доступны простому населению, у которого было популярно вероучение, трактовавшее перерождение сквозь призму традиционных представлений о душе. При этом такой подход к пониманию перерождения был характерен не только для простых

верующих, но на первых порах и монашества. Душа ими рассматривалась как та субстанция, которая лежит в основе всех перерождений. Поэтому противники буддизма, полагая, что теория перерождений составляет сотериологическую основу нового учения, в своих нападках на него заостряли внимание на доказательстве смертности души, отрицая тем самым саму теорию перерождения. Проблема души в связи с этим стала одной из самых обсуждаемых проблем. Она получила отражение в сочинениях как защитников буддизма, так и его противников в эпохи Вэй (220–265), двух Цзинь (265–420), а также Северных и Южных царств (386–589).

Представления о душе в Китае, как уже было сказано, восходят к глубокой древности – периоду Чжоу (1046–221 гг. до н. э.). Согласно им, каждый человек имеет по 7 душ *по* (魄) и по 3 души *хунь* (魂). При этом душа *по* олицетворяет плотскую, земную душу, а *хунь* – небесную, бессмертную. Когда человек умирает, его «плотская душа остается с его телом в могиле и разлагается вместе с ним, а легкая и бессмертная душа отправляется на тот свет» [Малявин 2007: 100]. Весьма примечательным здесь является иероглифическое изображение душ *по* (魄) и *хунь* (魂). В каждом иероглифе присутствует графема *гуй* (鬼), имеющая значение «душа умершего, призрак, нечистая сила» [Большой китайско-русский словарь 1984. Т. 4: 478]. На этот аспект в свое время обратил внимание известный исследователь религий Китая Гроот, который сопоставил иероглифические обозначения *по* и *хунь* [Groot 1892–1910: 73–75].

В иероглифе *по* (魄) графема *гуй* (鬼) пишется рядом с графемой *бай* (白), которая означает белый цвет, олицетворяющий в Китае знак траура. В иероглифе *хунь* (魂) графема *гуй* (鬼) изображается с иероглифом *юнь* (云), имеющим значение облака.

Как полагали древние китайцы, земные души *по* (魄) после смерти человека уходят вместе с его телом в землю, перевоплощаются в нечистую силу – *гуй* (鬼). Души *хунь* (魂) после смерти человека превращаются в душу *шэнь* (神), которая олицетворяет добрый дух. В чжоуских погребальных обрядах преследовалась цель уничтожения вредоносности *гуй*, а также объединения трех *шэнь* в единую духовную субстанцию рода *лин*, которому потомки приносили поминальные жертвы [Городецкая 2005: 133–144].

Ритуальным поминовениям и жертвоприношениям придавалось большое значение. Оно было связано с усиливающимся в Китае культом предков. Уже в чжоуский период существовали поверья о возможностях путешествия души вне ее телесной оболочки. Согласно им, при надлежащем обряде поминовения душа *шэнь* после смерти человека отправляется в небеса к своим первопредкам и помогает им оказывать защиту и покровительство живым потомкам. При этом душа могла перенестись в небесные сферы еще при жизни человека. Так, в «Исторических записках» Сыма Цяня сообщается о том, что души правителей древних царств Му-гуна и Цзянь-цзы при их жизни покидали на несколько дней телесные оболочки и пребывали у Небесного владыки, где получили наставление от него. О своем пребывании у Небесного владыки Цзянь-цзы рассказал следующее: «Я побывал во дворце Небесного Владыки и этим весьма обрадован. Я вместе со всеми духами путешествовал по миру, плавная и широкая музыка звучала повсюду, и десятки тысяч существ там танцевали. Но это была не того рода музыка, как при трех династиях; звуки этой музыки волновали людские сердца» [1992: 50–52].

Поэтому не удивительно, что идея о перерождении воспринималась первыми последователями буддизма в Китае исключительно как переселение души. На этом было заострено внимание как противников буддизма, так и его защитников.

Уже в самом раннем буддийском сочинении «Лихолунь» (理惑论), написанном Моу-цзы (牟子) в конце эпохи Хань (202 г. до н. э. – 220 г.), утверждается, что душа лежит в основе перерождений. Об этом свидетельствует диалог между противником буддизма и его защитником: «Вопрос (противника буддизма. – *Л. Я.*): Путь Будды утверждает, что человек после смерти вновь рождается, а я не верю в правдивость этих утверждений. Моу-цзы отвечает: Когда человек умирает, его домашние будут взывать к его имени на крыше дома. Если же человек умер, то кого же зовут? Люди скажут, что души *хунь* и *по*. Моу-цзы отвечает: Душа может вновь рождаться. Если душа вернется, то она возрождается, но если она не вернется, то куда же девается? Моу-цзы отвечает: Она превращается либо в злых духов (鬼), либо в добрых (神). Так и есть. Души *хунь* и *по*, несомненно, не могут умереть, в то время как тело будет гнить. Тело можно сравнить с корнем пяти злаков, а души *хунь* и *по* с се-

менами злаков: корни и листья рождаются и непременно отмирают, но семена разве могут исчезнуть» [Моу-цзы 2013: 11–12].

Утверждение Моу-цзы о том, что тело погибает, а душа не уничтожается, стало самой первой письменной аргументацией того, что душа лежит в основе перерождений. Это утверждение самим автором рассматривалось как доказательство истинности буддийского учения, но впоследствии она послужила отправной точкой защиты буддийской идеи перерождения в начальный период его становления в Китае. И именно она стала вызывать особое возражение со стороны противников буддизма, отрицавших возможность существования души в отрыве от своего тела.

Полемика о душе получила отражение в сочинениях, которые дошли до нас в составе одного из первых сводов буддийских сочинений, объединенных названием «Хунминцзи» (弘明集, Собрание [сочинений], распространяющих свет [истины]). Он был составлен монахом Сэн Ю (445–518) в 515–518 гг. после полемики о душе, инспирированной лянским императором У-ди.

Эта полемика сводилась главным образом к вопросу о том, может ли душа существовать в отрыве от своей земной оболочки или нет. При этом основное внимание в этих дискуссиях обращалось на душу *шэнь* (神), поскольку душа *хунь* (魂) после смерти превращается в душу *шэнь* (神), именно последняя обладала способностью перемещаться. Здесь важно отметить, что эти сочинения создавались в период, когда еще не были полностью переведены основные канонические тексты буддизма Махаяны – «Праджняпарамита-сутра», «Саддхармапундарика-сутра», «Нирвана-сутра» и «Аватамсака-сутра», легшие в основу сотериологической доктрины китайского буддизма, а также еще не были оформлены школы китайского буддизма, ознаменовавшие развитие буддизма в Китае в каноническом русле. С формированием буддийских школ, начиная с эпохи Суй (581–618), сочинения китайских буддистов стали создаваться в русле определенных буддийских канонических текстов, представленных этими школами.

Вместе с тем нельзя недооценивать вклад «дошкольных» сочинений, вошедших в состав «Хунминцзи», в истории становлении буддизма в Китае. В них отразились особенности адаптации буддизма на китайской религиозной почве, его трансформация в этой богатой собственными культурными и духовными традициями

стране. И в этом немалую роль сыграли представления о душе, вызвавшие большие дискуссии между сторонниками и противниками буддизма, продолжавшиеся в течение нескольких столетий.

«Дошкольные» сочинения китайских авторов можно определить как просветительские и апологетические. В них излагались сотериологические азы буддийского учения и обосновывалось его право на существование в Китае. Одной из главных в этом контексте стала тема души, поскольку, с одной стороны, посредством ее объяснялась новая для китайского менталитета идея перерождения, составляющая важнейшую часть сотериологии буддизма, с другой – как уже отмечалось, она стала отправной точкой защиты этой идеи как отражения истинности буддийского учения.

В этих сочинениях не отрицалось наличие душ *по*, *хунь* и *лин* ни противниками буддизма, ни его апологетами. Не отрицалась и душа *шэнь*. Главный спор, как уже было отмечено, относился к вопросу о том, может ли душа *шэнь* (神) существовать вне своей телесной оболочки. Возможность существования души *шэнь* вне своей телесной оболочки рассматривалась апологетами буддизма как возможность ее последующего перерождения, противниками буддизма доказывалась ее смертность.

И если Моу-цзы, одним из первых осветивший полемику о душе, представил ее в рамках одного сочинения между собой и безымянным оппонентом, то в последующем она была представлена отдельными сочинениями конкретных сторонников и противников переселения души.

После Моу-цзы с письменной защитой идеи перерождения выступил буддийский монах Ло Цзюньчжан (292–372). В своем сочинении «Гэншэнлунь» (更生论, Трактат о рождении вновь) он утверждал, что перерождение существует, поскольку все сущее имеет определенное число, а Земля и Небо бесконечны. Все вещи хотя и различаются, но обладают изначальным корнем (本), который не дает исчезнуть душе и телу, является основой для изменений и превращений и дает возможность душе вернуться в оболочку живого существа [2013: 290–293]. Его оппонентом стал придворный историк Сунь Шэн (320–391), написавший «Юй Ло Цзюньчжан шу» (与罗君章书, Письмо Ло Цзюньчжану), в котором говорится о несогласии с

утверждениями Ло Цзюньчжана о конечности сущего и бесконечности Земли и Неба [Цыренов 2012: 30].

Вслед за Ло Цзюньчжаном в защиту идеи бессмертия души выступил Чжэн Даоцзы с сочинением «О бессмертии души», написанном в виде диалога, в котором автор последовательно доказывает функциональные отличия души и тела и возможности существования души после смерти тела [2013: 297–305].

Опровержение бессмертия души исходило в основном от конфуцианцев, настроенных не столько против этой версии, сколько против самого буддизма. Их версия о смертности души считалась одним из самых веских доказательств неистинности буддийского учения. Самыми ярыми противниками буддизма в этом контексте были представители бюрократического аппарата, который находился под влиянием конфуцианских принципов государственного управления. И здесь следует обратить внимание на сочинения конфуцианцев Хуй Линя и Хэ Чэнтяня.

Хуй Линь, выдвигая конфуцианский тезис о смертности души, утверждал, что конфуцианство является белым учением, а буддизм – черным. Свое сочинение он так и называет «Бай хэй лунь» (白黑论, О белом и черном) [Янгутов, Цыренов 2015: 68]. Его поддержал влиятельный сановник Восточной Цзинь Хэ Чэнтянь, написав сочинение «Да син лунь» (达性论, О постижении природы), в котором говорится: «Рождение предполагает смерть. Когда тело умирает, дух исчезает. Это подобно тому, что весной расцветает, а осенью увядает. Четыре времени года сменяют друг друга. Как может то, что ранее существовало, снова обрести телесность?» [Хэ Чэнтянь 2013: 225].

Против этих аргументов с утверждением о бессмертности души выступили монах Цзун Бин (375–445) с сочинением «Мин фо лунь» (明佛论, О разъяснении буддизма). Сочинение Цзун Бина примечательно тем, что его утверждения о бессмертности души делаются в контексте пояснения основных положений, излагаемых в канонических текстах буддизма. Так, он утверждает, что мир Будды велик, душа (精神) неуничтожима, человек может стать Буддой, все дхармы пусты. Также утверждается, что душа (神), которая не уничтожается, содержит в себе все знающее сознание (识, ши) и т. д. [Цзун Бин 2013: 91–167]. Полемика о душе проходила на фоне ин-

тенсивного перевода буддийских канонов с санскрита. Введение понятия души в контекст положений канонического буддизма указывало на то, что переводческая деятельность буддийских миссионеров в период Восточной Цзинь (317–420) достигла больших успехов.

Острое противостояние конфуцианцев и буддистов сказалось и на том, что одновременно с полемикой о душе разгоралась и другая, которая касалась уже социальной сферы. Суть ее состояла в том, должны ли буддисты кланяться императору. Здесь буддисты отстаивали право сохранения своего независимого статуса, при котором монахи не должны были кланяться государю. Таким статусом буддисты обладали в Индии, однако попытки сохранить его и в Китае встретили жесткий отпор со стороны бюрократического аппарата. Инициаторами дискуссии на эту тему стали конфуцианский сановник Юй Бин (296–344) и Хэ Чун (292–346).

Полемики о душе и статусе буддистов, затрагивающие религиозную и социальную сферы, имели принципиальную значимость для утверждения буддизма в Китае и зачастую рассматривались в единстве. Об их значимости в общественно-политической и религиозной жизни Китая говорит тот факт, что в нее включился такой высокопоставленный государственный деятель, как Хуань Сюань, который узурпировал власть династии Восточная Цзинь и провозгласил конец империи Цзинь, объявив образование нового государства Чу, вошедшего в историю как кратковременное государственное образование Хуань Чу. Хуань Сюань стал известным также своей перепиской с высшими сановниками, в которой отстаивал конфуцианскую позицию в вопросе о том, должны ли монахи кланяться императору. Часть его писем была адресована знаменитому буддийскому патриарху Восточной Цзинь Хуй Юаню (334–416), в них, помимо утверждения о том, что монахи обязаны кланяться императору, Хуань Сюань высказал мнение и о смертности души, сравнивая душу и тело с огнем и дровами. Эта метафора восходит к тексту «Чжуан-цзы», где говорится: «Для рук, заготавливающих хворост, [наступает] предел. Но огонь продолжает разгораться, и есть ли ему предел, неведомо» [Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая 1967: 148]. Контекст, который вложил Хуань Сюань в эту метафору, сводится к тому, что как огонь гаснет после

того, как хворост выгорит, так и после умирания тела умирает и душа [Янгутов, Цыренов 2015: 67].

В своем ответе, написанном в сочинении «Шамэнь бу цзин ванчжэ лунь» (沙门不敬王者论, Монах не должен поклоняться императору), Хуй Юань, касаясь первого утверждения Хуань Сюаня, говорит, что обязательное почтение императору должны оказывать только буддисты-миряне, но не монахи. Свои доводы в защиту этой позиции он подкрепляет утверждениями о том, что монахи помогают императору в деле сохранения мира и спокойствия среди подданных. В этом же сочинении он опровергает метафору об огне и хворосте. Он говорит о том, что огонь переходит с одних дров на другие, и точно так же душа переходит из одного тела в другое. Уже сгоревшие дрова не являются теми дровами, на которые перешел огонь. В этом Хуй Юань видит смысл метафоры, рассказанной Чжуан-цзы. Таким же образом предыдущее, умершее тело не является телом, в которое перешла душа [2013: 331].

Идея сравнения души и тела с огнем и дровами нашла отражение и в указанном выше сочинении Чжэн Даоцзы «Шэнь бу ме лунь» (神 不 灭 论). В нем говорится о том, что хотя огонь и порождается дровами, тем не менее его начало кроется в нем самом [2013: 300].

Такова была ситуация с полемикой о душе, предшествовавшая появлению сочинения Фань Чжэня, которое приходится на период Южных и Северных царств (о полемике о душе см.: [Янгутов 2019: 674–685]). Фань Чжэнь состоял на службе на Юге правящего дома, который отличался исключительной благосклонностью к буддизму. Особое рвение проявлял У-ди, способствуя строительству новых монастырей и переводу буддийских текстов с санскрита на китайский язык. Между тем буддийская сангха, пользуясь поддержкой правящих кругов, все более укрепляла свои позиции, становясь существенным фактором политической и экономической жизни юга Китая. Такое возвышение сангхи вызывало беспокойство и недовольство со стороны окружения императора, которому принадлежал и Фань Чжэнь. Свою позицию он выразил в указанном выше сочинении «Трактат о смертности души». Его сочинение отличалось логической последовательностью и аргументированностью. В нем, во-первых, утверждалось, что душа (神, шэнь) представляет собой лишь функцию живого материального субстрата (质, чжи).

Во-вторых, душа и тело, хотя и обозначаются различными именами, тем не менее составляют одно. Особенно ярким в его аргументации смертности души стала метафора с лезвием ножа и остротой, в которой философ сравнил душу с острием, а тело с ножом, утверждая, что острие и нож неразрывны друг с другом. При этом острота сама по себе не является ножом, как и нож сам по себе не является острием. Поэтому невозможно существование острия без ножа, как и существование души без тела [Цыренов 2015: 210–223].

Против этого сочинения по указу У-ди выступили Цао Сывэнь и Сяо Чэнь с работами, носившими одинаковое название – «Нань шэнь ме лунь» (难神灭论, Опровержение смертности души). Для опровержения тезиса о смертности души Цао Сывэнь в качестве примера приводит упомянутые выше эпизоды путешествия душ древних правителей Му-гуна и Цзянь-цзы, описанные в «Исторических записках» Сыма Цяня [Там же].

Он также цитирует известную притчу из «Чжуан-цзы»: «Однажды Чжуану Чжоу приснилось, что он – бабочка, весело порхающая бабочка. [Он] наслаждался от души и не сознавал, что он – Чжоу. Но вдруг проснулся, удивился, что [он] – Чжоу, и не мог понять: снилось ли Чжоу, [что он] – бабочка, или бабочке снится, [что она] – Чжоу. Это и называют превращением вещей, тогда как между мною, [Чжоу], и бабочкой непременно существует различие» [Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая 1967: 146].

Доводы Сяо Чэня против Фань Чжэня заключались в том, что тело и душа не могут составлять единую сущность. Ведь когда человек находится в спящем состоянии и видит сон, то его тело продолжает оставаться неподвижным, но душа в это время «свободно странствует», что указывает на то, что «душа может отделяться от тела и функционировать без тела». Острие ножа не находится в зависимости от ножа. Острие появляется как результат затачивания. Но при постоянном использовании нож может затупиться, и в этом случае острие исчезает, но нож продолжает оставаться.

Душа не зависит от тела и его частей. В свое время древнему полководцу Сунь Биню вырезали коленные чашечки, тем самым нанеся вред телу, но тем не менее легендарный полководец не утратил своего военного таланта, т. е. повреждения тела никак не оказали влияния на духовные свойства.

Душа не может быть непосредственно связана с телом. В противном случае у совершенномудрых рождались бы исключительно умные дети, а у обыкновенных людей – только обыкновенные дети. Но в действительности все происходит не так. Например, у мудрого Яо родился сын Даньчжу, а у обыкновенного Гу – мудрый сын Шунь [Цыренов 2013: 174–181].

Как было уже отмечено, полемика о смертности души между сторонниками и противниками буддизма проходила на фоне интенсивного перевода буддийской литературы на китайский язык, сопровождавшегося совершенствованием форм и методов перевода. Постепенно содержание буддийских канонов становилось все яснее и понятнее. Китайцы начали постигать буддийские истины в том виде, в каком они были представлены в индийских оригиналах. Совершенствовался и терминологический аппарат передачи смысла буддийских идей с санскрита на китайский язык. И это не могло не сказаться на полемике о душе, о чем указывает упомянутое выше сочинении Цзун Бина «Мин фо лунь» (明佛论, О разъяснении буддизма).

Параллельно с дискуссиями, затрагивающими социальную и религиозную сферы, стала разгораться дискуссия в философской области относительно содержания понятия пустоты. Для первых китайских буддистов, пытавшихся постичь суть философии буддизма, камнем преткновения стала концепция пустоты праджняпарамитских сутр. Попытки объяснения понятия пустоты обусловили появление различных групп, выдвигавших свои версии ее понимания, которые способствовали формированию шести школ и семи направлений, известных как *лю цзя ци цзун* (六家七宗). Деятельность их продолжалась сравнительно недолго, однако их роль в становлении буддизма в Китае была огромной[4].

[4] Семь направлений: первое – *бэнь у цзун* (本无宗, отсутствия корня); второе – *бэнь у и цзун* 本无异宗 (различения отсутствия корня); третье – *цзи сы цзун* (即色宗, акцентирования на внешних явлениях); четвертое – *ши хань цзун* (识含宗, содержания сознания); пятое – *хунь хуа цзун* (幻化宗, иллюзорных превращений); шестое – *синь у цзун* (心无宗, отсутствия сознания); седьмое – *юань хуй цзун* (缘会宗, возникновения через причинность). Изначально их было шесть, однако первое разделилось на два: «от-

Для нас представляет интерес пятое направление – *хунь хуа цзун* (幻化宗, иллюзорных превращений). Оно акцентирует внимание на реальности духовной субстанции. Его лидер Дао И считал, что все дхармы представляют собой иллюзорные превращения (幻化, хуань хуа), а потому они составляют условную истину. Истинно существует духовная субстанция сознания, она не является пустотой [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2: 238–239].

В дискуссиях о том, что же является иллюзорным, Дао И настаивает на иллюзорности внешнего мира и реальном существовании духовной субстанции. Весьма примечателен здесь тот факт, что рассуждения о душе выходят за рамки дискуссий о перерождении и вводятся в контекст философских дискуссий о пустоте, что явилось отражением успешной деятельности буддийских монахов по переводу классических канонов буддизма. Она способствовала все большему вовлечению буддийских текстов в китайское социокультурное пространство и укреплению позиций буддизма, что в конечном итоге привело к появлению на территории Китая буддийских школ, которые ознаменовали становление в Китае буддизма, основывающегося на канонических текстах и доктринах.

Таким образом, полемика о душе стала одной из значимых страниц истории буддизма в Китае. Она явилась закономерным этапом адаптации буддизма на китайской религиозной почве и отразила особенности внедрения сотериологических установок буддизма в китайскую религиозную среду, когда новые религиозные представления осмысливались на базе традиционного мировосприятия, основанного, с одной стороны, на народных верованиях, с другой – на принципах философского учения даосизма. И это стало сильным толчком для трансформации буддизма в Китае, богатом собственными религиозными и культурными традициями. Все это происходило на фоне ожесточенного идеологического противостояния с конфуцианством, продолжавшегося в течение нескольких веков, охвативших эпохи Вэй, двух Цзинь, Южных и Северных царств. Это противостояние ослабло с началом формирования в Китае канонических школ буддизма, выдвинувших на передний план философское содержание и рассматривавших идею перерож-

---

сутствия корня» и «различения отсутствия корня». Подробно об этом см.: гл. 3, § 1.

дения исключительно в контексте теории дхарм. Полемика о душе отошла на задний план. Однако представления о душе как онтологической основе перерождения продолжали сохраняться среди простых верующих на уровне популярного вероучения. Они нашли свое отражение в коротких рассказах, известных как *сяошо* (小說). В них были записаны народные верования и предания, легенды и необычные события. Хотя традиция составления коротких рассказов зародилась в глубокой древности как альтернатива классическим канонам, однако наиболее востребованными *сяошо* стали в период распространения буддизма в Китае, альтернативой официальным буддийским канонам, а также рассмотренным выше сочинениям ученых монахов. Повествования о душе здесь продолжали испытывать влияние традиционных воззрений, которые обрастали фантастическими подробностями о ее странствиях в небесной и подземной сферах, праведниках и грешниках, рае и аде, а также моральными назиданиями о добродетельном поведении, сыновней почтительности и загробном воздаянии.

ГЛАВА 2
ВХОЖДЕНИЕ БУДДИЗМА В КИТАЙ

§ 1. Перевод буддийских текстов на китайский язык

Вхождение буддизма в Китай начиналось с перевода буддийских текстов на китайский язык. И это не удивительно. Страна с высокоразвитой письменной культурой, восходящей к глубокой древности, естественно, стремилась понять иноземную культуру через ее письменные тексты. Перевод буддийских текстов на китайский язык, растянувшийся на несколько веков, составил одну из ярчайших страниц истории буддизма. Причина столь длительного процесса переводов буддийских текстов была обусловлена, во-первых, специфическими особенностями китайского языка, в котором слово состояло из одной морфемы, фонетика – из четырех тонов, а письменность была иероглифической, что создавало большие трудности для перевода текстов с многоморфемного, однотонного, буквенного санскрита. Потребовалось длительное время для создания соответствующих способов и методов перевода с санскрита на китайский язык. Во-вторых, китайцы, с их представлениями об исключительности своей культуры, оказывающей влияние на соседние страны, выраженными словами Мэн-цзы: «Я слышал, что варвары изменялись [под влиянием] Китая, но я еше не слышал, чтобы варвары изменяли [что-либо] в Китае» [Древнекитайская философия 1972: 239], до буддизма не имели опыта заимствования чужих идей и тем более перевода их на свой язык. Стоит также отметить, что в период вхождения буддизма в Китай еще продолжались создаваться его тексты у него на родине в Индии. Первые переводчики в Китае переводили параллельно как тексты, созданные задолго до вхождения буддизма в Китай, так и тексты, которые продолжали создаваться в Индии.

Проблема перевода буддийских текстов на китайский язык достаточно подробно изучена в научной литературе, как в зарубежной, так и отечественной. Здесь мы вкратце наметим основные вехи процесса перевода буддийских текстов на китайский язык.

Развитие переводческой деятельности в Китае, согласно Е. А. Торчинову, можно разделить на три основных этапа: 1) ранний период – время до начала деятельности Кумарадживы (II–IV вв. н. э.); 2) классический период, время от Кумарадживы до Сюань Цзана (вторая половина IV–VII вв.); 3) заключительный этап переводческой деятельности (VIII – начало XI вв.) [1984: 53]. Если конкретизировать эти этапы, то эта классификация выглядит следующим образом: первый – это деятельность Ань Шигао (安世高) и Локакшемы (支 娄 迦 谶), прибывших в Китай в эпоху Хань (206 г. до н. э. – 220 г.), а также переводческая деятельность эпох Троецарствия (220–280) и Западной Цзинь (265–316); второй – это деятельность Дао Аня (道 安) и Кумарадживы (鳩 摩 罗 什) эпохи Восточная Цзинь (317–420), а также переводчиков Южных и царств (386–589); третий этап – это деятельность Сюань Цзана (玄 奘) эпохи Тан (618–907) и после него.

Сведения о переводчиках буддийской литературы, как было уже сказано, начали появляться уже в ранней буддийской историографии. Здесь в первую очередь следует упомянуть сочинение Хуйцзяо (慧 皎, кон. V–VI в.) «Гао сэн чжуань» (高僧传, Жизнеописания достойных монахов), написанное в период династий Южных и Северных царств. В них представлены биографические сведения и творческая деятельность достойных монахов, которых Хуй Цзяо почтительно именует как достойные, или же высокие монахи – *гао сэн* (高僧). Время жизнедеятельности монахов охватывает период с 67 по 519 г. Сочинение состоит из 10 разделов. Первый посвящен переводчикам. В нем содержится 35 имен.

Широкую известность получили также сочинения монаха эпохи Лян (502–556) Сэн Ю «Чу сань цзан цзи цзи» (出三藏记集, Собрание сведений о переводах Трипитаки) и монаха эпохи Суй (581–618) Фэй Чанфана «Ли дай сань бао цзи» (历代三宝纪, Сведения о трех сокровищницах [в течение] исторических эпох). Сведения о буддийских миссионерах, посвятивших себя переводу буддийской литературы, также содержатся в исторических хрониках.

Повествование о переводчиках, как правило, начинается с имен легендарных индийских монахов Кашьяпа Матанги (摄 摩腾, Шэ Мотэн) и Дхармаратны (竺法兰, Чжу Фалань). Однако историче-

ская реальность этих двух монахов до сих пор не установлена. Сведения о них связаны с известной легендой о сне императора Мин-ди (明帝, 28–75), изложенной в трактате Моу-цзы «Лихолунь» (理或论, Трактат о разрешении сомнений). В нем говорится: «В старину император Мин-ди увидел во сне святого, тело которого (излучало) солнечные лучи, а сам он в блаженстве и радости летал перед дворцом. На другой день [Мин-ди] созвал сановников и спросил у них об этом святом. Мудрец Фу И ответил ему: “Ваш слуга слышал, что в Индии есть человек, который постиг Дао. Его зовут Буддой, он летает в пустоте, а тело его излучает солнечные лучи. Пожалуй, это был он”. Тогда император Мин-ди отправил посланцев Чжан Цяня, Цинь Цзиня, Ван Цзуня и других, всего двенадцать человек. Во [владениях] Юэчжи (月支)[5] была написана сутра “Сыши эр чжан цзин” (四十二章经, Сутра в сорока двух главах)» [Моу-цзы 1936: л. 8а–8б]. Изложенная легенда была одной из самых ранних версий о вхождении буддизма в Китай. Если учесть, что император Мин-ди правил с 58 г. н. э. до 75 г., то выходит, что автор памятника, созданного во II в. н. э., датировал проникновение буддизма в Китай I в. н. э. Позже в Китае стали появляться версии, фиксирующие появление буддизма в Китае более ранними временами. Проблема древности буддизма и его раннего проникновения в Китай стала весьма актуальной. Этому способствовало и то обстоятельство, на которое в свое время обратил внимание В. П. Васильев. Он писал, что даосизм принял окончательную форму религии только тогда, когда в Китай проник буддизм, оказавший сильное влияние на становление религиозного даосизма. Причем даосы зачастую занимались прямым заимствованием у буддистов их идей, ритуалов, божеств и др. «По образцу буддистов и у даосов появились обеты: не убивать живых существ, не пить вина, не одобрять словами того, чего не одобряешь сердцем, не воровать, не предаваться сладострастию» [1893: 81]. При этом сходство было настолько сильным, что даосизм, как писал В. П. Васильев, «с целью скрыть следы отпустил плохую шутку с буддизмом, чтобы не подозревали его в заимствовании у последнего, даосы написали книгу о том, как Будда был просвещен или, лучше, рожден Лао

[5] Юэчжи (月支) – царство на западе от Китая в период Хань.

Цзы, и тем самым дали понять, что если их книги и походят на буддийские, то это значит, что последние взяты от них. Так как Лао Цзы, что известно по истории, отправился на Запад, следовательно, просветил тамошние страны» [Васильев 1893]. Для опровержения этой выдумки, а также для того, чтобы еще более поднять авторитет своего учения и возвысить его над другими, буддисты посвятили целый ряд сочинений доказательству того, что Лао-цзы был учеником Будды. Так, например, буддийский автор Дао И сообщает, что Лао-цзы путешествовал по Индии, погрузился в нирвану. Его учителем был Шакьямуни [Гуан хунмин цзи 1936: л. 16].

Споры о древности происхождения буддизма достигли такого накала, что китайские буддисты сочинили легенду, датирующую рождение Будды 1028 годом до н. э. Эту легенду изложил Фа Линь: «На двадцать четвертом году правления чжоуского Чжао-вана, восьмого числа, четвертого месяца вода в реке неожиданно поднялась и разлилась. Горы, реки и вся земля пришли в движение. Той ночью лучи пяти цветов пронизали вокруг все до малого и заволокли запад. Все стало багряным. Чжоуский Чжао-ван спросил главного историка Су Ю: “Что это такое?” Су Ю ответил: “На Западе родился великий мудрец”» [Там же: л. 137]. Далее Фа Линь пишет: «На пятьдесят третьем году правления Му-вана 15 числа, второго месяца утром поднялся внезапный ветер, который начал валить людей с ног, нанося им вред, повалил деревья, а горы, реки, земля пришли в движение. После полудня небо потемнело, а облака исчезли, на западе появилась белая радуга с двадцатью поясами, которая пронизала север и юг и не исчезала до самой ночи. Му-ван спросил у главного историка Ху До: “Чем все это вызвано?” Ху До ответил: “На западе умер святой”» [Там же]. Если учесть, что Чжао-ван правил в 1052–1002 гг. до н. э., а Му-ван в 1001–947 гг. до н. э., то получается, что эта легенда датировала годы жизни Шакьямуни 1028–948 гг. до н. э. Эта легенда призвана была служить доказательством того, что китайцы знали о Будде уже в 1028 г. до н. э. Более того, известна также легенда, утверждавшая, что Бо И, помощник легендарного Юя, правление которого датируется 2205–2197 гг. до н. э., знал о существовании Будды. Однако все эти легенды были сочинены намного позже, чем был написан трактат «Лихолунь». К моменту создания трактата, очевидно, все еще продолжался процесс заимствования даосами у буддистов идей,

ритуалов, божеств. Еще не были выработаны формы и методы дискуссий относительно древности происхождения буддизма. Поэтому Моу-цзы, также обративший внимание на проблему проникновения буддизма в Китай, датировал момент знакомства китайцев с буддизмом гораздо более поздним временем, чем последующие буддийские сочинения.

В легенде, изложенной в «Лихолунь» говорится о сутре «Сыши эр чжан цзин» (四十二章经) – первой из всех, дошедших до нас сутр, изложенных на китайском языке. Согласно буддийской традиции, этот памятник перевели индийские монахи Кашьяпа Матанга и Дхармаракша, встретившиеся с посольством императора Минди во владениях Юэчжи (月氏), затем на белых конях прибывшие в Китай. Хотя в трактате Моу-цзы об этих монахах конкретно не упоминается, тем не менее сообщается, что сутра «Сыши эр чжан цзин» написана во владениях Юэчжи. Известный китайский ученый Тан Юнтун, тщательно проанализировав текст этой сутры, пришел к выводу о том, что она создана неизвестными авторами еще до начала правления императора Хуан-ди (147–167), т. е. в промежутке между 58 и 147 гг. н. э. Позже к этой сутре было написано, по мнению Тан Юнтуна, введение приблизительно во второй половине II в. н. э., чуть раньше, чем трактат «Лихолунь» (理或论). Во введении также излагается легенда о сне императора Мин-ди и его посольстве. И в нем мы не находим никаких сведений об индийских монахах. Как и в «Лихолунь», здесь лишь упоминается, что сутра «Сыши эр чжан цзин» написана во владениях Юэчжи [Тан Юнтун 1963. Т. 1: 24].

В тексте сообщается о 250 заповедях Шилы[6], о «десяти добрых деяниях» и «десяти злых деяниях» (十善恶业): злые деяния (十善恶业) – это 3 деяния тела: убийство (杀), воровство (盗), прелюбодеяние (淫); 4 деяния рта: двусмыслие в речи (两舌), брань (恶口), вздорные речи (妄言), пустословие (绮语); 3 деяния ума: ненависть (嫉), гнев (恚), глупость (痴). Десять добрых деяний соответственно – 3 деяния тела – отказ от убийства (不杀), воровства (不盗), прелюбодеяния (不淫); 4 деяния рта – отказ от

[6] Шила – переводится с санскрита как поведение, нравственность, добродетель. В буддизме обозначает нравственное поведение и мораль.

двусмыслия в речи (两舌), брани (恶口), вздорных речей (妄言), отказ от пустословия (绮语) и 3 деяния ума – отказ от зависти (嫉), гнева (恚), отсутствие глупости (痴) [Янь Яочжун 2007: 373].

Первым переводчиком буддийской литературы, положившим начало переводу буддийских текстов, был Аньшигао (安世高), прибывший в Китай из парфянского царства (安息国, Аньсиго) на втором году правления ханьского императора Хуань-ди (桓帝, 147–167 гг. н. э.) в 148 г. Прибыв в Китай, он перевел свыше 30 буддийских сутр. Не все переводы Аньшигао дошли до нас. В известном каталоге Дао Аня (道安, 312–385) упоминаются 13 утерянных сутр, общим объемом в 13 цзюаней (卷). В числе переведенных им сутр встречаются тексты и Хинаяны, и Махаяны. Однако свое предпочтение Аньшигао отдавал абхидхармическим текстам, содержащим теоретическое обоснование учения Хинаяны. Среди переводов Ань Шигао, принадлежащих к Абхидхарме, известны такие сутры, как «У фа цзин» (五 法 经, Сутра о пяти дхармах), «Ци фа цзин» (七法 经, Сутра о семи дхармах), «Шиэр иньюань цзин» (十 二因缘 经, Сутра о 12 звеньях цепи зависимого происхождения), «Ши сы и цзин» (十四意经, Сутра о 14 значениях), «Апитань у фа син цзин» (阿 毗昙五法行径, Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы), «Апитань цзю ши ба цзе цзин» (阿 毗昙九十八结经, Сутра о девяносто восьми узах (мирской суеты) в Абхидхарме»). Оценивая переводы Аньшигао, Дао Ань пишет о том, что они отличались ясностью и простотой [Zürcher 1959: 54]. Об этом же пишет и Хуй Цзяо (慧皎, 497–554) [Хуэй-цзяо 1991: 105]. Кроме того, Аньшигао проявлял большой интерес к сутрам, посвященным практике медитации – дхьяне (禅那, чаньна).

Вслед за Аньшигао в Китай прибыл Локакшема (支娄迦谶, Чжилоцзячань) из Юэчжи (月支) уже в конце правления ханьского императора Хуань-ди (147–164) [Там же: 107].

Переводческая деятельность Локакшемы пришлась на период правления императора Лин-ди (灵帝, 168–190). Он стал переводить сутры из серий «Праджняпарамиты» (般若波罗蜜多, Божеболомидо), «Ратнакуты» (宝 经, Бао цзин), «Аватамсаки» (华严经, Хуаянь-

цзин), «Вайпульи» (方等, Фандэн), общей численностью 27 цзюаней.

Локакшема стал пионером переводов праджняпарамитских сутр, получивших большую популярность в Китае. Из этой серии он перевел сутру, получившую название «Дао син пинь цзин» (道行品经). Из серии «Ратнакуты» – сутры «Мони бао цзин» (摩尼宝经) и «А шань фо го цзин» (阿闪佛国经), из Аватамсака Локакшема перевел «Доу ша цзин» (兜沙经), из серии «Вайпулья» – сутры «Вэньшу цзин» (问署 经) и «Нэй цзан бай бао цзин» (内藏百宝经) [Чжунго фоцзяо ши 1982. Т. 1: 315–316].

Из всех переведенных им сутр наибольшую известность приобрела сутра «Дао син пинь цзин» (道行品经, Сутра об осуществлении Дао). Она известна также под названием «Дао син боже боломи цзин» (道行般若波罗蜜多, Сутра праджняпарамиты об осуществлении Дао). Однако более всего она известна под сокращенным названием «Дао син цзин» (道 行经)[7].

«Дао син цзин» представляет собой перевод одной из самых ранних версий праджняпарамитских тестов. Об этом говорит и само содержание переведенного текста. Оно носит характер апологетики и пропаганды махаянского пути спасения, его преимущества перед хинаянским. Большое значение придается объяснению места и роли бодхисаттв в спасении живых существ, обоснованию исключительной значимости парамиты мудрости – Праджняпарамиты над другими парамитами (подробно о переводах текстов Праджняпарамиты см.: [Янгутов 2007]).

Период Троецарствия продолжался не так долго – с 220 по 280 г. Для исторического времени это совсем короткий срок. Но тем не менее в истории буддизма в Китае он оказался весьма насыщенным и плодотворным, особенно в плане формирования переводческой традиции Китая. В этот период переводческая практика обрела более широкие масштабы, были заложены методологические и практические основы перевода индийских текстов с санскрита на китайский язык. Переводы миссионеров того времени не отличались точностью и стилистическим совершенством, тем не менее они отразили трудность поисков технических и смысловых способов пе-

[7] О сутре «Дао син цзин» будет сказано в гл. 2, § 3.

редачи сложного содержания буддийской догматики на китайский язык, не имевший опыта перевода чужеземных писаний. Переводчики этой эпохи, наряду с Ань Шигао и Локакшемой, по праву могут считаться пионерами переводческой традиции Китая. Это им принадлежит роль первооткрывателей методики перевода иностранных текстов на китайский язык. Столкнувшись с трудностью передачи санскритских терминов на китайский язык, обладающий указанными выше специфическими особенностями, первые переводчики буддийской литературы конца эпохи Хань и эпохи Троецарствия проявили недюжинное мастерство в поисках способов передачи санскритской письменности на китайский язык. Одним из распространенных методов передачи буддийских идей был метод передачи терминов и понятий через использование понятийного аппарата традиционной китайской философии, главным образом даосизма. В этот период не были обозначены переводческие приоритеты в выборе буддийских сутр, на китайский язык переводились тексты всех направлений буддизма и школ индийского буддизма. Это о них В. П. Васильев писал, что первые переводчики «были чужды всех антипатий, которые раздирали буддистов на Западе и переводили все без разбора, к какой бы школе что ни принадлежало» [1855: 3].

Период Троецарствия характеризуется тем, что некогда могущественная империя Хань распалась на три царства: Вэй (220–265), Шу (221–263), У (222–280). Буддизм во всех трех царствах развивался по-разному. Более широко он был представлен в царстве Вэй, которое стало правопреемником Ханьской империи. Столицей этого царства стал город Лоян, куда главным образом прибывали буддийские миссионеры из Индии и стран Средней Азии.

Из числа прибывших в царство Вэй переводчиков следует назвать имена Дхармакалы (昙柯迦罗, Танкэцзяло), Чжи Цяня (支谦) и Кан Сэн Хуя (康僧会). Среди них наибольшую известность приобрел Танкэцзяло (Дхармакала), благодаря тому, что стал переводить на китайский язык тексты, содержащие правила буддийской монастырской жизни. Дело в том, что буддизм периода Троецарствия развивался в Китае стихийно. По свидетельству Хуй Цзяо: «В то время закон Будды хотя и обретался в пределах Вэй, однако дух его был извращен. Находились такие монахи, которые не приняли монашеские обеты и отличались от мирян только тем, что

прошли постриг. Они отправляли посты и покаяния по обряду, предписываемому при жертвоприношениях. Сразу по прибытии Танкэцзяло (昙柯迦罗, Дхармакала) стал повсеместно проводить закон Будды. Ему принадлежит перевод текста “Сэнцицзе синь”» [Хуэй-цзяо 1991: 109]. Текст «Сэнцицзе синь» (僧祇戒心, Заповеди монахов) имел огромное значение для распространяющегося в Китае буддизма, поскольку содержал правила монастырской жизни. Танкэцзяло (Дхармакале) в «Гаосэнчжуань» посвящена специальная глава. Здесь также сообщается, что «он пригласил индийских шрамана и установил ритуал принятия обетов в монашеском собрании» [Там же: 109–110].

О Чжи Цяне (支谦) Хуй Цзяо сообщает, что он прибыл в царство У, спасаясь от многочисленных смут, охвативших Китай. Оценивая переводческую деятельность Чжи Цяня, нужно отметить, что она вполне соответствует словам В. П. Васильева о том, что первые переводчики буддийской литературы «переводили все без разбора, к какой бы школе что ни принадлежало». Среди его переводов и тексты Хинаяны, и Махаяны. Ему принадлежит перевод текста знаменитой «Дхаммапады» (法 句经, Фа цзюй цзин) в 2 цзюанях, который представляет собой один из самых значимых текстов раннего периода буддизма, в котором в стихотворной форме изложены этические аспекты первоначального буддизма. Считается, что он состоит из изречений Будды Шакьямуни. Им была переведена серия текстов «Агамы» (阿含部, Аханьбу), относящихся к Хинаяне. Среди махаянских текстов ему принадлежат перневоды «Вималакирти-сутры» (維摩詰经, Вэймоцзе цзин) в 2 цзюанях. Он также перевел тексты из серии сутр «Сукхавати-вьюха» в 2 цзюанях под названием «Сутра Амитабы» (阿弥陀, Амито цзин); из серии «Махапаринирвана-сутры» текст в 2 цзюанях под названием «Да бань нихунь цзин» (大般泥 混 经).

Знакомство с переводческой деятельностью Кан Сэнхуэя показывает, что она была направлена главным образом на пропаганду буддийского учения в Китае. Тексты охватывают моральные заповеди раннего буддизма, объяснение азов Махаяны, а также важнейший компонент буддийского учения – дхьяну.

Что касается царства Шу, то в исторических записях о нем встречается мало сведений. О том, что буддизм все же дошел и до

этого царства, свидетельствуют обнаруженные в наше время памятники материальной культуры, которые относятся к буддизму [Чжунго фоцзяо тун ши 2010: 204]. Поэтому, говоря о буддизме периода Троецарствия, исследователи в основном имеют в виду его развитие в царствах Вэй и У. Их деятельность оказала огромное влияние не только на становление переводческой традиции в Китае, но и на распространение буддизма в этой стране (подробно о переводческой деятельности периода Троецарствия см.: [Янгутов, Орбодоева 2019: 331–343]).

Первый период характеризуется тем, что первые переводчики, столкнувшись с необходимостью передачи буддийских текстов на язык, совершенно не похожий ни по фонетике, ни по письменности – многотональный и иероглифический, были вынуждены использовать понятийный аппарат традиционной философии, поскольку, как было уже сказано, буддизм обнаружил определенные сходства с традиционной философией, особенно с даосской. Поэтому первые переводчики особенно широко использовали даосские понятия. Например, нирвана переводилось как постижение *дао* (道) или же передавалось понятием «недеяние» (无为, увэй).

Однако такое использование понятийного аппарата традиционной философии не передавало точный смысл текста, поскольку используемое понятие по-прежнему сохраняло свой содержательный контекст. Такой метод приводил к тому, что одни и те же буддийские термины передавались различными даосскими понятиями, а одно и то же даосское понятие могло обозначать разные термины буддизма. Такая практика переводов не могла не вносить путаницу в понимании сути буддийского учения. Требовалась единая целенаправленная методика перевода, которая была разработана в начале эпохи Цзинь буддийскими монахами Чжу Фая (竺 法 雅) и Кан Фаланем (康 法 朗). Она получила известность как метод *гэ-и* (格 义). Чжу Фая учился у прославленного Фо Тудэна (佛 图 澄), который был одновременно и учителем знаменитого Дао Аня (道 安). Этот метод был разработан в качестве альтернативы стихийному использованию терминов традиционной китайской философии. *Гэ и* (格 义) – это метод понимания буддийских текстов через традиционные китайские идеи, метод сознательного поиска схожих черт между буддийскими и китайскими учениями, использование

традиционных терминов и понятий для перевода буддийских, целенаправленный поиск эквивалентов буддийским понятиям и идеям. Это выработка определенных стандартов применения этих эквивалентов при передаче содержания буддийских текстов. Уже в самом названии отражена суть метода: *гэ* 格 переводится как «норма», «стандарт»; *и* 义 – как «смысл», «значение», *гэ и*, таким образом, можно перевести как метод «стандартизированного смысла» или приведения смысла (значения) к определенному стандарту. Этот стандарт – среднее между китайским и буддийским содержанием переводимых текстов. В его основе лежит принцип усвоения нового знания на базе хорошо усвоенного старого. Поэтому *гэ-и* по сути представлял собой не столько метод перевода буддийских текстов с применением даосской терминологии, как об этом часто пишут, сколько метод постижения этих текстов на базе традиционного китайского (в первую очередь даосского) мировосприятия [Янгутов 2007: 40]. Но и этот метод не давал возможности точного перевода.

Второй период, связанный с деятельностью Дао Аня и Кумарадживы, характеризуется совершенствованием перевода буддийской литературы. В этот период началось критическое восприятие метода *гэ-и*. По словам Сэн Жуя – одного из ближайших учеников Кумарадживы, *гэ и* – «это окольный путь к истине» [Тан Юнтун 2008: 162][8].

Отвергнув метод *гэ-и* как не способствующий раскрытию истинного смысла буддийских истин, Дао Ань предложил искать новые, более совершенные формы передачи буддийского категориального аппарата на китайский язык. Выдвинутые Дао Анем принципы переводов, известные как «пять отклонений от изначального и три трудности» (五失本, 三不易, у ши бэнь, сань бу и), указывающие на характерные ошибки и затруднения при переводе буддий-

[8] Известен спор Дао Аня с Сэн Гуанем относительно метода *гэ и*, изложенный в «Гао сэн чжуань» в разделе «Сэн Гуань чжуань». Сэн Гуань настаивал на том, что этот метод необходимо сохранить как метод предварительного знакомства с буддийскими истинами. Дао Ань категорически не соглашался с ним, аргументируя свои высказывания тем, что текст переведенных сутр должен предельно точно выражать высказывания Будды.

ских сутр, стали руководящими принципами для переводчиков буддийской литературы.

Дао Ань писал: «При переводе с иноземного (胡语, ху юй) [санскрита, 梵, фань] языка на циньский (秦) [китайский] существует пять отклонений от изначального [текста] (有 五 失 本 也)[9].

Во-первых, иноземный язык (胡语) полностью переворачивается (перестраивается) и подделывается под циньский [китайский]. Это первое отклонение от изначального.

Во-вторых, в иноземных [санскритских] канонах (经, цзин, сутрах) акцентируется внимание на качестве содержания, а циньцы (秦人, китайцы) любят красивый стиль письма (文, вэнь), [поэтому] перевод [содержания текста] не устраивает многие [китайские] умы, если не будет соответствовать [красивому стилю изложения]. Это второе отклонение от изначального.

В-третьих, иноземные [санскритские] каноны (сутры) предназначены для декламации, [поэтому] предпочитают повторы, иногда по три, иногда по четыре раза. [Переводчики] ныне, хотя и не испытывают отвращения к этим излишкам (повторам), тем не менее вырезают и отбрасывают их. Это третье отклонение от изначального.

В-четвертых, в иноземных [санскритских] текстах суть [предложения], хотя записана и верно, но кажется беспорядочной. Исследуя эти предложения и письмена, [переводчики] вырезают и не оставляют иногда по тысячи, иногда по пятьсот [слов]. Это есть четвертое отклонение от изначального.

В-пятых, текст полностью завершен, но после этого могут быть добавления. Эти добавления не уступают прежним фразам (бывают похожими на прежние фразы). [Поэтому] они вычеркиваются. Это пятое отклонение от оригинала» [Чу Саньцзан цзи цзи].

---

[9] Фраза 五失本 (у ши бэнь) могла иметь и такую трактовку «пять корней (основ) для ошибок». Однако в конце своего пояснения пяти отклонений Дао Ань вместо иероглифа 本 (бэнь) употребляет 经 (цзин) – канон, что трактует фразу как «пять отклонений от канона». Поэтому перевод фразы 五失本 (у ши бэнь) может иметь трактовку «пять отклонений от изначального».

Далее Дао Ань излагает три неизменности сань бу и (三不易)[10]:

«Во-первых, Священномудрый (圣) [Будда] был вынужден упрощать [свои проповеди] для простых людей того времени. [Но] сокращать канонические [положения] древних для того, чтобы их приспособить к современникам, – это первое, что нельзя делать (неизменность древнего текста).

Во-вторых, мудрость и глупость установлены и разделены Небом, [поэтому] уровня священномудрого [Будды] достичь невозможно. Желание приспособить тысячелетние сокровенные слова к современным восприятиям и нравам является недопустимым. Это второе, что нельзя делать.

В-третьих, с тех пор как Ананда (阿难) вскоре после смерти Будды начал излагать содержание сутр, почтенный Кашьяпа (迦叶令) призвал пятьсот шесть посвященных [阿罗汉, архат], чтобы тщательно (поочередно слой за слоем) изучить и записать [канон], прошло тысяча лет, с тех пор смысл [текста] был усечен, архаты (阿罗汉) были так осторожны и трепетны, [когда записывали текст], а между тем люди сансары [остаются] спокойными [перед священными текстами]. Разве в этом смелость людей, не знающих дхарму. В этом состоит третья трудность (нелегкость). Таковы пять отклонений от канона и три нелегкости при переводе иноземного языка на цинский (秦)» [Чу Саньцзан цзи цзи].

При Дао Ане переводчики буддийской литературы стали чаще переводить буддийские понятия через транскрипцию, что освобождало от наслоения на них даосского содержания. При этом не все транскрипции сохранялись в своем качестве обозначения буддийских понятий. Иногда один и тот же термин имел несколько вариантов транскрипций. Из различных вариаций транскрибируемых санскритских терминов закреплялись наиболее удачные. Например, понятие «нирвана» транскрибировалось как *непань* (涅槃), *ниюань* (泥垣), *непань* (泥畔). Использование транскрипции при передаче

[10] Фраза «три нелегкости», как и в первом случае, относительно фразы «пять отклонений от изначального», также имеет другой вариант перевода – «три не изменения», т. е. три положения, которые нельзя менять. Но, в отличие от первого случая, во втором нет однозначной трактовки. Однако они не противоречат друг другу.

санскритских терминов и слов не было нововведением Дао Аня. Первые переводчики буддийской литературы также этим пользовались. Так, термин «праджня» уже со времен Локаракши переводился как *боже* (般若), а «парамита» – как *боломидо* (波罗蜜多). Особенно широко этот метод использовался при переводе иностранных имен и фамилий. Характерный пример тому – транскрибирование имени Локаракши как Чжилоуцзячань (支娄迦谶). Однако при передаче буддийских понятий в первоначальный период распространения буддизма в Китае он был не всегда пригодным. И этому есть причина. Слишком далекими и непонятными для китайцев были индийские звучания «Будда», «нирвана», «праджня», «парамита», «дхарма» и т. п. Вряд ли они могли бы затронуть умы китайцев с их традиционным складом мышления во времена их первоначального знакомства с буддизмом. Поэтому вполне логичным и закономерным было использование традиционных понятий китайской философии, а также метода *гэ-и*. Для восприятия непонятных для китайского слуха новых терминов необходима была предварительная подготовка. Поэтому первые буддийские миссионеры усиленно подгоняли буддийские ценности под местные стандарты [Янгутов 2007: 44–45]. А если учесть тот факт, что китайские мыслители на протяжении многих веков выработали приемы передачи новых идей, облекая их в старые формы [Буров 1976: 3], то надо отметить – эти приемы в полной мере были усвоены буддистами.

Буддизм в конечном итоге был преподнесен китайцам в их же собственных традициях. Период переводческой деятельности первых буддийских миссионеров, когда использовались даосские понятия и *гэ-и,* – это, по сути, период, когда китайцы «разглядывали в буддизме свое собственное и привычное», а период деятельности Дао Аня – это период, когда китайцы увидели в «собственном привычном новое, иноземное». Предшествующий деятельности Дао Аня опыт переводческих усилий ранних буддистов подготовил почву для того, чтобы буддийские понятия воспринимались не только через призму даосского обрамления, но и в их собственном фонетическом звучании. Иными словами, китайцы могли воспринимать буддийские понятия так, как они звучали в их индийском варианте. Однако стоит оговориться, что специфика китайской фонетики не позволяла максимально точно передавать индийскую фонетику. Метод передачи буддийских понятий путем транскрип-

ции во многом способствовал тому, что буддийские понятия освобождались от даосских наслоений и все больше наполнялись собственным буддийским содержанием. Однако метод транскрипции не мог стать панацеей в переводческой практике буддийских миссионеров. Кроме транскрипции, буддийские термины передавались через буквальный перевод санскритских терминов на китайский язык. Этот метод особенно часто применялся в период первых переводов абхидхармической литературы, особенно в отношении устойчивых количественных сочетаний. Например, «пять скандх» переводились как *у инь* (五阴, пять скрытностей); «двенадцать аятан» – как *ши эр жу* (十二入, 12 вхождений); «пять индрий» – как *у гэнь* (五根, пять корней); «пять вишайя» как *у цзин* (五境, пять сфер или внешностей). Дао Ань требовал от своих учеников творческого подхода, предполагающего тщательный анализ каждого понятия, всестороннего изучения контекста его использования и гармоничного сочетания различных приемов и методов перевода.

Упомянутый выше каталог буддийских сутр явился важной вехой в истории распространения буддийской литературы в Китае. Он представляет собой систематизацию переводов буддийских текстов на китайский язык, содержит около 600 переведенных на китайский язык текстов, снабженных характеристикой, комментариями и пояснениями. В нем нашли отражения переводы Ань Шигао и Чжи Чаня. Согласно Дао Аню, число переведенных текстов Ань Шигао составляет 35. В каталоге перечисляются 22 сохранившихся и 13 утерянных текстов. Дао Ань высоко оценивает переводы Ань Шигао, считая, что они составляют классический образец искусства перевода текстов [Zürcher 1959: 54].

Исследуя творчество Чжи Чаня, Дао Ань определил 12 сутр, принадлежащих его переводу [Ibid.]. При составлении каталога Дао Ань проделал огромную исследовательскую работу. Необходимо было собрать тексты, установить имя переводчика, идентифицировать его авторство, определить санскритский оригинал, восстановить содержание текста, соответствующее оригиналу, поскольку качество первых переводов не всегда отражало истинное содержание оригинала. Кроме того, в практике первых переводчиков буддийской литературы, берущей начало со времен написания сутры «Сы ши эр чжан цзин», существовала тенденция компиляции текста, вольного пересказа его содержания. Поэтому требовалась

огромная эрудиция, аналитический ум, великолепное знание буддийской литературы, чтобы определить соответствие того или иного текста санскритскому оригиналу, принадлежность того или иного перевода тому или иному переводчику. В качестве примера такого скрупулезного исследовательского подхода приведем тот факт, что, анализируя переводы, приписываемые Ань Шигао, Дао Ань на основе сопоставления санскритских оригиналов и стиля работ Ань Шигао пришел к выводу: сутры «Сы ди цзин» (四谛经), «Ши сы и цзин» (十四经) и «Апитань цзю ши ба цзе цзин» (阿 毗昙九十八结经) не являются переводом буддийских сутр с санскрита, а представляют собой произведения, написанные самим Ань Шигао. Составляя список работ Чжи Чаня, Дао Ань основывался на переводах трех работ, санскритский оригинал которых был привезен в Китай монахом Чжу Фошо, принадлежность этих переводов Чжи Чаню не вызывала сомнений. Сравнив стиль и метод перевода, используемые термины и понятия, Дао Ань приписал Чжи Чаню еще 9 переводов. Правда, известный историограф периода династий Лян Южных царств в своем труде «Чу сань цзан цзи цзи» к числу переводов Чжи Чаня добавил еще одну сутру «Гуан мин сань мэй цзин» [Люй Чэн 1979: 288].

Деятельность Дао Аня подготовила благодатную почву для последующей деятельности Кумарадживы и его учеников, сумевших довести перевод буддийских текстов до получения китайцами возможности познакомиться с содержанием буддийских текстов в их подлинной значимости (о деятельности Дао Аня см.: [Янгутов 2007]).

Кумараджива (Цзюмолошэ, 343–413) – выходец из Индии. В «Гао сэн чжуань» его биография, снабженная красочными легендами, изложена во втором цзюане в разделе «Переводчики». В 401 г. Кумараджива прибыл в Чан Ань – резиденцию Яо Сина. Здесь он провел 12 лет, вплоть до своей кончины. Эти 12 лет характеризуются широчайшей деятельностью на поприще переводов буддийских сутр на китайский язык и совершенствования методов перевода. Будучи человеком выдающихся способностей, Кумараджива превосходно овладел китайским языком. К тому же он знал наизусть множество сутр и шастр. Понимающий глубокий смысл сутр, он имел возможность объяснить его на китайском языке. Знакомясь со старыми переводами буддийских сутр, Кумараджива

находил множество неточностей. Поэтому повторный перевод уже переведенных сутр составил одну из важнейших сторон его деятельности. Работе Кумарадживы покровительствовал Яо Син. Он определил в помощь ему 800 монахов, а по другим данным – 3 тысячи. Из числа его помощников стали самыми известными и выдающимися переводчиками, мыслителями и комментаторами буддийских сутр Сэн Жуй, Сэн Чжао и Дао Шэн. Кумараджива продолжил дальнейшую разработку техники перевода. Внимательно изучив предыдущие методы перевода, раннее используемые термины, их кальку и транскрипцию, он выдвинул свой «метод подбора смысла», согласно которому сравнивались все совпадения транскрипций в старых переводах, старые переводы – с современными вариантами, наиболее удачные сохранялись, а те, которые фонетически не отражали оригинальное звучание, отвергались. Термины, которые передавались через непосредственный перевод, уточнялись, заменялись более точным переводом. Так, например, понятие «скандха», ранее переводимое как *инь* (阴, тайный), было заменено на *цюнь* (群, группа), «аятана», переводимое как *жу* (入, входить), заменено на *лу* (陆, место). Понятие «дхату», переводимое термином *чи* (赤, держать), заменено на *син* (性, природа), «вимокша» – *цзе то* (解脱, освобождение, избавление) заменено на *бэй шэ* (背社, прогонять, бросать), «самьянпрахана», переводимое как *чжи* (止, остановка, прекращение [смысла]), изменено на *чжэнь гун* (真功). «Бодхи», переводимое как *цзюэ и* (觉意), изменено на транскрипцию *пути* (菩提), «арья марга» – *чжи син* (直行, прямой путь) на *шэн дао* (圣道, путь святого). Однако следует отметить, что не все эти терминологические новшества Кумарадживы были восприняты последующими поколениями переводчиков [Robinson 1967: 79–88].

Кумараджива предложил весьма ограниченно пользоваться понятиями традиционной китайской философии, «отдавая предпочтение неологизмам, специально сконструированным словосочетаниям, создаваемым по принципу этимологического или семантического соответствия индийскому термину; например, *фан бянь* (*фан* – способ; *бянь* – удобный, простой, подходящий) – *упая*; *лунь хуэй* (*лунь* – колесо; *хунь* – вращение, круговорот) – *сансара*; *фань нао* (*фань* – бремя, надоедливый, докучливый; *нао* – мозг) – *клеша*. В ряде случаев допускалось транскрибирование индийских терминов

(*бодхи – пути*; *нирвана – непань*; *самадхи – саньмэй*; *бодхисаттва – путисадо* или сокращенно – *пуса*; *праджня-парамита – божоболоми* или *божо-боломидо*). Но в целом предпочтение отдавалось именно переводу термина» [Торчинов 2000: 178].

Следует заметить, что не все вносимые Кумарадживой изменения стали обязательными для последующих переводчиков. Многие продолжали переводить ряд понятий старыми терминами. Так, например, *аятана* чаще всего встречается в переводе посредством термина *жу* (入), *скандха – инь* (阴), *дхату – фацзе* (法界).

Переводческая деятельность в Китае в лице Кумарадживы достигла очень высокого уровня. Благодаря переводу Кумарадживы и его учеников китайцы получили возможность познакомиться с содержанием буддийских сутр в том виде, в каком они были созданы у себя на родине в Индии. Вместе с тем совершенствование техники переводов и поиски наиболее удачных их эквивалентов продолжались и после Кумарадживы, причем осуществлялись повторные переводы буддийских сутр, и даже тех, которые переводил Кумараджива. Существуют различные версии о количестве переведенных Кумарадживой и его учениками сутр. В «Гао сэн чжуань» упоминается 300 сочинений. Однако современные исследования не подтверждают их наличие. Из дошедших до нас сочинений, которые достоверно являются переводами Кумарадживы, большинство принадлежит к праджняпарамитским сутрам, а также комментариям к ним, изложенным в шастрах адептов мадхьямаки. На этот этап переводческой деятельности в Китае приходится творческая деятельность Парамартхи (支谦, Чжи Цянь), получившего известность как переводчика абхидхармических текстов и текстов йогачары.

Однако наибольшую известность Парамартха приобрел как переводчик одного из самых популярных в Китае сочинений, известного как «Махаяна-шраддхотпада-шастра» (Дачэн ци синь лунь, 大乘起信论, Пробуждение веры в Махаяну). Считается, что автором этого сочинения является Ашвагхоша (马鸣, Мамин), написавший самую известную версию биографии Будды. Хотя исследования ряда ученых ставят под сомнение, что автором этой популярной в Китае шастры является Ашвагхоша (马鸣). Существуют предположения о ее китайском происхождении. Есть версия и о том, что автором этого трактата является сам Парамартха. В ней имеет место упоминание о важнейшем понятии учения йогачары

Алая-виджняне (阿赖耶识, Алайеши) в контексте разработки учения о Татхагата-гарбхе (如来藏, Жулай цзан), которому, собственно, и посвящено сочинение, приписываемое Ашвагхоше и Парамартхе.

Творческая деятельность Сюань Цзана представляет собой третий заключительный этап буддийской переводческой эпопеи в Китае. Сюань Цзан был не только переводчиком буддийской литературы, но и глубоким ученым и мыслителем, комментатором буддийской литературы, основателем буддийской школы, путешественником, географом и писателем. После прибытия в Китай Сюань Цзан развернул бурную деятельность по переводу буддийской литературы. Основное внимание его было сосредоточено на переводе сочинений Асанги и Васубандху. В числе переведенной им литературы – сутра «Сандхи-нирмокчана» (解深密经, Цзе шэнь ми цзин, Сутра, раскрывающая глубокие тайны) и сочинение Васубандху «Тримшика-виджняптикарика» (唯识三十论, Вэйши саньши лунь, Шастра о тридцати суждениях о только разуме (сознании)). Эти переводы сыграли огромную роль в становлении школы фасян. Достаточно сказать, что своим названием «фасян» (法 相) школа обязана одной из глав сутры «Цзе шэнь ми цзин» [Хуан Чаньхуа 1973: л. 33а].

Трактат «Вэйши саньши лунь» (唯识三十论) лег в основу канонического текста созданной Сюань Цзаном и его учеником Куй Цзи школы фасян. Текст имел название «Чэн вэйши лунь» (成唯识论), Трактат об установлении [обосновании] только сознания [разума]). Школа фасян явилась китайским вариантом школы индийского буддизма йогачаров. Однако деятельность Сюань Цзана как переводчика не замыкалась на литературе этого направления. Ему принадлежит достаточное количество переводов праджняпарамитской литературы, наиболее значимым является перевод праджняпарамитских сутр, объединенных под названием «Маха-праджняпарамита-сутра» (大般若波罗蜜多, Да Божеболомидо цзин). В каталоге Нандзё он расположен под № 1, состоит из 600 цзюаней, 200 тыс. шлок. Перевод представляет собой свод 16 праджняпарамитских сутр – 59 коротких и длинных, переведенных ранее как самостоятельные произведения. По сути, этот перевод является итоговым документом многовековой деятельности буддийских миссионеров по переводу праджняпарамитской литературы. Переводы Сюань

Цзана, по оценке многих исследователей, обладали большой точностью, написаны хорошим языком, выгодно отличались от предыдущих переводов. И это не удивительно, ведь в период деятельности Сюань Цзана в Китае уже сложилась мощная переводческая традиция, позволившая весьма точно передавать содержание буддийских текстов. Переводческая деятельность буддийских миссионеров в Китае, растянувшаяся на века, стала, таким образом, не только одной из ярких страниц распространения буддизма в Китае, но и одним из самых уникальных явлений в истории проникновения буддизма в страны Азии. Достаточно сказать, что многие утерянные на языке оригинала буддийские сочинения сохранились только в переводе на китайский язык. При этом китайские переводы сумели донести содержание буддийских текстов удивительно точно и достоверно, несмотря не трудности и специфические особенности языка. Переводческая деятельность буддийских миссионеров составила важнейшую веху не только в истории буддизма, но и в истории развития китайской культуры. Переводчики буддийской литературы сумели выработать эффективные приемы и методы передачи иноземных терминов и понятий на язык, не имевший до этого опыта заимствования чужих идей. В результате усилий переводчиков буддийской литературы китайский язык, его лексический запас, грамматические формы обогатились за счет языка не менее древней, не менее богатой культуры. Необходимо отметить, что не только переводческая деятельность способствовала знакомству китайцев с глубокими истинами буддизма. Наряду с переводами буддийской литературы получили широкое распространение комментарии к ней. В них предпринимались попытки понять суть буддийского учения с позиций традиционного мироощущения, приблизить истины буддизма к местному менталитету. Эти комментарии, в свою очередь, способствовали развитию и совершенствованию техники переводов, уточнению содержания текстов при их повторных переводах.

§ 2. Становление абхидхармических принципов в Китае и индийских школ буддизма

Ань Шигао, положивший начало переводу абхидхармических сутр в Китае, содействовал формированию абхидхармической традиции в Китае. Появление абхидхармического учения в Индии бы-

ло обусловлено необходимостью теоретического обоснования буддийских истин. Своими истоками оно восходит к четырем благородным истинам (四谛, сы ди) и тесно связано с понятием «дхарма» (法, фа). Важнейшим положением четырех благородных истин явилось отрицание самости Я как реально сущего. Такое отрицание требовало, в первую очередь, отрицания Я как субстанционального начала, что, в свою очередь, предполагало объяснение самой природы отсутствия этой субстанциональности. Для обоснования природы отсутствия субстанциональности необходимо было ввести такое понятие, которое изначально в своей семантике не допускало бы идею субстрата. Поэтому как средство описания иллюзорного Я было введено понятие дхармы как носителя признака. Этим подчеркивалось, что оно не есть субстанция и не есть сам признак как таковой, а лишь носитель этого признака. Эти характеристики дхармы позволили ему стать наиболее приемлемым языком теории, отрицающей не только индивидуальное Я, но и наличие души как субстанционального начала, лежащего в основе перерождений всего сущего. Именно при помощи дхармы объяснялся процесс перерождений не как переселение души, а как сочетание различных комбинаций дхарм, составляющих «поток индивидуальной жизни» (“сантана”), элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы трояким образом, т. е. по группам (“скандхам”) по базам (“аятана”) и по элементам (“дхату”)» [Розенберг 1991: 106].

Теория Абхидхармы выработала строгий категориальный аппарат, центральным понятием которого была дхарма. По словам О. О. Розенберга, «термин “абхидхарма” может быть объяснен только в связи с термином “дхарма”. Абхидхармой в собственном смысле называется, согласно определению Васубандху, “Чистое знание и сопровождающие его дхармы”. “Чистым знанием” называется то размышление, которое направлено, во-первых, на дхарму раг excellence, т. е. на нирвану, а во-вторых на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие» [Там же: 102–103].

Абхидхарма стала центральной в школах Хинаяны, продолжавших разработку концепции природы дхармы как носителя признака. В них не было единого мнения относительно этой природы. Их

споры главным образом сводились к вопросу о степени реальности самих дхарм.

Абхидхармические построения легли в основу аргументации хинаянских принципов сотериологии. Сотериология Хинаяны с ее концепцией спасения для узкого круга монашествующих лиц руководствовалась принципами этического совершенствования личности, содержащимися в благородном восьмеричном пути, а в теоретическом плане концепцией об иллюзорности самости Я как сочетания дхарм, составляющих поток сознания [Розенберг 1991: 102–103].

Тексты Абхидхармы, начавшие переводиться в начале нашей эры в Китае, были первыми, которые подверглись переводу с санскрита на китайский язык. Переводческая деятельность буддистов в Китае началась с перевода хинаянской – абхидхармической литературы. Между тем литература Хинаяны, положив начало шествию буддизма в Китае, не смогла привлечь к себе должного внимания местных жителей, поскольку невостребованными оказались идеи Хинаяны, сотериология которых встретила большие возражения со стороны местного населения. Как уже было сказано, предложенные китайцам религиозные ценности буддизма были настолько разными по сравнению с их традиционными ценностями, что он столкнулся не только с непониманием, но и с откровенной враждебностью, особенно со стороны конфуцианства. Конфуциански взращенный менталитет китайцев не мог воспринять идеи буддизма о том, что их конечная религиозная цель может быть достигнута не в этой жизни, а в последующих циклах долгой череды перерождений. Религиозная же практика китайцев была направлена на достижение цели именно в данной жизни, так как их менталитет был направлен на решение насущных задач в настоящей жизни. Они слишком сильно были привязаны к ценностям этой жизни, которые культивировались как конфуцианством, так и даосизмом.

Достижение конечной цели предполагало вступление в монашескую общину, которое предписывало уход из мирской жизни и семьи. Этот пункт, как было отмечено, встретил особые возражения китайцев, воспитанных на конфуцианских принципах сыновней почтительности (孝, сяо). Уход из семьи для них был неприемлем. Согласно принципу сыновней почтительности, «каждый обязан служить родителям, кормить их, заботиться о них при жизни и со-

вершать моления и жертвоприношения в их честь после их смерти» [Бяньвэнь о воздаянии за милости 1972: 76–77]. Кроме того, этот принцип предписывал прославлять родителей на службе государю; заботиться о продолжении своего рода [Там же: 72–87]. Вступление же в монашество нарушало все предписания сыновней почтительности. Популярность этого принципа была настолько велика, что, наряду с такими классическим памятниками «Пятикнижия», как «Ши цзин» (诗经), «Шу цзин», (书经), «Ли цзи» (礼记), «И цзин» (易经) «Чунь цю» (春秋), был создан письменный текст «Сяо цзин» (孝经, Книга сыновней почтительности). Книга предписывала также заботу о себе, полагая, что нанесенный вред себе, в первую очередь наносит вред родителям. В ней говорится, что «тело, волосы, кожу получаем от отца и матери, поэтому не смей их повреждать» [Моу-цзы 2013: 24]. Вступление же в монашескую общину требовало стрижку волос. Отрицательное отношение к религиозной практике Хинаяны сказалось и на прохладном отношении к ее теоретическому обоснованию – Абхидхарме. Китайскому менталитету более всего соответствовала махаянская концепция широкого пути спасения, а теоретическое обоснование этого пути включало в себя положения, соответствующие китайскому мировосприятию. Эти положения были изложены в сутрах Праджняпарамиты. Поэтому последующие за Аньшигао переводы Локаракши праджняпарамитской литературы оттеснили на задний план литературу Абхидхармы. Однако это не означало полного отказа китайцев от Абхидхармы, поскольку учения Абхидхармы и Праджняпарамиты, получившие популярность в Китае, не были принципиально противоположными, более того, взаимно дополняли друг друга, а абхидхармическая литература использовалась как дополнительное средство постижения Праджни. Поэтому она продолжала обращать на себя внимание буддийских переводчиков. Особенно ярко это проявилось в деятельности Дао Аня (道安), приверженца праджняпарамитской теории.

Дао Ань, как было уже сказано, требовал от своих учеников тщательного подхода к анализу каждого понятия, всестороннего изучения контекста его использования и сочетания различных приемов и методов перевода. Очевидно, этот факт, а также необходимость более глубокого постижения буддийского категориального

аппарата заставили Дао Аня стать инициатором нового, после Ань Шигао, подъема переводов абхидхармической литературы, тем более что понятия Абхидхармы неизменно присутствовали в текстах Праджняпарамиты. Поэтому он обращал пристальное внимание на перевод хинаянских текстов. Он не только осуществлял организацию их переводов, но и принимал личное участие. Так, например, при его активной поддержке и непосредственном его участии ученики перевели важнейшие каноны абхидхармического блока: Таньмонаньти (昙摩难提) перевел сутры «Чжунахань цзин», (中阿含经), «Цзэниахань цзин» (增一阿含经), а также шастру «Саньфаду лунь» (三法度论); Цзэнцзятипо (僧伽提婆) – шастру «Апитань бацзяньду лунь» (阿毗昙八犍度论, Абхидхарма джняна праштана шастра) в 30 цзюанях; Цзюмолобати (鸠摩罗跋提) – шастру «Апитаньмо синь лунь» (阿毗昙磨心论, Абхидхарма хридая шастра); Таньмоби (昙摩鞞) – «Мохэ боломи цзин чао» (摩诃钵罗蜜经抄) [Чжунго фоцзяо 1984. Т. 4: 23].

В период деятельности Дао Аня в Индии еще продолжали создаваться праджняпарамитские сутры (经) и комментарии к ним – шастры (论). Развитие буддизма в Индии оказывало непосредственное влияние на становление буддизма в Китае, поскольку носителями идей буддизма продолжали оставаться миссионеры из Индии – живые очевидцы и участники процесса развития буддийских идей у него на родине. Поэтому главный акцент в переводческой деятельности в Китае приходился на перевод праджняпарамитских сутр. Вместе с тем IV–V вв. характеризуются деятельностью двух великих братьев Асанги и Васубандху, основателей школы йогачаров, которые до этого были приверженцами Абхидхармы. Написанное в этом направлении знаменитое сочинение Васубандху «Абхидхармакоша» (阿毗达磨俱舍论, Апидамоцзюйшэлунь) стало венцом всех абхидхармических построений. Теоретические принципы йогачары формировалась на этой базе. В Китай стали постепенно проникать сочинения Асанги и Васубандху. Одним из главных энтузиастов перевода этих сочинений стал Парамартха.

Парамартха (真谛, Чжэнь Ди, 499(?)–569) – уроженец Индии, прибыл в Китай в период правления императора У Ди династии Лян (梁武帝, 502–557) Южных царств, по личному приглашению

самого императора. Его деятельность в Китае совпала с периодом междоусобных войн, развернувшихся в Южном Китае. В библиографическом сочинении Дао Сюаня (道宣, 596–667) «Дополнение к жизнеописанию высокочтимых монахов» (续高僧传, Сюй Гао Сэн чжуань), известном также как «Танское жизнеописание высокочтимых монахов» (唐高僧传), сообщается о его долгих скитаниях по Китаю. Основное внимание в своей переводческой деятельности он обращал на абхидхармические и йогачаровские тексты. Ему принадлежит перевод знаменитого сочинения Васубандху «Абхидхармакоши» под названием «Апидамоцзюйшэ ши лунь» (阿毗达磨俱舍释论) (см.: [Янгутов, Хабдаева 2010]).

После Парамартхи «Абхидхармакоша» была переведена на китайский язык Сюань Цзаном под названием «Апидамо цзюйшэ лунь» (阿毗达磨俱舍论), однако к переводам Сюань Цзана мы вернемся чуть позже, здесь же отметим, что Парамартхе принадлежит перевод другого знаменитого сочинения Васубандху, написанного уже в йогачаровском русле «Махаянасангграха-шастры». В китайском буддийском каноне «Трипитаке» (大藏经, 三藏经, Да цзан цзин, Сань цзан цзин) в разделе переводов литературы йогачары «Юйцзябу» (瑜伽部) содержатся два варианта переводов этой шастры под названиями «Махаянасангграха шастра» (摄大乘论) в трех цзюанях и «Шэдачэнлунь ши» (摄大乘论释, Комментарий к Махаянасангграха шастре) в 15 цзюанях.

Кроме того, известны его переводы других сочинений Васубандху «Виджняптиматравимшика шастра (大乘味识论, Да чэн вэй ши лунь) и «Мадхьянтавибхага» (中边分别论, Чжун бянь фэньбе лунь) в двух цзюанях. Он также осуществил перевод сочинения Асанги и других мыслителей абхидхармического и виджнянавадинского направлений. Это неполный перевод сочинения Асанги «Йогачарабхуми шастры» (决定藏论, Цзюэ дин цзан лунь) в трех цзюанях, Дигнаги «Аламбанапарикша» (无相思尘论, У сян сы чэн лунь). В китайской «Трипитаке» в разделе текстов йогачары также содержатся и другие переводы Парамартхи. Это «Чжуань ши лунь» (转识论) в одном цзюане, «Фосинлунь» (佛性论) в четырех цзюанях, «Шибакунлунь» (十八空论) в одном цзюане, «Сань у син лунь» (三无性论) в двух цзюанях, «Сянь ши лунь» (显识论) в одном

цзюане, «Цзецзюаньлунь» (解卷论) в одном цзюане [Янгутов, Хабдаева 2010].

Следующий подъем внимания к текстам Абхидхармы связан с именем Сюань Цзана (玄奘). Сюань Цзан (600/602–664) – знаменитый буддийский монах эпохи Тан, оставивший яркий и глубокий след в истории буддизма. Его имя приобрело широкую известность как путешественника, отправившегося в Индия за священными книгами. В Индию Сюань Цзан добрался до знаменитого монастыря Наланда, находившегося на севере, изучал санскрит и буддийскую литературу под руководством Силабадры. Силабадра был учеником Дхармапалы – наиболее авторитетного после Асанги и Васубандху учителя йогачары. Дхармапала, в свою очередь, был учеником Дигнаги – последователя учения Васубандху и одного из основателей буддийской логики [Ch'en 1964: 320–321]. Из Наланды Сюань Цзан совершил путешествие на юг Индии, в Непал и Ассам. По пути своего странствия посещал знаменитых в то время буддийских авторитетов, участвовал в философских и религиозных диспутах.

На родине Будды он проявлял большой интерес к учению Абхидхармы, и в 651 г. в монастыре Цыэнь (慈恩寺) предпринял новую попытку перевода шастры «Цзюйшэ». В 654 г. работа была завершена, труд получил название «Апидамо цзюйшэ лунь» (阿毗达摩俱舍论) – «Абхидхармакоша шастра», состоял из 30 цзюаней. Этот вариант известен также как «новая шастра» (新论, синь лунь), что подчеркивает его отличие от перевода Парамартхи (旧论, цзю лунь).

Как было уже отмечено, с именем Сюань Цзана связан третий, высший, период переводческой деятельности в Китае. Сюань Цзан не только переводил буддийские сочинения, но и как его предшественники Дао Ань и Кумараджива прилагал большие усилия по совершенствованию техники перевода. Китайская историография считает переводы, осуществленные до Сюань Цзана (602–664), старыми (旧译, цзю и), а после него – новыми (新译, синь и). Сюань Цзан ввел новые принципы использования транскрипций санскритских слов. Согласно санскритско-китайскому глоссарию «Фань и мин и цзи», составленному Фа-юнем: «Танский учитель Дхармы [Сюань] Цзан установил пять видов [слов, которые] не переводят.

Первый: [слова, которые не переводят] по причине их тайного характера, например, “дхарани” (陀囉尼, толони). Второй: [слова, которые не переводят] по причине их многозначности, например, [слово] “Бхагаван” (簿伽梵, боцефань), которое имеет шесть значений. Третий: [слова, которые не переводят] по причине отсутствия [в Китае] того, [что они обозначают], например, “дерево Джамбу” (яньцзин (фу) шу 閻淨(浮)樹), ведь в Китае действительно нет такого дерева. Четвертый: [слова, которые не переводят], потому что так уже установилось с древних времен, например, [слово] “ану(тара-самъяк-сам) бодхи” (阿耨[多羅三藐三]菩提, э(а) ноу (доло-саньмяо-сань) пути) ни в коем случае нельзя переводить, [потому что] уже давно, с времен [Кашьяпа] Матанги в употреблении санскритское произношение. Пятый: [слова, которые не переводят], потому что [сохранение их оригинального звучания] порождает благо, например, [слово] “праджня” (般若, божо) внушает почтение, а [перевод] “мудрость” (智慧, чжихуэй) (рождает иллюзию) простоты (понимания)» (цит. по: [Ленков 2006: 73]).

Сюань Цзан переводил сутры и шастры как Махаяны, так и Хинаяны, как Абхидхармы, так и Праджняпарамиты. Однако основной интерес у него вызывали сочинения Асанги и Васубандху. Так, трактат Васубандху «Вэйши саньши лунь» (唯识三十论), переведенный Сюань Цзаном, лег в основу канонического текста основанной Сюань Цзаном и его учеником Куй Цзи школы фасян. Текст имел название «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论). Фасян представляет собой китайский вариант школы индийского буддизма йогачаров, но ее не следует полностью отождествлять с йогачарой. Учение последней было гораздо шире, чем фасян, к тому же оно не представляло собой единой системы взглядов, разделяемой всеми ее последователями. Непререкаемыми авторитетами считались Асанга и Васубандху – родоначальники школы. Истинность учения, изложенного в их сочинениях, признавалась всеми, однако толковалась она по-разному.

В школе фасян преобладала версия Дхармапалы – одного из наиболее маститых адептов йогачары после Асанги и Васубандху, хотя также нельзя утверждать, что учение фасян полностью копировало идеи Дхармапалы. Помимо его идей фасян вобрала в себя версии и других авторитетов йогачары, о чем свидетельствует

главный текст школы «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论, Трактат об установлении (постижении) [учения о] только сознании).

В числе переведенных Сюань Цзаном текстов была сутра «Сандхи-нимокана-сутра» (Цзе шэнь ми цзин, 解 深密经, Сутра, раскрывающая глубокие тайны). Эта сутра сыграла большую роль в создании Сюань Цзаном школы фасян. Достаточно сказать, что своим названием школа обязана одной из глав этой сутры [Хуан Чаньхуа 1973: л. 33а].

Фасян (法相) (досл. вид дхармы) – это не единственное название школы. Тайбэйский исследователь Хуан Чаньхуа насчитывает, по крайней мере, еще четыре названия: чжун дао цзун (中道宗, школа срединного пути); пу вэй ите чэнцзяо цзун (普 为 一切乘教宗, школа всех колесниц); ин ли юань ши цзяо (应理圆实宗, школа соответствия истинному и совершенному принципу); вэй ши цзун (唯识宗, школа только разума (сознания). Каждое название отражало те или иные аспекты учения школы.

К содержанию учения школы фасян мы вернемся позже, здесь же отметим, что ее формированию в Китае предшествовали две школы хинаянского направления, базировавшиеся на представлениях о дхармической организации бытия. Это цзюйшэ (俱舍宗) и чэнши (成实宗) [Янгутов 2006; Янгутов, Хабдаева 2011].

Переведенная Парамартхой «Абхидхармакоша» (阿毗达磨俱舍释论, Апидамоцзюйшэ шилунь) легла в основу формирования в Китае хинаянской школы абхидхармического направления – цзюйшэ цзун (俱舍 宗), или школа коши.

Абхидхармическую концепцию школы цзюйшэ можно свести к следующим базовым направлениям:

1) Учение о 75 дхармах (七十五法, тиши у фа).

2) Учение о трех предметах, или разделах (三科, сань кэ), под которым понимается учение о 5 скандхах (五蕴, у юнь), 12 аятанах (十二处, шиэр чу) и 18 дхату (十八界, шиба цзе).

3) Учение о причинности (因果论, иньго лунь), включающее 6 причин (六因, лю инь), 4 повода (四缘, сы юань), 5 следствий (五果, у го).

4) Учение о причине и следствии страдания (有漏因果, ю лоу инь го), включающее причину страдания (有漏缘, ю лоу юань), по-

вод для страдания (有漏因, юлоу инь), следствие страдания (有漏果, юлоу го).

5) Учение о причине и следствии освобождения от страданий (无漏因果, улоу го), состоящее из причины освобождения от страданий (无漏缘, юлоу юань), повода освобождения от страданий (无漏因, юлоу инь), следствия освобождения от страданий (无漏果, ю лоу го).

6) Учение о не-существовании Я (无我, у во) (Хуан Чаньхуа. Фо цзяо гэ цзун да и; цит. по: [Янгутов, Хабдаева 2011: 146]).

Учение о причинности (因果论, инь го лунь) выдвигает 6 причин (六因, лю инь):

1) Все дхармы, подверженные бытию, обладают причинностью (一切有为法因, и те ю вэй фа инь).

2) Сосуществующая причина (俱有因, цзюй ю инь, сахабху-хету).

3) Причина однородности (同类因, тун лэй инь, сабхага-хету).

4) [Существует] соответствующая причина (相应因, сян ин инь, сампраюкта-хету).

5) Всепроникающая причина (遍行因, бянь син инь, сарватрага-хету). Так называемые *бянь син* (遍行) – всепроникающее (распространенное) действие, или деятельность является одной из буддийских (йогачаринских) доктрин о всепроникающей способности сознания; имеется в виду безграничность неомраченного сознания.

6) Причина с кармическим потенциалом, порождающая различные последствия (异熟因, и шу инь, випака-хету) [Там же: 146–147].

Доктрины цзюйшэ строятся на философских концепциях ведущего направления Хинаяны – сарвастивады. Цзюйшэ подробно анализирует теорию дхарм и с этой точки зрения рассматривает все важнейшие установки Хинаяны: четыре благородные истины, теорию причинности, нереальность Я и т. д. Как известно, аргументация четырех благородных истин была обоснована в учении о причинности, или в «учении о зависимом происхождении» (пратитья-самутпада), через призму которого адепты цзюйшэ рассматривали причину возникновения всех дхарм.

В этой школе представлен анализ теории дхарм в контексте изначальных постулатов буддизма – о четырех благородных истинах

(四谛, сыди), об учении о зависимом происхождении – пратитьясамутпаде (原起, юаньци), отсутствии самости Я (无我, у во). В школе насчитывали 75 дхарм, куда включали дхармы рупы (色, сэ) и сознания – читты (心, синь). Все дхармы делились на подверженных бытию – санскрита-дхармам (为法, вэй фа) и не подверженные – асанскрита дхармам (无为法, увэй фа). Подверженные бытию дхармы характеризовались такими признаками, как рождение, пребывание, изменение и исчезновение, а неподверженные – пустота, отсутствие рождения и исчезновения [Розенберг 1918: 105]. Первые дхармы считались как дхармы, не способствующие спасению или неблагоприятные для спасения, вторые – как способствующие спасению.

Первые, подверженные бытию, состоят из 72 дхарм. Это – 11 дхарм рупы (色, сэ) и 1 дхарма сознания (识, ши). Далее – 46 дхарм содержания сознания – акушала махабхумика дхармы (心所法, синь со фа); 14 дхарм действия, не соответствующих сознанию, – читта випраюктасанскара дхармы (心不相应行法, синь бусян ин син фа).

Остальные три дхармы относились к не подверженным бытию дхармам. Все перечисленные дхармы рассматривались как существующие реально. Все сущее, по представлениям адептов цзюйшэ, представляет собой комбинацию дхарм, осуществляющуюся в зависимости от причинно-следственных связей.

Если первые дхармы считались неблагоприятными для спасения, то вторые, наоборот, как способствующие ему. В философском плане первые рассматривались как отражение иллюзорного эмпирического бытия, как причина ложного Я, а вторые – как признаки абсолютной реальности. Однако, по мнению О. О. Розенберга, этот вопрос вызывал большие споры среди различных школ.

Адепты же цзюйшэ также полагали, что прошлое и будущее реальны. Настоящее имеет свои корни в прошлом, так как уже возникает как результат прошлого и имеет свое продолжение в будущем. Эти времена соединяются между собой причинной связью. Все они существуют отдельно и ограничены во времени. Дхармы могут быть реальными только в своем периоде времени.

Итак, цзюйшэ рассматривало все три времени самостоятельными, отдельными. Иначе говоря, прошлое, настоящее, будущее ре-

альны каждый в отдельности. Это, однако, не означает, что они есть нечто постоянно существующее, не означает, что время – субстанция реальная. Это означает, что все вещи, дхармы реальны в прошлом и будущем так же, как и в настоящем, но без перехода из одного периода в другой (о школе цзюйшэ см.: [Янгутов, Хабдаева 2011]).

Следующей школой, сформированной в русле абхидхармической теории, стала чэнши цзун (成实宗), которая считается переходной от Хинаяны к Махаяне. Она была основана на базе шастры индийского мыслителя Харивармана (诃 梨 跋 摩, между 250–350 гг. н. э) «Сатьясиддхи-шастры» (成实论, Чэншилунь, Шастра о постижении истинного, или Шастра становления истинного). Перевел шастру на китайский язык Кумараджива. Она имеет большую значимость в истории развития буддийской философской мысли как сочинение переходного периода от абхидхармических принципов к праджняпарамитским. По словам родоначальника отечественной буддологии В. П. Васильева: «Мы имеем на китайском Чэн-ши-лунь, знаменитое сочинение Харивармана; здесь является Хинаяна уже с примесью Махаяны» [1869: 107]. Школа чэнши имела определенную популярность в Китае. Китайский исследователь Юй Ся отмечает: «Со времен перевода Кумарадживы и на протяжении более чем 200 лет вплоть до династии Тан эта шастра (“Сатьясиддхи-шастра”) имела в Китае очень большое влияние, было очень большое число ее последователей. Особенно популярным изучение шастры было в эпохи Ци и Лян. Ее часто соотносили с Абхидхармой сарвастивадинов. В эпоху Лян шастру стали рассматривать как махаянистическую, тогда-то и появилось название “мастера Махаяны “Чэнлунь”» [Юй Ся 1996: 375].

Школа чэнши (成实宗) получила название в соответствие с названием свого канонического текста «Чэншилунь» (成实论). Под «истинным» (实, ши) в трактате «Сатьясиддхи-шастра» подразумеваются четыре благородные истины; «становление истинного» (成实, чэнши) – это становление принципов четырех благородных истин.

У себя на родине это сочинение не имело особой значимости, ее оригинал на санскрите был утерян. Он сохранился лишь в переводе на китайский язык [Там же: 370].

Основополагающий канон школы – «Сатьясиддхи-шастра» был переведен на китайский язык учениками Кумарадживы (鸠摩罗什), либо самим Кумарадживой. Кстати, два главных идеолога школы чэнши, упоминаемые иногда даже как ее основатели, также являются учениками Кумарадживы. Это Сэн Дао (僧导) и Сэн Сун (僧嵩), жившие в Китае в V в. в эпоху Южных и Северных династий. Именно они возглавили два генеральных направления школы чэнши – южное и северное. По названиям городов, в которых располагались центральные монастыри чэнши, южное направление еще называют Шоучуньси (寿春系, букв. филиал Шоучунь); северное – Пэнчэнси (彭城系, филиал Пэнчэн) [Чжунго фоцзяо 1996: 227].

Сэн Дао был знаменитым наставником чэнши в эпоху Сун (420–479). В свое время он обучался у Кумарадживы. Написал несколько сочинений: «Чэншилуньшу» (成实论疏, Комментарии к шастре “Чэнши”; здесь и далее имеется в виду «Сатьясидхи-шастра»), «Саньлуньишу» (三论义疏, Комментарии о смысле трех шастр) и др. В городе Шоучунь Сэн Дао основал монастырь, где обучалось свыше тысячи человек. В возрасте 96 лет он здесь же и скончался.

У Сэн Дао было много учеников – Тань Цзи (昙济, середина V в.), Дао Мэн (道猛, 411–475), Сэн Чжун (僧钟, 430–489), Дао Хуэй (道慧, 451–481), Фа Чун (法宠, 451–524), Хуэй Кай (慧开, 469–507), Хуэй Юн (慧勇, 515–583) и др. Все они были наставниками чэнши в V–VI вв., читали лекции по «Чэнши», «Нирване» и другим шастрам в монастырях Китая, воспитывали учеников, писали свои комментарии и сочинения. Объединяет их также и тот факт, что все они прошли обучение у Сэн Дао, которому принадлежит заслуга основателя этого направления, главного наставника чэнши в Южном Китае того времени.

В период Северная Вэй (386–534) другой известный буддийский наставник – Сэн Сун – возглавил так называемое северное направление чэнши. Он также в свое время учился у Кумарадживы, а позже сам стал обучать монахов. Так, его учениками считаются Сэн Юань (僧渊, 414–481), который изучал у Сэн Суна основы чэнши и Абхидхармы, Тань Ду (昙度, ?–489), Хуэй Цзи (慧记, ?), Дао Дэн (道登, 412–496), Хуэй Цю (慧球, 431–504) и др. В связи с тем что большинство монахов жило в городе Пэнчэн (современный

Сюйчжоу), впоследствии их школу часто называли пэнчэнским филиалом чэнши.

В период Ци (479–502) главными представителями чэнши были буддийские наставники Сэн Жоу (僧柔, 431–494) и Хуэй Цы (慧次, 434–490). Они были большими специалистами в этом учении, преподавали буддийские каноны. Кроме них на это время приходится деятельность таких монахов и монахинь, как Фа Шэнь (法申, 430–503), Бао Лян (宝亮, 444–509), Цзин Синни (净行尼, 444–509), Хуэй Хуэйни (慧晖尼, 442–514). Цзин Синни и Хуэй Хуэйни – монахини, показавшие блестящие способности на поприще буддизма. Они читали курсы по буддийской канонической литературе, и их слушателями были сотни человек. Они также писали собственные сочинения [Чжунго фоцзяо 1996: 227–230].

Периодом расцвета школы чэнши в Китае стала эпоха Лян (502–557). Наибольшую известность получили тогда три наставника этой школы: Фа Юнь (法云), Сэн Минь (僧旻), Чжи Цзан (智藏) [Там же: 230].

Своеобразие школы, ее переходность от принципов Хинаяны к принципам Махаяны заключается в том, что в абхидхармическую теорию Харивармaн вводит праджняпарамитское понятие пустоты. Ко времени жизнедеятельности Харивармана и написания им «Сатьясиддхи-шастры» праджняпарамитское учение уже получило достаточную известность. Поэтому содержание шастры можно рассматривать как попытку синтезировать абхидхармическое учение с праджняпарамитским. В отличие от школы цзюйшэ, которая насчитывает 75 дхарм, и школы фасян, насчитывающей 100 дхарм, чэнши насчитывала 84 дхармы, из которых одни дхармы объявлялись реально сущими, другие пустотными. Под реально сущими дхармами подразумевались рупа дхармы (色法, сэ фа), которые обусловливают чувство восприятия осязания (身, шэнь), вкуса (舌, шэ), обоняния (鼻, би), слуха (耳, эр), зрения (眼, янь). Под пустотными дхармами, или пустотой, понимались все те дхармы, которые в абхидхармической теории обозначаются понятием *нама* (名, мин).

В трактате Харивармана дается подробное пояснение четырех благородных истин. Он состоит из вводной части (发聚, фа цзюй), а также четырех глав, соответствующих четырем истинам:

1. Истина страдания (苦谛聚, ку ди цзюй).
2. Истина причины страдания (集谛聚, цзи ди цзюй).
3. Истина об избавлении от страдания (灭谛品, ме ди цзюй).
4. Истина о пути избавлении от страданий (道谛聚, дао ди цзюй).

Здесь следует обратить особое внимание на главу об истине страдания. В ней представлена классификация дхарм. Она состоит из следующих разделов, соответствующих пяти скандхам (五阴, у инь):

1. Суждения о рупе (色论, сэ лунь) – 24 раздела.
2. Суждения о виджняне (识论, шилунь) – 17 разделов.
3. Суждения о самджне (想论, сянлунь) – 1 разделов.
4. Суждения о ведане» (受论, шоулунь) – 6 разделов.
5. Суждения о самскаре (行论, синлунь) – 11 разделов.

Рупа-скандхи (色阴, сэ инь) – дхармы, обеспечивающие чувственное восприятие, включают в себя: четыре махабхуты (四大, сы да) – земля (地, ди), вода (水, шуй), огонь (火, хо) и ветер (风, фэн; четыре вишая – объекта восприятия (四尘, сы чэнь). Это видимое (色, сэ), обоняемое (香, сян), вкушаемое (味, вэй), осязаемое (触, чу); пять индрий – способностей восприятия (五根, у гэнь). Это – видящее (眼根, яньгэнь), слух (耳根, эргэнь), обоняние (鼻根, бигэнь), вкус (舍根, шэ гэнь), осязание (身根, шэнь гэнь). В отличие от учения школы цзюйшэ, полагающей реальность существования четырех махабхут, чэнши считала их условными именами (假名, цзя мин).

Виджняна-скандха (识阴, ши инь) – это сознание без содержания, имеющее 6 видов (лю ши). Санджня-скандха (相阴, сянъинь) – это способность сознания различать свойства вещей – длину, твердость, мягкость и т. д. Ведана-скандха (受阴, шоуинь) – способность восприятия соприкосновения с внешними объектами, которые вызывают чувства приятного, неприятного и нейтрального. Санскара-скандха (行阴, сининь) – это волевые устремления (о школе чэнши см.: [Янгутов, Хабдаева 2011]).

Если школа цзюйшэ представляла собой хинаянский вариант, школа чэнши – переходной от Хинаяны к Махаяне, то школа фасян,

как уже было сказано, – махаянский вариант абхидхармической теории.

Как и в школе цзюйшэ, в фасян сохранилось деление дхарм на группы. Их также насчитывалось 5 групп. Первые четыре соответствовали подверженным бытию дхармам (为法, вэй фа), а пятая – это неподверженные бытию дхармы (无为法, увэй фа), которые не выделялись в отдельную категорию, а наряду с четырьмя группами, подверженных бытию дхарм, составляла пятую. На первый план в своей классификации адепты фасян выдвигали дхармы сознания. В отличие от школы цзюйшэ, фасян не исчерпывает эту группу дхарм лишь одной дхармой, а увеличивает до восьми. Вслед за дхармами сознания адепты фасян расположили дхармы, составляющие содержание сознания – синь со фа (心所法), увеличив их число до 51. Далее они расположили чувственные дхармы – сы фа (色法). Их количество не изменилось – в фасян их также 11. Дхармы, не соответствующие сознанию – синь бу сян ин син фа (心不相应行法), были оставлены на своей четвертой позиции, однако число их возросло до 24. Дхармы, не соответствующие сознанию, известны также как сансары – син фа (行法).

И, наконец, пятая группа, неподверженных бытию – увэй фа (无为法) составляла 6 дхарм. Это дхармы, описывающие просветленный аспект сознания, в то время как предыдущие четыре группы характеризовали его феноменальный аспект.

Дхармы сознания в этой классификации являются центральными и составляют первую группу. Вторая, третья и четвертая группы – это дхармы, характеризующие свойство сознания, они указывают на тот или иной уровень глубины и тонкости анализа сознания.

В трактате понятие сознания, как и в санскритских оригиналах, рассматривается с точки зрения его триединства, объединяющего читту, виджняну и манас. Соответственно, в китайском тексте оно обозначалось терминами *синь* (心), *ши* (识), *и* (意). По словам О. О. Розенберга, «различные названия элемента сознания – читта, манас, виджняна – выражают только различные тонкости анализа: читта – единая форма сознания, виджняна – то же сознание, но рассмотренное с точки зрения его содержания, манас – сознание предыдущего момента» [1918: 186]. Китайским эквивалентом понятия «виджняна» было понятие «ши» – буквально «знание»,

«знать», «понимать», «быть осведомленным». Очевидно, этот аспект сознания стал решающим в выборе этого термина в качестве обозначения единственной реальности. По словам С. Радхакришнана: «Что бы мы не говорили о естественном мире, даже то, что он существует вне нас, внутренний опыт отрицать нельзя. Наше знание может не быть собранием истин природы, но никто не будет отрицать его существования. Знание существует. Его наличие очевидно» [1993. Т. 1: 537].

Читта обозначалась понятием *синь*, манас – *и*. В трактате «Чэн вэй ши лунь» внешний мир и ложное Я рассматривались как проекция сознания – *ши*. При этом проекция объявлялась пустотой, а источник проекции – сознание-*ши* рассматривался как существующее на самом деле. Это положение стало базисным в трактате «Чэн вэй ши лунь».

Сознание, объединяющее восемь дхарм, обозначалось понятием *синь* (心). Восемь дхарм, составляющих группу сознания-*синь*, понимались как сознания-*ши*. Таким образом, сознание-*синь* представляло собой сознание, рассмотренное с точки зрения его «единой формы», а сознание-*ши* – как сознание, рассмотренное с точки зрения его содержания. В контексте учения школы фасян о сознании-*ши* можно сказать как о сознании, рассмотренном с точки зрения его структуры и содержания. Первые пять сознаний-*ши* непосредственно связаны с органами чувств и представляют собой «чувственные сознания»: сознание зрения (眼识), слуха (耳识), обоняния (鼻识), вкуса (舌识), осязания (身识). Пять «чувственных сознаний» не связаны друг с другом, каждое из них имеет собственную сферу, а также присущую только ему внешнюю информацию. Их связь опосредована шестым сознанием (意识, и ши; мановиджняна), которое рассматривается как своего рода координатор чувственных сознаний. Он обрабатывает полученную извне, от чувственных сознаний, информацию и воспроизводит ее в качестве целостного образа. Другими словами, полученная извне чувственными сознаниями информация, пройдя обработку мановиджняна, воспроизводится в самом сознании как целостный образ внешнего мира. Однако на этом уровне объекты внешнего мира еще не осознаются как внешние по отношению к самому сознанию, поскольку еще не осознается собственное Я. Ощущение собственного Я, или

самости, характерно на уровне седьмого сознания, известного как манас (末那, мо на). Манас фактически является сознанием в его собственном смысле слова, т. е. его содержание соответствует нашим представлениям о сознании как таковом. Здесь происходит осознание собственного Я, собственных чувств, а также чувственно воспринимаемых внешних объектов, формируется оппозиция субъекта и объекта. Таким образом, пять чувственных сознаний добывают знание о внешнем мире, шестое сознание – мановиджняна – формирует из них целостный образ, седьмое сознание, манас, осознает этот образ как внешний по отношению к самому сознанию через осознание себя как Я. Но на самом деле нет реального Я, как нет и реального образа внешнего мира. Оппозиция внешнего мира и Я – это не что иное, как оппозиция внутри самого сознания. Внешнего мира и Я как таковых не существует, но нельзя отрицать наличия знания о них. Это знание порождено сознанием, что в конечном счете означает, что предметы внешнего мира и ощущение собственного Я суть продукты сознания [Янгутов 1995: 68–69].

И, наконец, восьмое сознание – Алая-виджняна (阿赖耶识, алайеши). Алая переводится как «хранилище» (藏, цзан). Алая-виджняна – это сознание хранилище. В тексте «Чэн вэй ши лунь» говорится: «Первоначальное проецирующее сознание в большой и малой колеснице называется Алаей, потому что имеет значение того, что может хранить то, что хранится, и того, что имеет привязанность к хранящемуся умение хранить хранящееся и привязанности [к хранящемуся], так как [Алая] взаимообусловлена со смешанными и загрязненными [дхармами] и так как существующие чувства имеют привязанность к собственному внутреннему Я» [Сюань Цзан 1709: л. 17а]. Алая-виджняна здесь трактуется как хранилище, в котором содержатся все впечатления предыдущих семи сознаний. Они хранятся в виде семян (种子, чжун цзы), из которых впоследствии «прорастают» внешние образы, воспринимаемые семью сознаниями. При этом Алая как восьмое сознание зависит от семи предыдущих сознаний, которые являются поставщиками впечатлений, или семян, поэтому она не мыслится как внешнее по отношению к хранящимся в ней сознаниям и потому сама является тем, что хранится. И, наконец, Алая-виджняна причастна к тому, что манас (末那), или седьмое сознание, создает иллюзию бытия собственного Я. И если манас – это сознание, которое может порож-

дать привязанность к собственному Я, то Алая – это сознание, которое само привязано к собственному Я. Однако Алая-виджняна не сводилась и к эмпирическому Я. Ее содержание как сознания-хранилища хорошо раскрывается в учении о семенах (种子, чжун цзы). Семена – это содержащиеся в Алае потенциальные возможности тех или иных образов внешнего мира, воспринимаемых сознанием. Это то, из чего возникают внешние предметы, а также ощущения и восприятия этих предметов. Однако, если строго следовать тексту «Чэнь вэй ши лунь», то семена – это то, что поддерживает дхармы, которые, в свою очередь, обусловливают внешние объекты, а также восприятие их и отношение к ним [Сюань Цзан 1709: л. 17б]. Дхармы, таким образом, зависимы от семян. Понятие «семена» (种子, чжун цзы) вводится не случайно: этим понятием подчеркивается каузальный характер дхарм. Подобно тому как семена тех или иных растений обусловливают рождение именно того растения, семенами которого они являются, семена в Алае-виджняне порождают только определенный, заранее заданный образ, а не любой, произвольно выбранный сознанием [Там же: л. 18а–21а]. Сознание, таким образом, не свободно от закона причинно-следственных связей, оно подчиняется ему. В данном случае семена как бы отражают действие этого закона. Признание факта зависимости сознания от причинно-следственных связей снимало вопрос, почему сознание воспроизводит именно этот образ, а не какой случится. Его действие строго подчинено действию причинно-следственных связей, отражением которых явилось понятие «семена».

Семена – это постоянные атрибуты Алая-виджняны. Они содержатся в Алае изначально. В трактате говорится, что «семена имеют изначальную природу существования, они не возникли от аромата прошлых впечатлений».

Другими словами, существование семян в Алае не берет начало из впечатлений прошлого опыта семи предыдущих сознаний или же, как сказано в тексте, из «аромата прошлых впечатлений». Здесь вводится специальное понятие «аромат» (熏, сюнь) для отражения процесса воздействия прошлых впечатлений семи сознаний на семена, который сравнивается с процессом передачи аромата. Образно говоря, прошлые опыты сознания передают аромат (или запах) своих впечатлений семенам, содержащимся в Алае. Семена, впитав

аромат этих впечатлений, постепенно начинают сами благоухать и по мере усиления благоухания выходят на поверхность сознания, благоухая тем ароматом, который впитали в себя. Благоухание их, в свою очередь, передается и другим семенам, содержащимся в Алае. Иначе говоря, семена под влиянием прошлого опыта семи сознаний сами вырастают в объекты внешнего мира и в восприятия этих объектов. Восприятие объектов порождает впечатления, которые, в свою очередь, порождают новые семена. В этом смысле семена суть продукты прошлых впечатлений сознания. В «Чэн вэй ши лунь» говорится, что все семена возникли от полученного «аромата прошлых впечатлений» [Сюань Цзан 1709: л. 19б–20а]. При этом в тексте говорится: «Все семена возникли из аромата внешних впечатлений. Но то, что ароматизируется, и то, что источает аромат, существуют изначально, поэтому все семена существуют изначально. Семена – это другое название [привязанности] к привычным [восприятиям] внешних объектов. Эти привязанности могут существовать только вследствие [постоянного] влияния со стороны [внешних объектов]. Это подобно тому, как запах кунжута обусловлен запахом его цветов» [Там же: л. 21а–21б].

В «Чэн вэй ши лунь» семена делятся на универсальные и индивидуальные, а также на имеющие и не имеющие омраченность. Деление семян на универсальные и индивидуальные объясняло тот факт, что все индивиды воспроизводят одинаковые внешние объекты, но при этом каждый имеет собственное субъективное ощущение. Универсальные семена – это такие семена, которые содержатся одновременно в Алая-виджняне всех индивидов. Они обеспечивают одинаковое восприятие внешних объектов [Там же: л. 41а]. В трактате говорится, что «хотя каждый [индивид] имеет собственные органы чувств и посредством этих чувств воспроизводит окружающее пространство, тем не менее внешний вид этого пространства воспринимается всеми индивидами одинаково, подобно тому как пламя множества факелов сливаются в единый свет. Это происходит потому, что здесь проявляются универсальные семена» [Там же: л. 41а–41б].

Индивидуальные семена, наоборот, определяют субъективность восприятий, они создают впечатление, что человек обладает органами чувств и ощущает в себе их как собственные чувства, осознает принадлежность восприятий внешнего мира собственным чув-

ствам. В трактате говорится, что наличие тела и органов чувств происходит за счет усилий индивидуальных семян [Сюань Цзан 1709: л. 43б–44б].

Таким образом, характеристики Алая-виджняны и семи предыдущих сознаний-*ши*, дополненные характеристиками второй, третьей, четвертой групп дхарм, составляют содержание сознания-*синь*, рассмотренного с точки зрения его способностей проецировать внешние объекты и ощущать свою «самость», наделенную чувствами и желаниями. Пять первых сознаний-*ши* доставляют информацию извне, шестое сознание перерабатывает ее и создает внутренний образ внешнего мира, седьмое сознание осознает этот образ как внешний по отношению к нему и формирует в себе представления о собственном Я, создает оппозицию субъекта и объекта. Внутри сознания происходит деление на внутреннее и внешнее. Впечатления собственного Я, его ощущения внешних объектов откладываются в восьмом сознании-*ши* – Алая-виджняне в виде семян, которые при определенных условиях вновь выходят на поверхность сознания и благодаря универсальным семенам воспринимаются одинаково всеми индивидами, а благодаря индивидуальным семянам предстают как субъективное восприятие. Затем информация о внешних объектах и субъективных ощущениях вновь поступает пяти сознаниям-*ши* и передается шестому сознанию-*ши* и т. д. Вновь и вновь повторяется этот процесс в виде круговорота, подобного потоку, который обеспечивает кажущееся постоянство внешних объектов и индивидуального Я [Янгутов 1995: 69–75].

Таковы вкратце характеристики абхидхармического учения в Китае. Школы, сформировавшиеся в русле абхидхармических традиций, не получили трансформации в Китае, они строго придерживались индийской – материнской традиции. Поэтому обновленцы считали их близкими к индийской традиции. Близкими к индийской традиции, не подвергшимися трансформации, стали школы люй цзун (律宗) и чжэньянь (真言宗), известной также как ми цзун (密宗).

Школа люй цзун (律宗) – это школа, пропагандировавшая в Китае принципы Винаи – правил поведения монахов. Обращение к сутрам Винаи было вызвано социальными потребностями организации сангхи, а также растущим количеством монахов, поведение которых нуждалось в регламентации, поскольку, по свидетельству

«Гао сэн чжуань», многие из них вели себя неподобающим образом. Одним из первых поборником строго соблюдения правил монастырской жизни был Дхармакала (昙柯迦罗). Уроженец Центральной Индии, в Китай он прибыл в период правления династии Вэй. В «Гао сэн чжуань» о нем сообщается следующее: «В правление династии Вэй под девизом Цзя-пин (249–254) Дхармакала прибыл в Лоян. В то время закон Будды хотя и обретался в пределах Вэй, однако дух его был извращен. Находились такие монахи, которые не приняли монашеские обеты и отличались от мирян только тем, что прошли постриг. Они отправляли посты и покаяния по обряду, предписываемому при жертвоприношениях. Сразу по прибытии Дхармакала стал повсеместно проводить закон Будды. Монахи всей общиной просили его полностью перевести и опубликовать монашеский устав. Исходя из того, что построение и стиль построений чрезвычайно сложны, а закон Будды еще не вошел в силу, Дхармакала решил, что проку от этого не будет. Он перевел “Сэн ци цзе синь”, где содержались предписания по распорядку дня в монастырях» [Хуэй-цзяо 1991: 109]. Большую роль в распространении правил Винаи сыграла деятельность Дао Аня (道安) по организации монастырской жизни в Сянъяне, а позже в Чанъане. Интерес к сочинениям Винаи проявлял и Кумараджива. Ему принадлежит перевод сочинения «Ши сун люй» (十 诵 律, Десять уложений Винаи).

Официальное оформление школы люй цзун (律) связывают с именем Дао Сюня (кон. VI – нач. VII в.) [Хуан Чаньхуа 1991: 285–291].

В русле тантрического направления оформилась школа чжэньянь (真言宗). Другое название этой школы – ми цзун (密宗). Тантрические сутры стали проникать в Китай в начале III в. Первой переведенной на китайский язык сутрой этого направления сутра «Вэймичи цзин» (Сутра о сокровенных дхарани). Ее переводчиком был Чжи Цянь. Однако, как и многие сутры, переведенные на первых порах, она оставалась невостребованной. Интерес к сутрам тантрического направления стал проявляться лишь в период правления династии Восточная Цзинь (317–420). Он был связан с именем учителя Дао Аня – Фо Тудэна (佛 图 澄, 231–348) и его современника Шримитры (335–342). О последнем в «Гао сэн чжуань» сказано: «Шримитра превосходно освоил всемогущее искусство дхарани. Прежде в землях Цзяндун (низовья Янцзы) не было дхарани. Шримитра перевел и опубликовал “Кун цяо ван цзин”: он извлек на свет священные дхарани» [Хуэй-цзяо 1991: 123]. Помимо

Дао Аня, Фо Тудэн имел множество других учеников, которые продолжили распространять тантрическое учение в Китае. Среди них были и те, кто приобрел довольно широкую для своего времени известность. Это такие буддийские миссионеры, как Чжу Фае, Чжу Фатай, Чжу Фодяо.

В V в. проповедником буддизма эзотерического толка стал знаменитый монах Дхармакшема (昙无谶, Таньучань). Уроженец Центральной Индии, он с 10 лет читал дхарани и приобрел славу на этом поприще. В «Гао сэн чжуань» о нем говорится: «Дхармакшема в совершенстве помнит искусство дхарани, предъявив тому многие доказательства. В западных краях его величали “Большим мастером дхарани”» [Хуэй-цзяо 1991: 155].

Активный процесс формирования традиции Ваджраяны в Китае начался с VII в. Непосредственное оформление школы тантрического направления в Китае, ставшей известной как чжэньянь цзун (真言宗), или же ми цзун (蜜宗), связано с именами трех индийских монахов – Шань Увэя (善无畏, 637–735, санскр. Шубхакарасимхи), Цзинь Ганьчжи (金 刚 智, 670–735, санскр. Ваджрабодхи), Бу Кун (不空, 705–735, санскр. Амогхаваджра), прибывшими в Китай в эпоху Тан (618–906). Им принадлежит перевод важнейших канонов Ваджраяны на китайский язык и организационное оформление школы.

В своей сотериологической части школа чжэньянь преследовала цель непосредственного достижения состояния Будды. Для этого использовались медитация, магические заклинания, ритуалы и религиозное искусство. По словам О. О. Розенберга, «расположение рук, предметы при изображении, группировки при изображении – все это имеет точное значение, это в сущности изображение в картинках того же, о чем говорит буддийская отвлеченная философия – это же учение о спасении от оков бытия» [1919: 44].

В своей теоретической части школа чжэньянь была близка к учению школы йогачаров. К восьми сознаниям йогачары адепты чжэньянь присоединяют девятое, которое считают истинным сознанием, чистым и непорочным, не имеющим признака [Дылыкова 1979: 183]. В Китае школа чжэньянь просуществовала недолго. Возникнув в середине VIII столетия, она прекратила свое существование уже в IX в.

§ 3. Становление праджняпарамитских принципов в Китае (первый и второй этапы становления праджняпарамитских принципов)

Философия китайского буддизма – это философия буддизма Махаяны, трансформированной под влиянием китайской социокультурной и философской традиции. Ее основными базовыми текстами являются сутры Праджняпарамиты, «Саддхарма-пундарика-сутра», «Махапаринирвана-сутра» и «Аватамсака-сутра». Три последние сутры по сути являются дальнейшим развитием идей Праджняпарамиты, поэтому философию китайского буддизма можно назвать философией Праджняпарамиты, трансформированной под влиянием китайской социокультурной и философской традиции.

Содержание сутр Праджняпарамиты, изложенных в проповедях Будды, согласно буддийской традиции, относятся ко второму повороту колеса Учения. К нему относят «те поучения, которые излагались на горе Гридхракута близ города Раджагриха во второй период правоведческой деятельности Будды, содержит объяснение идей отсутствия рождения и прекращения, изначальной успокоенности и полной нирванистичности всех дхарм» [Донец 2017: 12].

Время появления текстов Праджняпарамиты датируется рубежом нынешней эры. Это время фактически совпадает с формированием махаянского направления в Индии и проникновением буддизма в Китай.

Создание текстов Праджняпарамиты Э. Конзе разделил на четыре периода. Первый – это появление основного текста Праджняпарамиты (около 100 г. до н. э. – около 100 г. н. э.), второй – расширение данного текста (100 – около 300 г.), третий – создание коротких сутр и развернутых комментариев (300–500 гг.), и, наконец, четвертый – это период тантрического влияния и соединения с магией (600–1200 гг.) [Conze 1960: 9].

Термин «праджняпарамита» состоит из двух частей – «праджни» (般 若, боже) и «парамиты» (波 罗 蜜 多, боломидо). По словам А. М. Донца, «на основании этимологического анализа (“пра” – полное, высшее, превосходное, совершенное, а “джня” – знание, понимание, постижение, мудрость) ученые-ламы характеризуют праджню как полное, высшее и совершенное познание-понимание высшего, совершенную и высшую мудрость. Специфической же особенностью настоящей праджни считается беспристрастность,

которую полагают гарантом истинности постижения» [Донец 2017: 13]. Праджня, таким образом, понимается как мудрость, как совершенная мудрость.

Э. Конзе пишет, что «под термином “мудрость” буддисты понимают методическое созерцание дхарм. Это наглядно иллюстрирует формальное и академическое определение, которое дает Буддхагхоша этому термину: “Мудрость обладает свойствами проникновения в истинную природу дхарм. Она выполняет функцию рассеивания тьмы заблуждения, которая скрывает подлинное бытие дхарм. Она проявляется как отсутствие заблуждения”» [2003: 141].

Праджня как мудрость, которая приводит к постижению высшей истины, отличается от дискурсивного знания, опирающегося на слова, знаки и мысли. Она не имеет под собой рациональной основы, она интуитивна. Этот момент был центральным в буддийском понимании Праджни. При этом сами буддисты отзывались о ней неоднозначно. В одном случае они говорили о «постижении истины без опор», т. е. без слов и мыслей, в другом – о «распознавании недвойственности, или недуальности», в третьем – о «созерцании истинной пустоты».

Иначе говоря, праджня – это интуитивная мудрость, обусловливающая непосредственное постижение высшей истины, что равнозначно Просветлению. Просветление – это видение вещей в их таковости (如, жу), иначе говоря, в том их виде, в каком они существуют на самом деле. Видение вещей в их таковости – это видение пустоты (空, кун, шунья). Праджня, таким образом, это то, что «обеспечивает» просветление». По словам Д. Т. Судзуки, «без Праджни не может быть просветления, наивысшей духовной силы, которую мы способны приобрести. Активность интеллекта, или того, что понимается буддистами как виджняна, носит относительный характер и не включает осознания высшей истины, то есть просветления» [2002: 73].

Парамита – дословно «переправа», «выход за пределы». Это переправа к спасению, нирване. В ранних сутрах Праджняпарамиты различаются шесть парамит. Это парамиты милостивого даяния (布施, бу ши), воздержания (持戒, чи цзе), терпимости (忍辱, жэнь жу), решимости (精進, цзин цзинь), сосредоточения (禅定, чань дин), праджни (般若, бо же). Парамита праджни рассматривается

как одна из шести парамит, однако в текстах Праджняпарамиты подчеркивается, что она является центральной, самой важной из всех шести. В тексте «Дао син цзин» уделяется большое внимание объяснению сути парамиты Мудрости – Праджни (般若).

Праджняпарамита таким образом – это интуитивная, запредельная мудрость, которая переправляет к нирване – высшей истине, которая может быть постигнута целиком и полностью. Она занимает центральное место в вероучении Махаяны, так как именно с реализацией данной мудрости связывается достижение сотериологической цели – освобождения от сансары и достижение нирваны или состояния Будды.

Постижение Истины – это есть просветление, понимаемое как постижение таковости – пустоты. Иными словами, это высшая мудрость, выводящая нас за пределы обыденного (омраченного) сознания и обеспечивающая непосредственное постижение Истины, что адекватно достижению нирваны. Однако такое определение в какой-то степени сужает характеристики Праджняпарамиты.

По мнению Л. Мялля, Праджняпарамита – это самостоятельный термин, который не совпадает или частично совпадает со своими элементами праджня и парамита [1973б: 204]. В «Аштасахасрике» Праджняпарамита рассматривается как наивысшее сознание, которое характеризуется, с одной стороны, как тело Татхагаты, с другой – как знание Татхагаты. Наивысшее сознание тождественно наивысшему состоянию бытия (личности) – оно представляет собой психологическое явление, но в то же время имеет онтологический аспект, т. е. существует вне сознания данной личности [Там же]. В контексте понимания Праджняпарамиты имеют самостоятельное смысловое значение сами тексты Праджняпарамиты. «Тексты для него (для буддиста) – это объективированное сознание или объективный аспект сознания, наивысшее состояние сознания – субъективный аспект той структуры, который был для него значимым в сутрах Праджняпарамиты. Поздние буддисты считали, по всей видимости, первичным второй аспект» [Там же: 208]. Основной целью культа Праджняпарамиты авторы «Аштасахасрики» считали, по-видимому, подготовку читающего или слушающего к процессу субъективизации текста [Он же 1973а]. Текст для них – более или менее правильное отражение «неописуемого состояния сознания».

«Аштасахасасрика», о которой пишет Л. Э. Мялль, является самым ранним текстом из серии сутр Праджняпарамиты, в которых излагаются основные положения философии и сотериологии Махаяны. Этот текст, по сути, явился теоретическим обоснованием широкого пути спасения, провозглашенного Махаяной. Он имел огромную значимость в становлении принципов Махаяны в Индии, а также в распространении буддизма в Китае.

Анализу значений таких ключевых понятий текста «Аштасахасрики», как «дхарма», «бодхисаттва» и «праджняпарамита» посвятил свое исследование Л. Э. Мялль в своем диссертационном исследовании «Аштасахасрика Праджняпарамита (терминологический анализ санскритских и тибетских текстов)» [1973].

Б. Дандарон считал, что Праджняпарамита – «это учение о Праджне, которая есть видение пустоты мира (Сансары и Нирваны), или видение Шуньяты» [1995: 29]. Действительно, понятие пустоты, как ни одно из буддийских понятий, представляет собой наиболее характерное и существенное отражение основных принципов учения о Праджне, поэтому она может быть определена лишь в контексте понимания Праджняпарамиты.

Праджняпарамита, если обобщить указанные выше определения, – это интуитивная, запредельная мудрость, которая переправляет к нирване – высшей истине, которая может быть постигнута целиком и полностью. Постижение высшей истины – это есть просветление, понимаемое как постижение таковости – пустоты. Иными словами, это высшая мудрость, выводящая нас за пределы обыденного (омраченного) сознания и обеспечивающая непосредственное постижение Истины, что адекватно достижению нирваны или постижению пустоты.

На базе сутр Праджняпарамиты на родине буддизма была создана школа мадхьямаки. Ее основатель брахман из Южной Индии Нагарджуна жил, согласно версии Кумарадживы, приблизительно во второй половине II в. н. э. (о других версиях, относящих годы жизни Нагарджуны к I в., см: [Радхакришнан 1993. Т. 1: 551]). Основные сведения о Нагарджуне сохранились в переведенной Кумарадживой биографии Нагарджуны. И если принять версию Кумарадживы как наиболее достоверную, то годы творческой деятельности Нагарджуны совпадают со временем появления сутр Праджняпарамиты в Китае и началом их перевода на китайский язык, а

также вторым периодом создания праджняпарамитских сутр – периодом расширения основного текста.

Нагарджуна и его последователи были одними из первых, кто стал активно пропагандировать идею широкого пути спасения, изложенную в текстах Праджняпарамиты. В многочисленных полемиках с представителями старых взглядов они отстаивали идеи Праджняпарамиты, разъясняя их в своих комментариях к ее текстам. Буддийская традиция считает, что именно Нагарджуна открыл людям истины, изложенные в праджняпарамитских текстах. Согласно их легенде, эти тексты были скрыты в подводном дворце царя змей – нагов. Нагарджуна спустился в этот дворец, достал там сутры Праджняпарамиты [Радхакришнан 1993. Т. 1: 551].

В своих сочинениях, посвященных разъяснению сути праджняпарамитских текстов, Нагарджуна акцентирует свое внимание на философско-мировоззренческих аспектах этих текстов, выделяя их из контекста длинных повествований. Основное внимание он обращает на содержание понятий «срединность», «пустота», «условная и абсолютная истина», «причинность». В его сочинениях они предстают в логической взаимосвязи.

Исходным пунктом его философии является положение о срединности, восходящем к раннему буддизму. Будда называл свое учение срединным, понимая под этим отказ от двух крайностей – аскетизма и излишней привязанности к мирским наслаждениям. Нагарджуна в своем важнейшем сочинении «Мула-мадхьямика-карике» [11] поясняет значение срединности с точки зрения праджняпарамитских текстов. Срединность – это отрицание крайностей. Нельзя сказать, что существует, нельзя сказать и что не существует. В этом заключается смысл срединности. Это суждение он демонстрирует на примере отрицания восьми утверждений о рождении и уничтожении (смерти), тождества и различия, прихода и ухода, постоянства и прерывистости.

Текст «Мула-мадхьямика-карики» начинается с этих отрицаний. В нем говорится:

«Нет ни прекращения, ни возникновения,
Ни уничтожения, ни вечности,
Ни единственности, ни множественности,

[11] Переводится как «Коренные строфы о срединности».

Ни прибытия, ни убытия.
Есть только взаимозависимое происхождение –
Благоприятствующее [Пути] и умиротворяющее суету мыслей.
Это провозгласил (установил) Просветленный (Будда).
Я восхваляю его – наилучшего из говоривших учителей (пер. с санскр. В. П. Андросова [2006: 220]).

В переводе с тибетского языка «Мула-мадхьямика-карики» это звучит так:

Я совершаю простирание перед юным Маньджушри.
Я совершаю простирание перед совершенным Буддой,
Учителем, возвышенным среди философов,
Перед тем, кто преподал учение о покое,
умиротворяющее все измышления:
То, что зависимо возникает,
Не имеет прекращения, не имеет рождения,
Не имеет пресечения, не имеет постоянства,
Не имеет прихода, не имеет ухода,
Не является дифференцированным объектом
и не является тождеством (пер. с тиб. И. С. Урбанаевой, см.: [Цонкапа Лосанг Драгпа 2020: 65]).

На китайский язык ««Мула-мадхьямика-карики» была переведена Кумарадживой под названием «Чжун лунь» (中论):

不生亦不灭 不常亦不断
不一亦不异 不来亦不出
能说是因缘
善灭诸戏论我稽首礼佛.

Не рождается, также не уничтожается,
Не постоянно, также не прерывается (прекращается),
Не тождественно, также не различно,
Не приходит, также не уходит.
Можно сказать, что это причинная обусловленность.
Это умение прекратить неверные суждения.
Я совершаю земной поклон Будде (пер. с кит. Л. Е. Янгутова (с «Чжун лунь» в пер. Кумарадживы), см.: [Чжун лунь]).

В этом емком выражении дается представление о срединности, которое продемонстрировано в контексте причинной обусловлен-

ности. Причинная обусловленность конкретизируется понятием пустоты. Пустота не в смысле абсолютного отрицания, а отрицания крайности. Видимые рождение и смерти относительны. Относительны приход и уход, постоянство и прерывистость, тождество и различие. Вещи обладают относительным бытием. Эта относительность обусловлена законом причинно-зависимого возникновения. Вещь возникает в зависимости от причины, а поскольку она зависит от причины, постольку она не является самосущей, т. е. не обладает собственной природой существования. Она зависима от предыдущей причины. А поскольку она не обладает независимым существованием, то ее существование относительно. Оно пустотно. При этом пустота не есть абсолютное отрицание. На этот аспект понятия пустоты Нагарджуна особо обращает внимание.

Трудность понимания пустоты как отрицания и не отрицания заключалась в том, что концепция пустоты явилась новым направлением буддийской мысли и вступила в противоречие с обыденным ее пониманием, что требовало тщательного теоретического обоснования ее как характеристики бытия. Нагарджуне пришлось построить целую систему доказательств отрицания внешних характеристик бытия, рассматриваемых в сутрах Праджняпарамиты как пустоты внешнего мира. Эта система аргументации Нагарджуны, изложенная в «Мула-мадхьямика-карике», получила известность как «негативная диалектика». В ней отразилось пояснение негативной стороны понимания пустоты. Пустота рассматривалась как отрицание реальных характеристик эмпирического бытия. Их пустотность доказывалась через вскрытие внутренней противоречивости содержания категорий, посредством которых описывалось это бытие. Так, например, вскрывая противоречивую природу основополагающей характеристики эмпирического бытия – движения, Нагарджуна пишет:

Не является идущим тот, кто уже прошел.
Точно так же не является идущим тот, кто еще не вышел.
Если же исключить того, кто уже прошел, и того, кто еще не вышел,
Тот не является идущим и тот, кто сейчас движется (пер. с санскр. В. П. Андросова [2006: 237]).

Сейчас он там, где прошел, не идет,
И также там, где не прошел, не является идущим.
Помимо того, где [он] прошел и где не прошел,

Невозможно познать, где – движение (пер. с тиб. И. С. Урбанаевой, см.: [Цонкапа Лосанг Драгпа 2020: 172]).

已去无有去　未去亦无去
离已去未去　去时亦无去 (гл. 2. 二十五偈).

В уже ушедшем нет уходящего,
В еще не ушедшем также нет уходящего,
Если отвлечься от уже ушедшего и еще не ушедшего,
То получается, что в уходящем в данный момент нет ухода (пер. с кит. Л. Е. Янгутова (с «Чжун лунь» в пер. Кумарадживы), см.: [Чжун лунь]).

За отрицанием скрыто утверждение об условности (относительности) существования. Условность (относительность) существования отражается в условной истине. За условной истиной скрыта абсолютная истина как отражение постижения высшей истины – праджни.

Теория двух истин – условной и абсолютной составляет важнейшую часть праджняпарамитских текстов. Она выступает здесь как методологическое обоснование идеи срединности, пустоты как отрицания реальности внешних характеристик бытия и утверждения его истинного существования. По словам Нагарджуны, Будды проповедовали Дхарму, опираясь на две истины: истину мирскую (самврити-сатью) и высшую, абсолютную (парамартха-сатью). Тот, кто не распознает различие этих истин, не способен понять глубинный смысл буддийского учения [Шохин 2011: 269; Murti 1956: 243].

Понятия пустоты, причинности и срединности могут объяснены лишь в контексте этой теории. Согласно ей, существуют истины: парамартха-сатья – истина, отражающая природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле, ее нельзя ни выразить словами, ни изобразить в знаках, ни охватить мыслью; самврити-сатья – истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, может быть выражена словами и знаками.

Парамартха-сатья трактуется как абсолютная истина, которая может быть постигнута непосредственно целиком и полностью через непосредственное переживание. Постижение этой истины – это постижение Праджни, равнозначное промедлению, поэтому она трактуется как истина просветленных, святых.

Самврити-сатья трактуется как условная истина, как истина обыкновенных людей. С точки зрении абсолютной истины, пространство, время, причинность, дхармы, как и все ценности жизни, суть пустота, а с точки зрения условной истины, они обладают условным существованием. Ее постижение не ведет непосредственно к спасению, но приближает к абсолютной истине.

Постижение абсолютной истины отождествлялось с постижением истинно сущего, а постижение истинно сущего, в свою очередь, ассоциировалось с психическим состоянием индивида, обнаружившего свою истинную природу. Субъективная природа человека, таким образом, оказывалась в центре внимания. Только через нее возможно было постижение истинно сущего, но она, как уже сказано, рассматривалась в онтологическом контексте, поскольку не идентифицировалась с данным психическим состоянием индивида. В этой ситуации объявлялась ложной оппозиция субъекта и объекта. Такая оппозиция возникает как следствие омраченности сознания, осознающего себя как личность, обладающая самостью Я, наделенную психикой, эмоциями и желаниями, порождающими мир объектов. Познание кажущегося объективным внешнего мира на самом деле есть познание человеческой субъективности, которая является не чем иным, как проявлением омраченного сознания. В конечном счете, нет человеческой субъективности, есть только истинно сущее, которое и спасает само себя. По выражению О. О. Розенберга, «то, что спасается, есть не что иное, как истинносущее» [1918: 260].

Условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную истину. Вместе с тем она способствует постижению абсолютной истины. Так, человека, привязанного к стереотипам вербального мышления, она отдаляет от абсолютной истины, но человека, понявшего пустотность категорий рассудка, она может приблизить к ней, но до конца раскрыть ее не может, поскольку понимание пустоты в категориях рассудка также происходит на уровне рационального мышления. Постепенное избавление от стереотипов рационального мышления приближает к абсолютной истине. Поэтому условная истина – это не застывшая истина, это истина, имеющая тенденцию постоянно стремиться к абсолютной истине или отдаляться от нее.

Вскрывая противоречивую природу содержания категорий, Нагарджуна показывает невозможность адекватного описания бытия в застывших категориях рассудка. Выход из этого затруднения, предлагаемый им, – концепция пустоты, в которой снимаются все противоречия. Причем сама логика суждений Нагарджуны направлена не столько на отрицание движения, сколько на обоснование пустоты как реального бытия. Главное, на что следует обратить наше внимание, – это исходные посылки аргументации Нагарджуны, оказавшие огромное влияние на китайских буддистов. Согласно Нагарджуне, все, что реально, то непротиворечиво, а что противоречиво, то нереально.

Эти посылки лежат в основе его «негативной» системы аргументации, где истинные характеристики бытия рассматриваются от обратного. Вместе с тем в учении мадхьямаков присутствует и позитивная аргументация в пользу пустоты как реального бытия. Однако специфика понятия пустоты, включающего в себя негативные начала, отразилась и на определении реального бытия через отрицание позитивных свойств. Оно характеризовалось как необусловленность, не-двойственность, не-выразилось (в словах и знаках), безатрибутивность, не крайность, безначальность и т. п.

«Мула-мадхьямака-карика», в которой были изложены основные положения Праджняпарамиты – о срединности, пустоте, причинности, теории двух истин, по сути представляет квинтэссенцию праджняпарамитской философии.

Проникновение и перевод текстов Праджняпарамиты в Китае фактически совпадает со вторым периодом создания этих текстов. Их распространение и успех в Китае невозможно рассматривать вне контекста истории взаимоотношения буддизма с конфуцианством и даосизмом, а также вне контекста переводческой деятельности буддийских миссионеров, сопряженной с большими трудностями, обусловленными особенностями китайского языка[12].

Успех Праджняпарамиты в Китае во многом был обязан тому, что буддизм с первых шагов вступил в непростые отношения с

[12] Иероглифическая письменность китайского языка, его многотональная и одноморфемная фонетика, а также отсутствие опыта переводов на китайский язык иноземных текстов составили большие трудности для переводов буддийских текстов, растянувшихся на века.

конфуцианством и даосизмом. Роль конфуцианства в этом успехе заключалась в том, что его социальная и этическая доктрины стали большим препятствием для распространения в Китае хинаянской сотериологии, теоретическим обоснованием которой были абхидхармическая философия, тексты которой были привезены в Китай и переведены раньше, чем тексты Праджняпарамиты. Однако они не стали востребованными, поскольку предложенный Хинаяной путь спасения, предусматривающий уход в монашество из семьи, вступил в резкое противоречие с китайским менталитетом, который был ориентирован на конфуцианские ценности семейной и общественной жизни.

Отрицательное отношение конфуцианства к хинаянской сотериологии обусловило холодное отношение китайцев к Абхидхарме как теоретическому обоснованию этой сотериологии. Поэтому абхидхармическая литература на раннем этапе распространения буддизма в Китае не смогла иметь успех среди местных жителей и оказалась невостребованной, как и невостребованными оказались идеи, заложенные в ней. Отторжению китайцами узкого пути спасения, предполагающего путь к нирване через монашескую обитель, во многом способствовал их менталитет, основанный на базовых принципах конфуцианства. Его менталитету, ориентированному на социальные и этические ценности конфуцианства, более всего соответствовала сотериологическая концепция Махаяны. Поэтому ее теоретическая доктрина, изложенная в праджняпарамитской литературе, не могла не привлечь внимания китайцев. Тем более в этой доктрине они увидели много общего с учением даосизма, а адепты даосизма обнаружили в буддизме много полезного для себя. В предыдущих главах были приведены примеры общности идей даосизма с буддийскими. Здесь же следует уточнить, что эти общности, в первую очередь, касаются идей Праджняпарамиты.

Становление философии Праджняпарамиты в Китае можно разделить на четыре этапа:

– первый – это начало переводов текстов Праджняпарамиты (вторая пол. II в. н. э. – нач. III в.);

– второй – начало влияния китайской философской традиции (玄学) на становление праджняпарамитских принципов в Китае (III в.);

– третий – попытки постижения сути Праджняпарамиты с позиций китайского мировосприятия (六家七宗, люцзяцицзун, шесть школ и семь направлений) (IV в.);

– четвертый этап – период деятельности Кумарадживы (鳩摩罗什) и его учеников Сэн Жуя (僧叡), Сэн Чжао (僧肇) и Дао Шэна (道生) (V в.).

Первый этап становления праджняпарамитских принципов в Китае характеризуется ранними переводами текстов Праджняпарамиты. Начало переводу праджняпарамитских текстов в Китае положил Локакшема (支樓 迦讖, Чжилоуцзячань), прибывший в Китай в конце правления ханьского императора Хуань-ди (桓帝, 147–164). Ему принадлежит, как уже было сказано, первый перевод праджняпарамитского текста, известного как «Дао син боже боломи цзин» (道 行般若波罗密经, Сутра Праджняпарамиты о пути Дао). Более всего эта сутра известна под сокращенным названием «Дао син цзин» (道行经, Практика пути). В каталоге китайской «Трипитаки», составленном Б. Нандзё, говорится, что «Дао син божеболоми цзин» является переводом «Дашасахасрика-праджняпарамита сутры» [Nanjio 1883: 4–5]. О том, что сутра «Дао син божеболоми цзин» является переводом «Дашасахасрика Праджняпарамита-сутры» отмечается и в «Санскритско-китайский словаре буддийских терминов» Э. Эйтеля [Eitel 1888: 41].

Тан Юнтун пишет о том, что к переводу сутры «Дао син цзин» был причастен Чжу Фо Шо (竺佛朔) – выходец из Индии, прибывший в Китай в период правления ханьского императора Хуань-ди. Чжу Шо Фо привез с собой текст «Дао син цзин», а в период правления императора Лин-ди (靈帝, 168–190) дважды в Лояне переводил эту сутру. Однако они были непонятными. Локакшема осуществил перевод этой сутры со слов Чжу Шо Фо (竺朔佛) [1963. Т. 1: 47].

Согласно классификации Конзе, «Дашасахасрика Праджняпарамита» относится ко второму периоду, а именно расширению текста Праджняпарамиты. Первый период создания текстов Праджняпарамиты совпадает с началом распространения буддизма в Китае на рубеже нашей эры, второй – с началом перевода буддийских текстов на китайский язык, начавшимся с прибытием в Китай буддийского миссионера Ань Шигао (安世高) на втором году правления ханьского императора Хуань-ди в 148 г. Первые переводчики

буддийской литературы получили возможность переводить тексты Праджняпарамиты по «горячим следам» вслед за созданием их у себя на родине (о ранних переводах сутр Праджняпарамиты на китайский язык см: [Янгутов 2007: 29–56]).

Содержание сутры «Дао син цзин» носило характер апологетики широкого пути спасения, его преимущества перед узким путем. Большое значение здесь придавалось объяснению пути к нирване с опорой на усилия другого (依他, и та), а именно – на усилие бодхисаттвы, обоснование исключительной значимости парамиты Мудрости (般若) над другими парамитами. В сутре красной нитью проходит утверждение о том, что наиболее эффективным путем к просветлению является путь через постижение Праджняпарамиты. Изложенные в сутре «Дао син цзин» азы махаянской сотериологии, утверждающие о том, что каждому доступно достижение спасения, что в этом пути они не одиноки, что основное бремя спасения берут на себя бодхисаттвы, было весьма привлекательным для китайцев, которые одновременно знакомились и с текстами Хинаяны, предлагающими изнурительный путь к нирване, пройденный архатом (阿 罗汉, алохань). Философское содержание сутры «Дао син цзин» в принципе не противоречило китайскому менталитету, воспитанному на текстах Лао-цзы и Чжуан-цзы, поэтому интерес китайцев к тому тексту был закономерным.

Уже в самом начале сутры, в ее первой главе говорится о том, что Будда пребывал в Раджагрихе в окружении большого собрания бхикшу, своих учеников Шарипутры (舍利弗, Шэлифу), Субхути (须菩提, Сюйпути) и др., а также бодхисаттв Махасаттвы (摩诃萨菩萨, Мохэса пуса), Майтрейи (弥勒佛菩萨, Милэфо пуса), Маньчжушри (文殊师利菩萨, Вэньшушили пуса) и др. В этой проповеди говорится о роли бодхисаттв в спасении живых существ, о том, что путь к нирване является утомительным и нескончаемым. Он представляет большую трудность и сложность для простых людей, но тем не менее доступен для них. В мире существовало множество Будд в прошлом, их будет множество и в будущем. Каждый может достичь состояния Будды. Большую помощь в этом могут оказать бодхисаттвы, которые обладают беспредельным состраданием и множеством добродетелей. Они взяли на себя бремя спасения людей. В этих проповедях утверждалась одна из главных сотериоло-

гических идей Махаяны, с которой и начинался ее путь к верующим. Это идея более легкого пути достижения спасения, не связанного с обязательным монашеством, а также идея о том, что на своем пути к спасению каждый может опереться на усилия другого (依他, и та). Для достижения спасения необходимо совершить множество добродетелей, постичь множество врат дхарм (法门, фа мэнь). Но можно достичь спасения через постижение Праджняпарамиты. Это положение стало краеугольным камнем в содержании сутры «Дао син цзин», что вполне закономерно для текста, относящегося к самым ранним произведениям праджняпарамитской серии. Перед составителями стояла первоочередная задача обоснования и доказательства исключительной значимости Праджняпарамиты. В главе «Гун дэ» (功德, Творить добро) изложен диалог между Буддой и Индрой (释提桓因, Шитихуаньинь), в котором Будда говорит о преимуществе Праджняпарамиты над всеми другими средствами и способами достижения нирваны. Так, в тексте «Будда спрашивает Индру: “После того как Татхагата (如来, Жулай) перейдет в нирвану, добрые мужья и добрые женщины воздвигнут семь драгоценных ступ с мощами Будды под названиями “источающие аромат цветов”, будут завязывать разноцветные шелковые знамена и флаги, стремиться к долголетию, совершать ритуал и служение, будут преподносить пожертвования. Этого много или мало для их благоденствия? Индра отвечает: “Очень много, очень много”. Тогда Будда сказал следующее: “Не более, чем чтение Праджняпарамиты. Достижение благоденствия путем чтения сутр [Праджняпарамиты] более предпочтительно, чем [достижение благоденствия] путем совершения ритуалов и преподношения пожертвований”. Будда вновь спросил: “Разве не много будет ниспослано благоденствия и сотворено добра людьми в бесконечном, подобно песчинкам в Ганге, мире Будды, которые воздвигнут семь драгоценных ступ и в течение многочисленных кальп будут преподносить пожертвования?” Индра ответил: “Очень много, очень много”. Тогда Будда сказал следующее: “Декламированием Праджняпарамиты добро будет сотворено в бесчисленное количество раз больше”» [Дао син божеболоми цзин: цзин 224, цзюань 2, гл. 3]. В главе «Лэй цзяо» (累教, Следовать учению) утверждается, что почитание Праджняпарамиты гораздо важнее, чем почитание Будды [Там же: цзюань 9, гл. 25].

В тексте «Дао син цзин» уделяется большое внимание объяснению сути парамиты Мудрости – Праджни (般若). Она рассматривается на фоне других пяти парамит: милостивого даяния (布施, бу ши), воздержания (持戒, чи цзе), терпимости (忍辱, жэнь жу), решимости (精進, цзин цзинь), сосредоточения (禅定, чань дин). Парамита Мудрости (般若, Праджни) рассматривается как самая главная, как сердцевина сотериологии. Однако она не исключает и другие парамиты. В главе «Гун дэ» (功德, Творить добро) Индра спрашивает: «Если Праджня имеет такую значимость, то не означает ли это то, что нужно практиковать только парамиту Праджни, а остальные пять парамит не практиковать?» На это Будда отвечает: «Практиковать надо все шесть парамит» [Дао син божеболоми цзин: цзин 224, цзюань 2, гл. 3]. Но при этом он поясняет, что парамита мудрости (праджни) среди них самая важная. Предыдущие пять парамит тесно связаны с парамитой мудрости и могут достичь результата лишь вместе с ней.

Текст «Дао син цзин», открывающий перед китайцами более легкий и более доступный путь к нирване, освобождению от страданий, привлек большое внимание китайцев. В эпоху Троецарствия он был переведен вторично потомком выходцев из Юэчжи Чжи Цянем (支谦). Как было уже сказано, Чжи Цянь приобрел славу талантливого переводчика и знатока нескольких языков. В своей переводческой деятельности он уделял много внимания текстам Праджняпарамиты, которые после переводов Локакшемы становились все более популярными в Китае. Его вторичный перевод текста «Дао син цзин» получил название «Да мин ду цзин» (大明度经). Перевод Чжи Цяня составил 6 цзюаней, включающих, как и у Чжи Чаня, 30 глав. Этот перевод вошел в состав китайской «Трипитаки». В каталоге Нандзё он расположен под восьмым номером. В нем говорится, что он является переводом «Дашасахасрика-праджняпарамиты». В дальнейшем текст «Дао син цзин» совместно перевели Дхармаприйя (曇摩蜱 (Таньмопи) и Чжу Фонянь (竺佛念) в 382 г. Их перевод получил китайское название «Мохэ божеболоми чао цзин» (摩诃般若波罗蜜钞经). И, наконец, в эпоху Восточная Цзинь сутру перевел Кумараджива, она получила название «Сяо пинь божеболоми цзин» (小品般若波罗蜜经).

К переводам Кумарадживы мы вернемся чуть позже, здесь же отметим, что по мере расширения и углубления процесса создания текстов Праджняпарамиты в Индии, в Китай вслед за сутрой «Дао син цзин» стали проникать и другие тексты Праджняпарамиты, представляющие собой дальнейшее развитие праджняпарамитского учения. В период династии Вэй в Китай попал «Панчавимшатисахастрика праджняпарамиты». Позднее этот текст был переведен на китайский язык монахом из Хотана Мокшалой (无罗叉, Улоча) и получил название «Фан гуан божеболоми цзин» (方光般若波罗蜜经).

Учение о пустоте (空, кун) составляло уже философское содержание сутры. Оно занимает важное место не только в сутре «Дао син цзин», но и в других текстах Праджняпарамиты. Интерес к тексту «Дао син цзин» обусловил интерес к остальной праджняпарамитской литературе, которая продолжала создаваться у себя на родине и проникать в Китай. Хотя в это время в Китай параллельно привозились и переводились другие сутры, принадлежащие другим направлениям буддизма, однако преимущественное развитие получили переводы праджняпарамитской литературы, которые были продолжены последователями Локакшемы. Наиболее известные из них Чжи Цянь (支谦), Чжу Шисин (朱士行), Мокшала (无罗叉, Улоча), Дхармаракша (竺法护, Чжу Фаху и др.) [Тан Юнтун 1963. Т. 1: 109–117].

Второй этап характеризуется тем, что параллельно с переводами праджняпарамитской литературы в Китае формируется учение даосского толка сюаньсюэ (玄学), содержание которого начинает оказывать влияние на формирующиеся в Китае праджняпарамитские принципы.

Становление учения сюаньсюэ было обусловлено наступившим в этот период идеологическим вакуумом в социально-политической сфере Китая, связанным с кризисом конфуцианской идеологии после крушения Ханьской империи и образованием трех царств: Царства Вэй во главе с Цао Пэй и со столицей Лоян; царства Шу (221–263) во главе с Лю Бэй и столицей Чэнду; царства У (222–280) во главе с Сунь Цюанем. Этому периоду была характерна нестабильность, вызванная противостоянием между царствами, постоянными войнами между ними, крайним бедствием среди населения. В такой

обстановке рушится авторитет конфуцианства как официальной идеологии империи Хань, его базовые ценности подвергаются критическому осмыслению, как и базовые ценности даосизма, скомпрометировавшего себя своими тесными связями с восстанием «желтых повязок», идеологом которых был их проповедник Чжан Цзюэ. Очевидно, это стало одной из причин того, что ни конфуцианство, ни даосизм не смогли оказать достаточный отпор проникающим в Китай ценностям буддизма.

Критическое переосмысление базовых ценностей конфуцианства и даосизма сформировали новое течение в философской и общественной мысли, которое объединило философов, поэтов, писателей и других представителей интеллигенции, получившее название «Чистые беседы» (Цин тань, 清谈). Здесь обсуждались как даосские, так и конфуцианские проблемы. Сторонники Цин Тань (清谈) не были единомышленниками, их состав был довольно пестрым (о Цин Тань см.: [Малявин 1974)]).

Между тем переосмысление базовых ценностей конфуцианства и даосизма не означало опровержение их учения. Авторитет Конфуция и Лао-цзы у китайцев продолжал сохраняться, слишком высоко было у них преклонение перед древностью. Переосмысление древних учений происходило в форме комментирования трактатов Конфуция и Лао-цзы.

В своих комментариях к древним канонам философы эпохи Троецарствия имели возможность, не опровергая старые идеи, выдвигать собственные, объясняя их как пояснение глубокого смысла учения древних авторитетов. На момент вхождения буддизма в Китай его философской традиции было характерно господство натурализма и отсутствие развитых идеалистических концепций типа платонизма или неоплатонизма [Кобзев 1988: 22]. Выдвинутая буддизмом Махаяны идея тождества нирваны и сансары, подразумевала различные уровни психического состояния индивида. Иначе говоря, буддизм предлагал психологическую интерпретацию космоса. И здесь столкнулись два разных подхода, которые в русле китайского стереотипа мышления вступили в состояние не противоборства, а взаимодействия.

По словам Е. А. Торчинова, «процесс взаимодействия привел, в конечном итоге, к онтологизации и к спиритуализации или же усилению проидеалистических тенденций в китайской философской

мысли» [Торчинов 1988: 48]. С другой стороны, господство натурализма в китайской философии обусловило онтологизацию буддийского психологизма на китайской цивилизационной почве. В комментаторском творчестве философов Троецарствия акцентировалось внимание на онтологических аспектах даосских канонов. Постепенно происходил поворот от космологической проблематики к онтологической. Развитие комментаторской деятельности, направленной на онтологизацию космологических проблем даосизма, привело к появлению школы сюаньсюэ (玄学). Она оформилась в форме комментариев на классические каноны не только даосизма «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы», но и конфуцианства «Чжоу и» и «Лунь юй». Его формирование явилось реакцией на социально-политическую и философско-мировоззренческую обстановку в Китае после крушения империи Хань и образования на ее месте трех государств. Реакцией учения сюаньсюэ на социально-политическую обстановку явился ее новый подход к оказавшемуся в глубоком кризисе официальному конфуцианству за счет внесения в него даосской проблематики, а реакцией на философско-мировоззренческую ситуацию – онтологизация космологических представлений даосизма [Там же: 68]. И именно эта онтологическая часть даосской философии стала наиболее привлекательной для буддистов, обнаруживших в ней множество точек соприкосновения с праджняпарамитской концепцией пустоты.

Своими истоками учение сюаньсюэ восходит к даосскому тексту «Дао дэ цзин» (道 德 经), в котором говорится о том, что «все вещи Поднебесной рождены из наличия (有, ю), а наличие рожденного из отсутствия (无, у)» [Дао дэ цзин: цзюань 40]. Комментируя это выражение, один из родоначальников и главных теоретиков сюаньсюэ Ван Би писал, что «все вещи Поднебесной рождены благодаря наличию [из наличия посредством]; началом наличия является корень, благодаря отсутствию [из отсутствия посредством] [отсутствие становится корнем наличия], должно вернуться в отсутствие» (см.: [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2: 224]).

Ван Би отождествил «отсутствие» (无, у) с Дао (道), заострив тем самым свое внимание на Дао как субстанциональной основе всего сущего, вне космологического контекста. «Отсутствие» было выделено в качестве самостоятельной онтологической категории, рассматриваемой в неразрывном единстве с категорией «наличия».

Категории «отсутствие» (无, у) и «наличие» (有, ю) составили базисный каркас философской концепции Ван Би. Отсутствие (无, у) в этой концепции мыслилось первичным по отношению к наличию, наличие – производным от отсутствия. Исключительная значимость такого соотношения подчеркивалась в сформулированном Ван Би принципе *гуй у* (贵无, ценить отсутствие). Этот принцип означал, что отсутствие является единой субстанциональной основой всего сущего, представляющей собой некое неоформленное, не имеющее внешних признаков, постоянное и неизменное, потенциальное бытие, обусловливающее закономерность деятельного функционирования производного от него наличия, как проявленного бытия, находящегося в движении, изменении и разнообразии. Соотношение отсутствия (无, у) и наличия (有, ю) Ван Би рассматривает в контексте противоположных пар: субстанции (提, ти, телесная сущность) – проявления (用, юн, функция); основы (本, бэнь, корень) – надстройки (末, мо, верхушка); единого (一, и) – многого (多, до); сущности/принципу (理, ли) – явления (物, у, вещь); покоя (静, цзин) – движения (动, дун); постоянства (常, чан) – изменение (变, бянь).

Отсутствие здесь характеризуется такими признаками, как субстанция, основа, единое, принцип, покой, постоянство. Наличие – такими, как надстройка, многое, явление, движение, изменение. Иными словами, наличие как проявленное бытие представляет собой надстроечное явление, которому характерно множественность, движение и изменение, которое в конечном итоге возвращается к своим истокам – субстанциональной основе, единому, сущности/принципу, покою и постоянству [Торчинов 1993б: 73].

Онтологические характеристики отсутствия и наличия Ван Би дополнил гносеологическими аспектами за счет онтологизированной оппозиции категорий «мысль (意, и) – слово» (言, янь). Слово в этой оппозиции понималось как рожденное в мысли, но не способное адекватно и полностью выразить эту мысль. Основной смысл введенной оппозиции «мысль – слово» заключался в отрицании истинности вербальных характеристик отсутствия. Знание об отсутствии, как и о Дао, вневербально, что вполне соответствовало утверждению Лао-цзы: «Знающие не говорят, говорящие не знают».

Гносеологические аспекты онтологии школы сюаньсюэ были затронуты и в комментаторском творчестве ее другого крупнейшего представителя Хэ Яня (190–249). Процесс постижения отсутствия Хэ Янь рассматривал как интуитивный, вневербальный процесс возвращения к истокам, первоначальной основе (反本, фань бэнь), обретения естественности (自然, цзы жань), в результате которого достигается состояние совершенномудрого, исключающего чувственные и эмоциональные привязанности к наличию.

Хэ Янь и Ван Би были последовательными сторонниками принципа *гуй у* (贵无) – ценить отсутствие. Однако этот принцип не стал главенствующей линией школы сюаньсюэ, был пересмотрен ее последующими представителями Сян Сю (227–272) и Го Сяном (252–312). Принципу *гуй у* противопоставили принцип *чун ю* (崇有) – упор на наличие. Этот принцип отрицал отсутствие как единую субстанциональную основу сущего. Сян Сю настаивал на самостоятельном существовании вещей и рождении их из самих себя (自生, цзы шэн). Вместе с тем он признавал существование некоего корня рождений и превращений. Более последовательным в обосновании принципа *хун ю* был Го Сян. Не опровергая текст «Дао дэ цзина» о том, что наличие рождается из отсутствия, Го Сян дал собственную интерпретацию отсутствию, согласно которому отсутствие – это отсутствие сущности, ничто в самом прямом смысле этого слова. Поэтому утверждения о рождении наличия из отсутствия, согласно его трактовке, означает лишь то, что каждая из вещей рождается не из какой-либо, отличной от нее сущности, а из самой себя (自生, цзы шэн). А поскольку вещь рождена из самой себя и не зависит от некой субстанции, постольку она изменяется сама без посторонних воздействий (独 化, ду хуа), составляет себе собственную природу, тождественную ей самой (自性, цзы син), является таковой, какой она предстает в наличном бытии в своем естественном состоянии (自然, цзы жань) (подробно о философии сюаньсюэ см.: [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2; Тан Юнтун 1991; Торчинов 1993б: 284; Хун Сюпин 2016а; Янгутов 2007]).

Таковы вкратце основные положения сюаньсюэ, оказавшие большое влияние на становление праджняпарамиты в Китае. Нельзя не увидеть множество сходных положений между философией отсутствия/наличия сюаньсюэ и философией пустоты Праджняпарамиты.

Философия сюаньсюэ усилила внешние сходства буддизма и даосизма, общность их типов мышления. Однако здесь необходимо отметить, что в момент встречи этих учений даосизм уже не был представлен лишь идеями древних трактатов Лао-цзы и Чжуан-цзы. Они переосмыслялись в комментаторском творчестве мыслителей эпохи Троецарствия и философов сюаньсюэ. Буддизм, в свою очередь, также не был представлен сутрами Будды в том виде, в каком они были составлены в Древней Индии. Истины древних канонов мучительно постигались в переведенных на китайский язык сутрах, весьма далеких от совершенства. Эти переводы уточнялись в комментаторском творчестве первых китайских адептов буддизма. Поэтому, говоря о сходстве даосизма и буддизма и общности типов мышления, необходимо говорить не столько о схожести двух учений, обнаруженной в момент их первых непосредственных контактов, а сколько о схожести мировосприятия китайцев, воспитанных на древних трактатах, с мировосприятием буддийского миссионера, хорошо знакомого с истинным содержанием индийских сутр. Именно эта схожесть мировосприятий явилась главной причиной, позволившей первым переводчикам буддийской литературы обратиться к понятиям и терминам даосизма для перевода буддийских сутр на китайский язык. Что касается непосредственного взаимоотношения самих учений – даосизма и буддизма, то здесь более уместно говорить об отношении учения сюаньсюэ, представленного в комментариях к даосским трактатам с формирующейся переводческой и комментаторской традицией буддизма. А поскольку переводились и комментировались преимущественно сутры Праджняпарамиты, то точнее будет сказать, что взаимоотношение даосизма и буддизма эпохи Троецарствия – это, по сути, взаимоотношение учений сюаньсюэ и Праджняпарамиты.

Учение сюаньсюэ оказало весьма благодатное влияние на становление Праджняпарамиты в Китае. Ее адепты не могли не увидеть множество сходных черт диалектикой «отсутствия» и «наличия» с философией пустоты Праджняпарамиты. Уже сама постановка проблемы «отсутствия» и «наличия» в онтологическом аспекте, в котором «отсутствие» понималось как потенциальное сущее, а «наличие» как проявленное, была созвучной буддийской проблеме пустоты; понимание лишенного качественных характеристик потенциально сущего как основы качественно определенно-

го, проявленного сущего нашло свои схожести с буддийским пониманием таковости (татхата, 入, жу) и иллюзорности воспринимаемого сущего. Принципы взаимодействия отсутствия и наличия, рассмотренные через призму неразрывного единства оппозиций субстанции (体, ти) и проявления (用, юн), были близки буддийским принципам тождества нирваны и сансары. Принципы взаимоотношения мысли (意) и слова (言) соответствовали буддийским принципам взаимоотношения Парамартха-сатьи и Самврити-сатьи. Постижение отсутствия, рассмотренное как интуитивный, невербальный процесс возвращения к истокам, первоначальной основе (反 本, фань бэнь), обретения естественности (自然, цзы жань), в результате которого достигается состояние совершенномудрого (圣人, шэн жэнь), были весьма близки праджняпарамитским принципам просветления.

Изначальная схожесть отдельных положений даосского и буддийского мироощущений, позволившая первым переводчикам буддийской литературы использовать даосские термины для передачи смысла буддийских понятий, усилиями адептов сюаньсюэ была расширена, углублена и непосредственно приближена к содержанию Праджняпарамиты, что позволило переводчикам Праджняпарамиты интенсивнее использовать даосские термины и понятия в интерпретации сюаньсюэ. Более того, понятия философии сюаньсюэ: цзы жань (自然, естественность); цзы син (自性, собственная природа); ду хуа (独化, изменение без посторонних воздействий); цзы шэн (自生, собственное рождение); бэнь (本, корень); ли (理, принцип) и другие использовались не только в качестве эквивалента буддийских понятий, но и в их собственном значении с буддийским оттенком.

Период деятельности школы сюаньсюэ совпал с формированием переводческой и комментаторской деятельности буддистов в Китае. Развитие этой деятельности происходило на фоне взаимоотношения буддизма с конфуцианством и даосизмом. Причем, если взаимоотношение буддизма с конфуцианством происходило в основном в социальной и политической сферах, то взаимоотношение с даосизмом касалось философско-мировоззренческой и религиозной сфер. Этот аспект достаточно подробно изучен как в зарубежной, так и отечественной литературе. Главный вывод этих исследований

– это внешнее сходство ряда принципиальных положений буддизма и даосизма, некоторая общность двух типов мышления, которые оказали большую помощь в становлении буддизма в Китае. Не оспаривая указанные выше выводы, тем не менее необходимо отметить, что все они основываются на сравнении буддизма и даосизма, рассмотренных вне их конкретно исторического и концептуального развития. Как было отмечено, в момент встречи этих двух учений даосизм не был уже представлен древними трактатами Лаоцзы и Чжуан-цзы, идеи этих трактатов переосмыслялись в комментаторском творчестве мыслителей сюаньсюэ.

Учение сюаньсюэ, выдвинувшее в качестве своей главной проблемы проблему соотношения отсутствия (无) и наличия (有), смогло стать весьма созвучным основной праджняпарамитской идее – идее пустоты. Обсуждение проблемы пустоты в тот период велось преимущественно в онтологической плоскости. Это стало одной из дополнительных причин сильного влияния философии сюаньсюэ на первых китайских буддистов [Янгутов 2007: 69–76].

С другой стороны, учение сюаньсюэ обнаружило не только понятийную общность двух традиций – буддийской и даосской, но и схожести в мировосприятии и типах мышления, что, несомненно, способствовало формированию в западноцзиньский период (265–316) метода *гэ-и* (格义), оказавшему большое влияние на дальнейшие переводы буддийских текстов.

Таким образом, второй период характеризуется влиянием учения сюаньсюэ на становление праджняпарамитского учения в Китае. В дальнейшем учение сюаньсюэ, его понятийный аппарат, концепция отсутствия и наличия оказали большое влияние на попытки толкования с позиций традиционного философско-мировоззренческого восприятия центрального понятия праджняпарамиты – понятия пустоты.

ГЛАВА 3
ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ В КИТАЕ

§ 1. Постижения сути Праджняпарамиты в концепциях «шести школ и семи направлений» с позиций китайского менталитета (третий этап становления праджняпарамитских принципов)

Постижение сути праджняпарамиты началось с попыток понимания ее центрального понятия – пустоты. Оно стало главным камнем преткновения для первых китайских буддистов, пытавшихся постичь суть Праджняпарамиты. Выдвигались различные версии объяснения концепции и толкования содержания понятия пустоты. Постепенно вокруг той или иной версии понимания пустоты стали складываться отдельные группы единомышленников, которые привели к формированию из ряда комментаторских течений, известных как люцзяцицзун (六家七宗, шесть школ и семь направлений). Деятельность шести школ и семи направлений пришлась на период Западной Цзинь (265–316). Она продолжалась сравнительно недолго – до середины Восточной Цзинь (317–420). Однако, несмотря на это, ее роль в развитии праджняпарамитской традиции Китая, а также философии китайского буддизма огромна. Шесть школ и семь направлений (六家七宗, люцзяцицзун) стали известны в Китае как течения, в которых отразились попытки китайских буддистов истолковать учение Праджняпарамиты с позиций китайского мировосприятия, главным образом философии сюаньсюэ. В школы (家, цзя) и направления (宗, цзун) их назвали позже. Было бы большой натяжкой называть эти течения школами в прямом смысле слова. Они не имели организационной оформленности и достаточного количества последователей, не было у них и линии преемственности в передаче учения. Деление этих течений на шесть школ и семь направлений предложил буддийский монах Тань Цзи (昙 济), живший в период династии Сун (420–479) эпохи Южных и

Северных царств. Об этом он написал в сочинении «Люцзяцицзун лунь» (六家七宗论, О шести школах и семи направлениях). Этот труд был утерян, но сохранились ссылки на него в сочинении буддийского монаха эпохи Лян (502–557) Южных и Северных царств Бао Чана (宝唱) «Сюй фа лунь» (续法论, Дополнение к учению о дхармах) и в сочинении монаха эпохи Тан (618–907) Юань Кана (元康) «Чжао лунь шу» (肇论疏, Комментарии к сочинениям Сэн Чжао). В последнем говорится: «Лянский монах Бао Чан создал произведение “Дополнение к учению о дхармах” в 160 цзюанях, монах Тань Цзи из сунского монастыря Чжуан Янь создал трактат “О шести школах семи направлениях”. В обоих пишется о шести школах, которые делятся на семь направлений.

Первое направление – это: бэнь у цзун (本无宗, отсутствия корня);

второе – бэнь у и цзун (本无异宗, различения отсутствия корня);

третье – цзи сы цзун (即色宗, акцентирования на внешних явлениях);

четвертое – ши хань цзун (识含宗, содержания сознания);

пятое – хуань хуа цзун (幻 化宗, иллюзорных превращений);

шестое – синь у цзун (心无宗, отсутствия сознания);

седьмое – юань хуй цзун (缘 会宗, возникновения через причинность).

Изначально их было шесть, однако первая разделилась на два: “отсутствия корня” (本无, бэнь у) и различения отсутствия корня (本无异)» [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2: 217].

Попытки адекватного толкования идей Праджняпарамиты осуществлялись адептами шести школ и семи направлений сквозь призму традиционных взглядов и представлений, а также в русле современной им идеологической и философско-мировоззренческой ситуации, о которой говорилось выше.

Шесть школ и семь направлений по сути представляли собой окольный путь постижения праджни, использующий принципы и понятия сюаньсюэ (玄学) для облегчения понимания ее концепции пустоты. При этом понятия «сюаньсюэ», как было уже отмечено, использовались не только в качестве эквивалентов буддийских, но и в их собственном значении, которое включалось в контекст Пра-

джняпарамиты, от чего ее учению о пустоте придавались специфические оттенки онтологии сюаньсюэ.

Так, например, понятие *бэнь у* (本无) в первоначальный период распространения буддизма в Китае был очень популярным у переводчиков буддийской литературы. Он рассматривался и как другое название Праджни (般若, боже), и как эквивалент понятию «истинная таковость» (真如, чжэнь жу), и как характеристика природы дхарм. С периода Вэй и Цзин термином *бэнь у* стали переводить понятие пустоты (空, кун). В этом значении он использовался и в концепциях двух направлений школы бэнь у (本无宗) и бэнь у и цзун (本无异宗) [Тан Юнтун 1991: 170–171]. Оба направления утверждали, что корень (本, бэнь), составляющий изначальную природу сущего (有, ю), отсутствует (无, у). Отсутствие изначальной природы отождествлялось ими с пустотой. Их мнения расходились в обосновании самой сути отсутствия корня.

Первое направление *бэнь у цзун* возглавил Дао Ань (道安). Он выдвинул в качестве своего главного аргумента утверждение Ван Би о том, что «корень» (本), являющийся началом «наличия» (有), формируется из «отсутствия» (无), но при этом Дао Ань делает акцент не на соотношениях «отсутствия» (无) и «наличия» (有), как это было представлено в учении Ван Би, а на сути «отсутствия» (无), которое он рассматривает в праджняпарамитском контексте. Согласно его логике, если «корень» (本) формируется из вещей (以物为本, и увэй бэнь), т. е. из наличия (有), а отсутствие предшествует проявленному множеству всего наличия, тогда изначальная природа всех дхарм должна быть пустой [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2: 224]. Отсутствие здесь отождествлялось с пустотой. Для Дао Аня важно было понять через категорию «отсутствие» природу пустоты, которая воспринималась как отрицание проявленных характеристик наличия. Проявленные характеристики наличия отрицались как не имеющие своей собственной природы – корня (本, бэнь). Иначе говоря, пустота как «отсутствие корня» рассматривается как пустота (отсутствие) изначальной природы всех дхарм. Пустота изначальной природы всех дхарм – как пустота (отсутствие) самих дхарм (внешних явлений). Поэтому через пустоту изначальной природы дхарм постигается пустота самих дхарм.

Лидеры другого направления *бэнь у и цзун* (本无异宗) – Чжуфашэнь (竺法深) и Чжуфатай (竺法汰), как и Дао Ань, придерживались мнения о том, что изначальная природа вещей пуста, но, в отличие от него, они не были последовательными в отрицаниях проявленных характеристик «наличия». Свое внимание они заострили на положении о том, что «наличие» рождается в «отсутствии», а потому допускали возможность того, что в пустоте может родиться множество различия [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2: 222].

Лидеры направления синь у цзун (心无宗, отсутствия сознания) – Чжи Миньду (支愍度), Чжу Фалань (竺法蓝) понятие пустоты связывали с отрицанием сознания (心) как реально сущего, а потому выдвинули концепцию отсутствия сознания (心无). Согласно их воззрениям, под пустотой (空) необходимо понимать отсутствие сознания (心无, синь у). Сознание в этом контексте рассматривалось как нереальное, не имеющее постоянной основы, а потому нереальными объявлялись духовные проявления, составляющие содержание сознания. Сконцентрировавшись на отрицании сознания и его проявлений, Чжи Миньду (支愍度) и Чжу Фалань (竺法蓝) упустили из сферы своего внимания проблему пустоты внешних явлений, на которой настаивал Дао Ань, поэтому его учение подразумевало, что внешние явления обладают реальным существованием. Этот аспект учения направления синь у цзун вызывал резкие возражения со стороны Дао Аня и других представителей течений шести школ и семи направлений.

В противовес концепции «отсутствия сознания», направление цзи сы цзун (即色宗, акцентирования на внешних явлениях), возглавляемое Чжи Даолинем (支道林), делало упор на пустоте внешних явлений. Они считали, что формы/явления (色, сэ) не тождественны собственной природе. Формы/явления (色, сэ) не имеют самости (自, цзы), не обладают природой собственного существования и, хотя имеют внешний вид, тем не менее пусты (空). Через пустоту формы/явления постигается истинная природа (真性). Здесь Чжи Даолинь (支道林) расходится во взглядах не только с Чжиминьду (支愍度) и Чжу Фаланя (竺法蓝), но и с Дао Анем. Последний полагал, что через отсутствие корня, а не через отсутствие внешнего вида постигается природа дхарм. Говоря об отсутствии

корня, Дао Ань отрицал изначальную природу дхарм, считая, что через постижение пустоты изначальной природы постигаем пустоту дхарм. Или, как утверждает он сам, «опираясь на истинную таковость, постигаем природу дхарм» (据真如, 游法性), в то время как Чжи Даолинь считал, что, наоборот, «через дхармы постигаем сокровенное» (既色游玄). Здесь под сокровенным Чжи Даолинь подразумевал понятие «сущность» [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2: 242–243].

Противоположность позиций Дао Аня и Чжи Даолиня отразила противоположность позиций Ван Би и Го Сяна. Если первый, исходя из принципа «ценить отсутствие» (贵 无, гуй у), обращал внимание на отсутствии как субстанциональной основе сущего, то второй, делая «упор на наличие» (崇有, чун ю), придавал решающее значение отдельным вещам как имеющим собственную природу, тождественную ей самой [Там же]. Позиция Дао Аня, соответствующая позиции Ван Би, в праджняпарамитской интерпретации приобретала смысл: «делать упор на пустоту изначальной природы дхарм», а Чжи Даолиня, соответствующая принципам Го Сяна, – имела смысл: «делать упор на пустоту внешних явлений».

Принцип акцентирования на одном через игнорирование другого лег в основу другой оппозиции – направлений синь у цзун (心无宗, отсутствия сознания) и ши хань цзун (识含宗, содержания сознания), хуань хуа цзун (幻 化宗, иллюзорных превращений). Их мнения расходились во взглядах на природу сознания. В отличие от синь у цзун, адепты ши хань цзун и хуань хуа цзун настаивали на реальности сознания как духовной субстанции.

Направление ши хань цзун (识含宗, цзун), представленное Юй Факаем (于法开), отрицало воспринимаемые сознанием явления внешнего мира, т. е. отрицало содержание того, что воспринимало сознание. Для обозначения сознания Юй Факай использует не иероглиф *синь* (心), соответствующий термину «читта», как это делал Чжи Миньду, а *ши* (识), которым переводился термин «виджняна».

Чжи Миньду, говоря о сознании, имел в виду сознание вообще, т. е., говоря словами О. О. Розенберга, единую форму сознания (心, синь), а Юй Факай использовал иероглиф *ши* (识) для обозначения

конкретного содержания сознания. Излагая позицию Юй Факая, Цзи Цзан приводит следующую аналогию: «Три сферы – это пристанище длинной ночи. Сознание видит глубокий сон. Все то, что оно видит во сне, кажется реальным. Затем происходит пробуждение, длинная ночь заменяется рассветом. Заблуждения сознания (识, ши) исчезают, все три сферы оказываются пустотой. В это время нет ничего, из чего бы что-то рождалось, нет ничего, из чего бы что-то не рождалось» [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2: 238].

Иллюзия реальности внешнего мира составляет здесь содержание сознания. Иллюзия подобна сновидению, это она, а не само сознание, по сути, и является пустотой. А поскольку иллюзия составляет содержание сознания (识, ши), постольку пустотой объявляется содержание сознания (识, ши), включающее в себя иллюзию внешних проявлений, а само сознание (心, синь) рассматривается обладающей реальностью духовной субстанцией. Ведь когда человек просыпается, с исчезновением его снов не исчезает само сознание, видевшее эти сны. Пробуждение ото сна ассоциируется с просветленностью сознания. В просветленном сознании нет места ни рождению, ни не-рождению. Дао И (道壹) – глава направления хуань хуа цзун (幻化宗, иллюзорных превращений) усилил аргументацию реальности духовной субстанции.

По свидетельству Ань Чэна, монах Дао И считал, что «все дхармы подобны иллюзорным превращениям (幻化, хуань хуа). А поскольку они подобны иллюзорным превращениям, постольку составляют условную истину (俗,谛, су ди). Дух сознания (духовная субстанция сознания) подобен истинному существованию, не является пустотой. Это абсолютная истина (真谛, чжэнь ди). Если дух (духовная субстанция) будет тождественной пустоте, то каким образом можно осуществлять учение? Кто будет совершенствовать Дао? Каждый может стать святым (достичь состояния Будды), поэтому знаем, что дух (духовная субстанция) не является пустотой» [Там же].

И, наконец, седьмое направление юань хуй цзун (缘会宗, возникновения через причинность), которое представлял Юй Дасу, идею пустоты обосновывало посредством буддийской концепции причинности. Пустота здесь отождествлялась с отсутствием. Ань Чэн об этом пишет следующее: «Седьмой Юй Дасу сочинил трак-

тат “О двух истинах возникновения через причинность”». В нем говорится: поскольку возникло через причинность, постольку существует (有, ю) – это условная истина (俗谛). Поскольку [причина] разрушается, постольку отсутствует (无, у) – это абсолютная истина (真 谛). Это подобно тому, что, соединив камни и дерево, строим дом. Но дом не имеет изначальной сущности. Поэтому существование (有, ю) – это только имя (名, мин), а отсутствие (无, у) – это реальность (实)» [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2: 238].

Шесть школ и семь направлений, таким образом, представляли собой различные аспекты понимания центральной идеи Праджняпарамиты о пустоте. Новая для китайского менталитета религиозная идея о пустоте осознавалась через призму традиционного мышления, а именно через призму философии сюань сюэ, сформированной на базе даосского текста «Дао дэ цзин». Такому осознанию во многом способствовал выработанный монахом Чжуфая метод *гэ и*. Он был создан благодаря использованию идей и понятий учения сюаньсюэ в постижении праджняпарамитских идей представителями шести школ и семи направлений. Метод *гэ и*, повторяем, – это метод понимания буддийских текстов через традиционные китайские идеи. Это метод сознательного поиска схожих черт между буддийскими и китайскими учениями, использование традиционных терминов и понятий для перевода буддийских. Но это не механическое применение китайской терминологии, а целенаправленный поиск эквивалентов буддийским понятиям, идеям и выработка определенных стандартов применения этих эквивалентов при передаче содержания буддийских текстов. Такой метод постижения облегчал понимание буддийских текстов, но не давал точного представления о них, не раскрывал их глубинной сути. Шесть школ и семь направлений явились важной вехой в постижении истинной сути праджняпарамитского учения и его окончательном становлении в Китае. Их адепты не только постигали суть Праджняпарамиты, но и совершенствовали язык, понятийный аппарат, способный наиболее адекватно передать смысл буддийских текстов (о шести школах и семи направлениях см.: [Янгутов 2007]).

§ 2. Роль переводческой и комментаторской школы Кумарадживы в формировании философии школ китайского буддизма (четвертый этап становления праджняпарамитских принципов)

Большую роль в становлении праджняпарамитских принципов в Китае сыграл Кумараджива (鸠摩罗什, 343–413) и его переводческая и комментаторская школа. Благодаря ему и его ученикам, переводы текстов Праджняпарамиты были усовешенствованы, доведены до такой точности, что это позволило познакомиться китайцам с содержанием принципов Праджняпарамиты, в том виде, в каком они были представлены в оригинале. И это послужило началом формирования философии китайского буддизма.

Кумараджива был современником Дао Аня (道安) – выдающегося деятеля китайского буддизма эпохи Восточная Цзинь (317–420), родился позже него лишь на 31 год. Однако его деятельность в Китае в качестве переводчика, учителя Дхармы и главы переводческой школы началась лишь после смерти Дао Аня.

Биография Кумарадживы и его творчество нашли свое отражение во многих сочинениях, как в буддийской историографии и библиографии, так и научной литературе. В «Гао сэн чжуань» его биография, снабженная красочными легендами, изложена во второй цзюани в разделе «Переводчики». В этом разделе сообщается, что главные вехи биографии Кумарадживы связаны с такими городами и государствами, как Куча, Кашмир, Аксу, Лянчжоу, Гуаньчжун, Чанъань.

Кумараджива был выходцем из Индии. Он происходил из знатного рода. Его отец по имени Кумараяна отличался большим умом. Отказавшись наследовать пост министра, ушел в монахи. Мать – младшая сестра правителя государства Куча, по имени Джива, также отличалась ясным умом. Имя Кумарадживы слагается из имен матери и отца – Кумара и Джива.

С 7 лет Кумараджива вместе с матерью ушел в монастырь, где наизусть заучивал гатхи, изучал хинаянские сутры из серий «Агама» и «Абхидхарма». В возрасте 9 лет вместе с матерью перебрались в Кашмир, где под руководством Бандхудатты изучал «Кшудракапитака-сутру, а также «Мадхьяма-сутру» и «Диргха-сутру» из серии «Агама». В возрасте 12 лет, возвращаясь с матерью в государство Куча, Кумараджива остановился в Кашгаре. Здесь он изучал Абхидхарму. От шамана Сурьясома – выходца из Яркенда, со-

седствовавшего с Хотаном, в котором получила большое распространение Махаяна, Кумараджива познакомился с махаянским учением о пустоте. Проникнувшись глубоким интересом к махаянскому учению, сравнив его с хинаянским, начал глубоко изучать сутры из серии «Вайпулья». Заучил сочинения Нагарджуны «Мадхьямака-шастру» и «Двадаша-шастру», а также сочинение Арьядевы «Шата-шастру», которые впоследствии переведет на китайский язык под названиями «Чжун лунь» (中论), «Ши эр мэнь лунь» (十二门论), «Бай лунь» (百论).

Следующие вехи жизни Кумарадживы связаны с государством Аксу, которое находилось севернее от Куча, затем с государством Куча. Этот период его жизни связан с чтением сутр и шастр Махаяны, проповедью учения, содержащегося в них, принятием монашеских обетов. Проповеди Кумарадживы махаянских истин обретали все большую известность, его слава мудреца достигла Китая. В «Гао сэн чжуань» сообщается о том, что «на тринадцатом году правления Фу Цзяня под девизом Цзянь-юань, в году дин – чоу (377) в первую луну великий астролог сделал доклад трону: “На небосводе над чужими владениями появилась звезда. Означает это, что есть в тех краях мудрец великой добродетели и что он войдет в пределы Срединного государства”. Фу Цзянь сказал: “Мне известно, что в западных краях живет некий Кумараджива, а в Сянъяне шрамана Дао Ань. Не они ли это?” И он отправил гонцов на их поиски» [Хуэй-цзяо 1991: 136–137].

Фу Цзянь – правитель Гуаньчжуна (часть территории современной провинции Шэньси), направил в государство Куча свое войско во главе с Люй Гуаном. Войско Люй Гуана разбило войско Куча, Кумараджива был взят в плен. Возвращаясь назад, в Лянчжоу, Люй Гуан узнал о том, что его правитель Фу Цзянь убит, а власть захватил Яо Чан, основавший династию Поздняя (Восточная) Цзинь. Это известие заставило его объявить себя правителем Лянчжоу. Кумарадживе предстояло провести в плену долгие годы. Это был почетный плен. Правители Лянчжоу видели в Кумарадживе советника по государственным делам. Давая мудрые советы по делам государственного обустройства и политики, Кумараджива так и не смог приобщить к своему учению ни самого Люй Гуана, ни его сыновей, наследовавших его трон.

Между тем в Гуаньчжуне умер Яо Чан, к власти пришел его сын Яо Син. В 401 г. он направил свое войско в Лянчжоу, которое, разбив войско Люй Луна, освободило Кумарадживу из его почетного плена. В том же году Кумараджива прибыл в Чан Ань – резиденцию Яо Сина. Здесь Кумараджива провел 12 лет вплоть до своей кончины. Эти 12 лет характеризуются великим подвигом Кумарадживы на поприще переводов буддийских сутр на китайский язык и совершенствования методов перевода.

Работая над неточностями старых переводов, Кумараджива, как и Дао Ань, приложил большие усилия над дальнейшим совершенствовании техники переводов[13].

Существуют различные версии о количестве переведенных Кумарадживой и его учениками сутр. В «Гао сэн чжуань» упоминается 300 сочинений. Однако современные исследования не подтверждают эту информацию. Из дошедших до нас сочинений, которые достоверно являются переводами Кумарадживы, большинство принадлежит к праджняпарамитским сутрам, а также комментариям к ним, изложенным в сочинениях адептов мадхьямаки. В каталоге Нандзё из 22 сутр, относящихся к классу «Праджняпарамиты», пять являются переводами Кумарадживы. Это «Мохэ божеболоми цзин» (摩何般若波罗蜜经, Большая Праджняпарамита-сутра), «Сяопин Божеболоми цзин» (小品般若波罗蜜经, Малая Праджняпарамита-сутра), «Цзиньган Божеболоми цзин» (金钢般若波罗蜜经, Алмазная Праджняпарамита-сутра), «Жэнь ван ху го божеоболоми цзин» (仁王般若波罗蜜经, Сутра о человеколюбивом правителе, оберегающем государство), «Мохэ божеболоми да мин чжоу цзин» (摩诃般若波罗蜜大明咒经, Большая Праджняпарамита-сутра мантры великого понимания).

Сутра «Мохэ божеболоми цзин» (摩何般若波罗蜜经, Большая Праджняпарамита-сутра) представляет собой вторичный перевод «Панчавимшати-сахастрика-праджняпарамита-сутры», состоит из 30 цзюаней и 90 глав. В каталоге Нандзё она расположена под № 3. Сутра «Сяопин божеболоми цзин» (小品般若波罗蜜经, Малая Праджняпарамита-сутра) является третьим вариантом раннего перевода «Дао син цзин» (道行经), состоит из 10 цзюаней и 29 глав, в ка-

[13] Об этом см.: гл. 2, § 1.

талоге Нандзё расположена под № 6. Сутра «Цзин ган божеболоми цзин» (金 钢 般若波罗蜜经, Алмазная Праджняпарамита-сутра) представляет собой перевод «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры», состоит из 14 листов, в каталоге Нандзё находится под № 10. Сутра «Жэнь ван ху го божеболоми цзин» (佛说仁王般若波罗蜜经, Сутра Праджняпарамиты о человеколюбивом правителе, сказанная Буддой) состоит из 2 цзюаней и 8 глав, в каталоге Нандзё находится под № 17. И, наконец, сутра «Мохэ божеболоми да минчжоу цзин» (摩诃般若波罗蜜大明咒经, Большая Праджняпарамита-сутра мантры великого понимания) представляет собой перевод «Маха праджняпарамита махавидья мантра сутры», или же «Праджняпарамита-хридая-сутры» (Сутра сердца Праджняпарамиты), наиболее известной как «Хридая-сутра» (心经, Синь цзин) составляет всего один лист, в каталоге Нандзё значится под № 19.

Период переводческой деятельности Кумарадживы и его учеников характеризуется тем, что в Китай стали интенсивно проникать не только сутры, но и шастры. В первую очередь это сочинения Нагарджуны. Наряду с переводом сутр, в Китае стали переводить и шастры. Шастры (论, лунь), в отличие от сутр (经, цзин) – сочинений, приписываемым самому Будде, являются авторскими произведениями, принадлежащими индийским учителям Дхармы. Они представляют собой комментарии к сутрам, в которых прослеживается авторская концепция. Наиболее почитаемые шастры в Китае те, которые написаны великими буддийскими мыслителями Нагарджуной и Васубандху. Кумараджива, будучи приверженцем мадхьямического направления, переводил сочинения Нагарджуны, а также комментарии к Праджняпарамите. Среди переведенных им шастр, относящихся к комментариям Праджняпарамиты, наиболее известными являются сочинения Нагарджуны: «Да чжи ду лунь» (大智度论, Большая Праджняпарамита-шастра); «Чжун лунь» (中论, Шастра срединности); «Ши эр мэнь лунь» (十 二 门 论, Шастра двенадцати врат), а также сочинение Арьядевы – ученика и последователя Нагарджуны «Бай лунь» (百 论, Шастра ста строф). Эти шастры содержатся в «Абхидхарма-питаке» (论藏, Лунь цзан), разделе «Дачэн лунь» (大 乘 论, Шастры Махаяны).

Шастра «Да чжи ду лунь» (大智度论) – это перевод «Маха-праджняпарамита-шастры» Нагарджуны, состоит из 100 цзюаней. В каталоге Нандзё она значится под № 1169. Шастра «Чжун лунь» (中论) – перевод сочинения Нагарджуны «Мула-мадхьямика-шастры», состоит из 4 цзюаней и 27 глав, находится под № 1179. Шастра «Ши эр мэнь лунь» (十二门论) – перевод шастры Нагарджуны «Двадаша мукха-шастры», или же «Двадаша никая-шастры», состоит из одного цзюаня, находится под № 1186. И, наконец, шастра «Бай лунь» (百论) является сочинением Арьядевы «Шата-шастры», состоит из 2 цзюаней и 10 глав.

Из числа переведенных Кумарадживой сутр первые две – «Мохэ божеболоми цзин» (摩诃般若波罗蜜经) и «Сяопин божеболоми цзин» (小品般若波罗蜜经) относятся к сутрам Праджняпарамиты, которые были созданы в период формирования основного текста Праджняпарамиты и расширения этого текста. Сутры «Цзин ган Божеболоми цзин» (金刚般若波罗蜜经), «Мохэ божеболоми даминчжоу цзин» (摩诃般若波罗蜜大明咒经) относятся к периоду создания коротких сутр и развернутых комментариев.

Время переводческой деятельности Кумарадживы совпадает с периодом создания коротких сутр и развернутых комментариев. В этот период уточнялось содержание Праджняпарамиты, ее тексты освобождались от излишних нагромождений и повторов, акцентировалось внимание не тех или иных ее теоретических и сотериологических аспектах.

Сутра «Мохэ божеболоми да минчжоу цзин» (摩诃般若波罗蜜大明咒经), известная как «Хридая-сутра» (心经, Синь цзин), представляет собой яркий пример сутр этой серии. Она одна из наиболее известных самых коротких праджняпарамитских сутр, распространенных в Китае. ее содержание сводится к тому, что «все пять скандх пусты. Форма не отличается от пустоты, а пустота не отличается от формы. Форма – это и есть пустота, пустота есть форма[14]. Она включает в себя лаконичное изложение праджняпарамитской концепции пустоты, составляющей основное содержание философско-мировоззренческой концепции праджняпарамитских сутр. Здесь же нашла свое отражение и идея о тождестве субъекта и объ-

[14] Полный перевод этой сутры см.: гл. 3, § 2.

екта, являющаяся другой важнейшей стороной содержания праджняпарамитских текстов. Кроме того, «Хридая-сутра» представляет собой текст, наиболее удобный для медитативной практики. Этот аспект подчеркивается в названии перевода Кумарадживы – «Мохэ божеболоми даминчжоу цзин» (摩诃般若波罗蜜大明咒经). На русский язык она переводится как «Большая Праджняпарамита-сутра мантры великого понимания». В последующем переводе, осуществленном Сюань Цзаном, она имела название «Божеболомидо синь цзин» (般若波罗蜜多心经, Сутра сердца Праджняпарамиты).

Сутра «Цзиньган божеболоми цзин» (金钢般若波罗蜜经), «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра») имела такую же популярность в Китае, как и «Хридая-сутра». Содержание этой сутры представляет собой диалог Субхути и Будды, в котором Будда объяснял суть совершенного и полного просветления. Основная суть этой беседы может быть сведена к следующему.

1. Никакая субстанциональная единичность не может быть самосущей.

2. Дхарма является всего лишь представлением – понятием (самджня кит. сянчжуань), из наличия которого вытекают представления – понятия Я (пудгала, кит. жэнь) и душа (джива, кит. шоучжэ – долгожитель).

3. Все эмпирическое познание имеет своим объектом только эти представления – понятия, а не истинно сущее. Всякий описываемый объект нереален с точки зрения абсолютной истины. Истинно сущее (Дхармакая, Татхата) трансцендентно эмпирическому познанию и не может быть как-либо обозначено.

4. Для достижения состояния Бодхисаттвы следует проникнуться идеями сутры и пережить их. Это и есть обладание Праджняпарамитой [Торчинов 1986: 48].

Кумараджива вошел в историю китайского буддизма не только как великий переводчик, но и как комментатор буддийских сутр, популяризатор праджняпарамитского учения, создатель переводческой школы. Поэтому трудно переоценить его значимость и значимость созданной им школы как для дальнейшего развития буддизма в Китае и на Дальнем Востоке, так и для его развития во всей Азии.

Переводческая деятельность в Китае в лице Кумарадживы достигла больших высот. Она позволила китайцам избавиться от тех наслоений, которые накладывались на их трактовку буддийского учения из-за неточного понимания переводимых на китайский язык текстов. Не все переводы достоверно доносили истинный смысл текстов. Поэтому предпринятая Кумарадживой масштабная перепроверка старых переводов и новый перевод этих текстов имели огромную значимость. Она дала возможность китайцам познакомиться с содержанием буддийских сутр в том виде, в каком они были созданы у себя на родине в Индии. А это играло, в свою очередь, большую роль в становлении китайского буддизма, философии китайского буддизма, поскольку знакомство китайцев с истинной сутью буддийского учения дала им возможность уже осознанной, логически выверенной и не искажающей мировоззренческих основ буддизма, подстраивать его положения под китайские мировоззренческие стандарты. Эту миссию успешно начали выполнять его ученики Сэн Чжао (僧肇, 384–414) и Дао Шэн (道 生, 355/360–434).

Деятельность Кумарадживы и его учеников подготовила почву для появления в Китае буддийских школ, в том числе и собственно китайских, не имеющих своего аналога в Индии. Она во многом определила основные направления развития буддизма в Китае.

Среди талантливых учеников Кумарадживы был также Сэн Жуй (僧叡), который считается наиболее близким его учеником. Он выполнял обязанности секретаря, пропагандировал сутры, переведенные Кумарадживой, проявлял большой интерес к практике медитации. Известность Сэн Жуй приобрел не сколько как переводчик буддийской литературы, а сколько как редактор переводов и комментатор. Комментарии в школе Кумарадживы писались не только к сутрам, но и шастрам, поскольку в период деятельности переводческой школы Кумарадживы на китайский язык стали переводиться не только сутры, но и шастры. Сэн Жуй, как и его учитель, был приверженцем учения мадхьямаков, поэтому среди его комментариев, написанных главным образом в виде предисловий, есть и комментарии к переводам шастр Нагарджуны: «Двадаша-мукха-шастре» (十二 门 论, Ши эр мэнь лунь, Шастра двенадцати врат); «Мадхьямака-карике (中 论, Чжун лунь, Шастра срединности);

«Праджняпарамита-шастре» (大智度论, Да чжи ду лунь) [Чжунго фоцзяо ши 1985. Т. 2: 287–288].

Наибольшую известность как комментатор и просветитель приобрел Сэн Чжао (僧肇) – выдающийся деятель буддизма периода Восточная Цзинь (317–420), один из самых именитых представителей переводческой и комментаторской школы Кумарадживы. Он внес большой вклад в распространении и становлении буддизма в Китае. Его основное внимание было сосредоточено на пропаганду идей Праджняпарамиты, разъяснению его основных положений, доступным китайскому менталитету языком. Для этого он писал не только комментарии к сутрам Праджняпарамиты, но также самостоятельные сочинения. Его перу принадлежат «Цзун бэнь и» (宗本义, Смысл основ (учения) школы), «У чжэнь кун лунь» (无真空论, О неистинности пустоты), «Боже у чжи лунь» (般若无知论, Праджня не имеет знания), «У бу цянь лунь» (无不迁论, О неизменности вещей), «Непань у мин лунь» (涅磐无名论, О безымянности Нирваны). Они вошли в сокровищницу буддийской мысли как «Сочинения Чжао» (肇论, Чжао лунь). Помимо этого, Сэн Чжао, как и Сэн Жуй, писал предисловия к переведенным Кумарадживой сочинениям. В его работах отразился уровень философского мироощущения буддистов Восточной Цзинь (317–420). Сэн Чжао уделял пристальное внимание на положения Праджняпарамиты, нашедшие отражение в комментариях Нагарджуны – концепцию пустоты (空, кун), теорию двух истин (二 谛, ер ди), условность существования (假, цзя), сути Праджни (般若, боже) как интуитивного постижения Истины. В связи с пояснением Праджни Сэн Чжао уделяет особое внимание пояснению отсутствия вербальности в постижении истинной сути пустоты и нирваны. Ко времени знакомства с буддизмом Сэн Чжао, будучи одаренным юношей, изучал тексты даосизма. И это не могло не отразиться в его творчестве [Баяртуева 2010: 47–63; Фан Литянь 1982: 111; Robinson 1967: 123–124]. Он широко использовал даосские понятия и термины. При этом это не было механической заменой, близкой по смыслу буддийской терминологии, как это делали первые переводчики буддийской литературы. К этому времени Дао Ань уже призвал переводчиков к отказу от метода *гэ-и* (格义) и творческому

подходу к переводам буддийских текстов. Сэн Чжао использовал понятия даосской философии для объяснения глубинной сути буддийских истин. Его сочинения отличались простотой и доступностью объяснения. Сэн Чжао родился в окрестностях Чанъаня (совр. г. Сиань, провинция Шэньси), в бедной семье. С молодости работал переписчиком, что позволило ему познакомиться с большим количеством канонической литературы, оказавшей на него большое влияние. Особый интерес он проявил сочинениям Лао-цзы и Чжуан-цзы. Однако, познакомившись с буддийской литературой, он стал его приверженцем.

Вторым поворотным моментом его биографии стало знакомство с Кумарадживой и работа над переводами буддийских текстов под его руководством. Будучи талантливым учеником, Сэн Чжао не только помогал переводить тексты, но и старался донести суть каждого текста до китайцев, которым не всегда были понятны буддийские истины. Как уже было сказано, он разъяснял эту суть в написанных им предисловиях к переведенным Кумарадживой, а также писал самостоятельные сочинения. Работы Сэн Чжао получили высокую похвалу Кумарадживы, Хуй Юаня и других современников [Баяртуева 2010: 47–63; Robinson 1967: 123–124]. В своих сочинениях Сэн Чжао придавал большое значение объяснению содержания понятия пустоты, которое стало одним из главных объектов дискуссий буддистов Восточной Цзинь. Так, в сочинении «У бу цянь лунь» (无不迁论, О неизменности вещей) Сэн Чжао поясняет суть пустоты через доказательство иллюзорности внешнего мира. Эти доказательства он строит по образцу сочинений Нагарджуны «Праджняпарамита-шастры» (大智度论, Да чжи ду лунь) и «Мадхьямака-карики» (中论, Чжун лунь). Нагарджуна доказывал пустотность эмпирического бытия через вскрытие внутренне противоречивой природы категорий, посредством которых оно описывалось. Так, Нагарджуна указывает на противоречивую природу такой категории, как движение[15]. При этом сама логика суждений Нагарджуны направлена не столько на отрицание движения, сколько на обоснование пустоты как реального бытия. Главное, на что следует обратить наше внимание, – это исходные посылки аргу-

[15] Об этих доказательствах см.: гл. 2, § 3.

ментации Нагарджуны, оказавшие огромное влияние на китайских буддистов. Согласно Нагарджуне, все, что реально, то непротиворечиво, а что противоречиво, то нереально [Янгутов 1995: 37].

Сэн Чжао в сочинении «Убу цянь лунь» (О неизменности вещей) показывает относительность понятий «движение» и «время». «Если движение, то покой, это похоже на то, что уходишь, но остаешься. Можно душой понять, (но) трудно в действительности найти! Отсюда, говоря об уходе, (мы должны понимать, что) уход невозможен, (это) постоянная мысль буддиста; говоря о пребывании, (мы должны понимать, что) пребывание невозможно. Разве можно говорить об уходе, но возможности вернуться, пребывании, но возможности остаться?» (цит. по: [Баяртуева 2010: 55]).

Об относительности понятия «время» он пишет: «Люди ищут прошлое в настоящем, говоря, что оно не пребывает; Я ищу настоящее в прошлом, зная, что оно не уходит. Если настоящее достигает прошлое, прошлое должно обладать настоящим; если прошлое достигает настоящее, настоящее должно обладать прошлым. Настоящее и отсутствие прошлого ведут к знанию о не-приходе; прошлое и отсутствие настоящего ведут к знания о не-уходе. Если прошлое не достигает настоящего, настоящее также не достигает прошлого, природа каждой вещи пребывает в одном мире, каждая ли вещь может уйти и прийти? Значит, четыре времени года с быстротою ветра (сменяются), небесные сферы стремительно (кружатся), но, достигнув смысла (даже хотя бы) на мельчайший волосок, (поймешь), что хотя и быстры (они), но все-таки неподвижны. Поэтому заслуги Татхагаты распространяются в десятках тысяч миров, но (пребывают) в постоянстве, путь (дао) пересекает сотни кальп, но он пронизан спокойствием» [Там же: 57].

Следующая тема, которой уделял большое внимание Сэн Чжао – это две истины – параматха-сатья (чжэнь ди, 真谛) и самврити-сатья (世谛, ши ди, или же 俗谛, су ди).

Согласно учению об этих истинах, изложенных в текстах Праджняпарамиты, парамартха-сатья – это абсолютная истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле. Она постигается непосредственно, целиком и полностью, ее нельзя выразить словами, изобразить в знаках, охватить мыслью. Она отрицает вескую рациональность и вербальность, ее постижение равнозначно просветлению. Самврити-сатья – это условная

истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, может быть выражена словами и знаками. Ее постижение не ведет к просветлению. Между тем она приближает человека к постижению абсолютной истины. С точки зрении абсолютной истины, пространство, время, причинность, дхармы и все остальное – это пустота, иллюзия, а с точки зрения условной истины, они допустимы, обладают условным существованием. Нагарджуна очень высоко оценивал значимость учения о двух истинах для постижения Праджняпарамиты. По его словам, «не знающий теорию двух истин не способен понять глубинный смысл буддийского учения» [Murti 1960: 243].

Обе истины неотделимы друг от друга, составляют диалектическое единство. Абсолютная истина не может не отличаться от условной, но в то же время не может и отличаться от нее.

Сэн Чжао в теории двух истин обратил особое внимание на отсутствие вербальных характеристик абсолютной истины. И это вполне объяснимо. Ведь доказательство отсутствия вербальных характеристик абсолютной истины, которая понимается как постижение пустоты, было весьма близко по своему содержанию с его пояснениями сути пустоты через доказательство иллюзорности эмпирического мира за счет вскрытия внутренне противоречивой природы категорий, посредством которых оно описывалось.

С другой стороны, эта тема ему была близка и понятна, поскольку он уже был знаком с канонами даосизма, отрицавшими рациональные характеристики *дао*, утверждая о том, что «знающие не говорят, а говорящие не знают» (知之不言, 言之不知). Эта знаменитая фраза из трактата Лао-цзы «Дао дэ цзин», утверждающая внерациональное постижение *дао*, вне мыслей, знаков и слов. В трактате также говорится: «Не выходя за дверь, познаю вселенную. Не выглядывая в окно, вижу небесное дао» [Лукьянов 2015: 195]. Эти мысли Лао-цзы были весьма созвучными буддийской концепции о непосредственном, внерациональном постижении Праджни. Поэтому не удивительно, что Сэн Чжао обратил на это особое внимание, посвятив этой теме специальное сочинение под названием «Боже у чжи лунь» (般若无直论, Праджня не обладает знаниями). Здесь Сэн Чжао имел в виду, что Праджня не относится к такому знанию, которое можно передать словами, знаками, она свободна от рационального мышления, не ограничена вербальностью. Она

есть мудрость, постигшая пустоту. В этом смысле Праджня является сарваджней (薩婆若, сапожо), понимаемой как полное, всеобъемлющее знание. В контексте условной истины она представляет собой не-знание, а в контексте абсолютной истины – полное всеобъемлющее знание. Условная истина, с точки зрения не-знания, – это истина непросветленных людей, им характерно омраченное сознание. Он пишет: «Что касается того, что есть не-знание и всезнание, то чем еще она (праджня) может быть кроме как всезнанием (Будды)? Почему? Когда человек обладает обдумывающим сознанием, он окружен; когда он окружен, он ограничен; когда ограничения и окружения формируются, знания становятся ограниченными; когда знания становятся ограниченными, познание не может быть всеохватывающим. Совершенный человек не обладает обдумывающим сознанием. Так как у него нет (обдумывающего) сознания, он не окружен; так как он не окружен, он не ограничен; так как нет окружений и ограничений, у его знания нет границ; так как у его знания нет границ, у его познания нет пределов. Значит, он может одной мыслью охватить полностью и внезапно все дхармы» (цит. по: [Баяртуева 2010: 52]). Этой теме посвящено и сочинение «Непань у мин лунь» (涅磐无名论, О безымянности Нирваны). Здесь Сэн Чжао конфуцианскую проблему имен и реалий рассматривает в буддийском контексте, полагая, что они в равной степени пусты и не имеют отношения друг к другу [Там же: 53].

И, наконец, весьма важным в творчестве Сэн Чжао является его критика предыдущих версий понятия пустоты, выдвигаемых представителями шести школ и семи направлений (六家七宗, Люцзяцицзун)[16]. Этой критике посвящено его сочинение «О неистинности пустоты» (无真空论, У чжэнь кун лунь). В этом сочинении Сэн Чжао подводит итог спорам буддистов Восточной Цзинь относительно трактовки понятия пустоты. Отвергая неверные толкования, он выдвигает свою версию, основанную на точных переводах сочинений Нагарджуны, осуществленных его учителем Кумарадживой. Критический анализ представлений о пустоте шести школ и семи направлений, произведенный Сэн Чжао, стал важной вехой становления концепции пустоты в китайском буддизме. По мнению известного ученого Хун Сюпина, «распространение и развитие

[16] О шести школах и семи направлениях см.: гл. 3.

буддизма в Китае, синтез сюаньсюэ и буддизма в периоды Вэй и Цзинь, а также появление “шести школ и семи направлений” имели важнейшее значение для истории китайского буддизма и истории китайской мысли в целом. Эти события говорят о том, что буддизм официально заявил о себе на арене китайской философской мысли, а также о первом шаге развития философской системы китаизированного буддизма» [Хун Сюпин 2016б: 78].

Критикуя версии трактовок пустоты в сочинении «О неистинности пустоты» (无真空论, Бу чжэнь кун), Сэн Чжао выделил из них три, назвав их школами (家, цзя), не упоминая о направлениях (宗, цзун). Напомним, было шесть школ и семь направлений. Три школы, выделенные в сочинении Сэн Чжао, – это синь у цзя (心无家, отсутствия сознания), цзи цзя (既色家, акцентирования на внешних проявлениях), бэнь у цзя (本无家, отсутствия корня). Сэн Чжао сконцентрировал свое внимание на понимании пустоты как отрицании корня, который олицетворяет пустоту изначальной природы дхарм, на отрицании сознания как реально сущего, а также на отрицании реальности внешних явлений, игнорируя отрицание реальности содержания сознания, иллюзорных превращений, а также обоснование пустоты через возникновение через причинность. Его критика учения трех школ – это критика попыток одностороннего решения проблемы пустоты. Сэн Чжао считал, что школа отсутствия корня концентрирует внимание на «отсутствии», полагая, что отсутствие тождественно пустоте, поэтому пустота, как и «отсутствие», лежит в основе всех вещей. Однако отсутствие существования не есть истинное «наличие». Иными словами, пустота существующих вещей не есть истинное существование вещей, а пустота пустоты не является истинной пустотой. Ошибочность учения о том, что «отсутствие», отождествляемое с пустотой, является основой всех вещей и исходит, по его мнению, из неверного толкования содержания праджняпарамитских сутр, о том, что «дхармы не существуют и не не-существуют» (сочинение Сэн Чжао «О неистинности пустоты», см.: [Баяртуева 2010: 47–63]).

Ошибку школы синь у цзун (心无宗, отсутствия сознания) Сэн Чжао видел в том, что она предполагает существование тьмы вещей, которая пребывает в «отсутствии». Он считает это большой ошибкой, поскольку упускается из виду пустота вещей. Акцентируя внимание на отсутствии сознания, адепты допускают наличие

«тьмы вещей» (万物). Здесь Сэн Чжао не был оригинальным. Подобное обвинение выдвигали и современники адептов школы синь у цзун [Баяртуева 2010: 47–63]. И, наконец, ошибкой учения школы цзи сэ цзун (既色宗, акцентирования на внешних явлениях), по мнению Сэн Чжао, является упущение адептами этой школы того факта, что форма и пустота взаимосвязаны и телесно/сущностно (体, ти), и функционально (用, юн). Они обладают взаимозависимым существованием. Это две стороны одного и того же. «Тьма вещей» имеет условное существование, их природа пуста. Неизменная пустота содержится в тьме вещей, имеющей условное существование. Чжи Даолинь – лидер школы цзи сэ цзун (既色宗) не достиг такого понимания. Хотя он и пытался соединить форму и пустоту, но не смог постичь их сущностную/телесную и функциональную взаимосвязь. В итоге пришел к выводу об отличии формы и пустоты «сы фу и кун». Сэн Чжао обвинил школу цзи сэ цзун в том, что она разрушила принцип условности существования формы. Природа проявления формы/вещей пуста, не истинна. Поэтому говорится, что данная форма должна стать формой. Изначальная природа формы/вещей пуста, является лишь условным существованием, поскольку существует благодаря причинности [Там же]. Обвинив предыдущие учения в крайности и категоричности, Сэн Чжао обращает внимание на то, что понятие «пустота» не допускает крайности утверждения и крайности отрицания. Это демонстрируется им на примере единства абсолютной и условной истин. Сэн Чжао пишет: «В шастре “Да чжи ду лунь” (Праджняпарамита шастре) говорится, что все дхармы обладают внешним видом, они не могут обладать внешним видом. В шастре “Чжун лунь” (Шастра срединности) говорится, что все дхармы пусты и не не существуют». Это абсолютная истина. Тот, кто ищет суть не-существования и не не-существования, не говорит об абсолютной истине как об избавлении от тьмы вещей, затыкании ушей и закрытии глаз для того, чтобы наступило безмолвие и пустота». Ссылаясь на шастру «Да чжи ду лунь», Сэн Чжао спрашивает, обладают ли отличиями абсолютная истина и условная истина? И отвечает на этот вопрос: не обладают» (Чжао лунь: цз. 45) (цит. по: [Янгутов, Баяртуева 2019: 15]). Забегая вперед, отметим, что тема единства абсолютной

и условной истин станет одной из самых главных тем школ китайского буддизма.

Если деятельность Кумарадживы и Сэн Чжао сумела познакомить китайцев с праджняпарамитскими текстами в том виде, в каком они создавались в Индии, и открыть перед ними истинное содержание учения Махаяны, что дало возможность осознанно, но при этом логически обоснованно адаптировать его под китайские мировоззренческие стандарты, не искажая материнских основ буддизма, то деятельность Дао Шэна обусловила качественно новый поворот в развитии его сотериологических и философских аспектов в контексте китайских мировоззренческих принципов.

Дао Шэн (道 生, 355/360–434) родился в Цзюй Лу (современная провинция Хэбэй). С детства Дао Шэн отличался своими способностями и смышленостью. Под влиянием известного в то время монаха Чжу Фатая (竺法汰, 320–387) ушел в монахи. В период правления Ань-ди (397–401) – императора династии Цзинь, прибыл в Лу Шань, где примкнул к школе Кумарадживы, получившей к тому времени широкую известность и популярность. До того как примкнуть к Кумарадживе, учился у прославленного Хуй Юаня [Чжунго фоцзяо 1982. Т. 2: 48].

В школе Кумарадживы Дао Шэн постиг глубинную суть философского учения Праджняпарамиты, обратив пристальное внимание на одно из положений теории двух истин, в котором утверждалось, что мысли, слова и знаки не отражают Истину, они также пусты, как и весь феноменальный мир. Глубокое впечатление на него произвело чтение «Махапаринирвана-сутры» (大 般 泥 洹 经, Дабонихуань-цзин), более известной как «Нирвана-сутра» (泥 洹 经, Нихуань-цзин). Однако переводить его отдельные части начали в Китае еще во времена Локаракши (支 娄 迦 谶). Ему самому принадлежит перевод двух цзюаней этой сутры под названием «Хубонихуань-цзин» (胡般泥洹经). Отдельные части сутры переводились в период Троецарствия в царстве У (三国吴, 222–280) [Янгутов, Орбодоева 2019]. Однако эти отрывочные переводы «Нирвана-сутры» оставались без особого внимания, потому что их содержание еще не было доступно пониманию китайцев. Китайцев более всего привлекали тексты Праджняпарамиты, в которых в доступной форме объяснялась суть широкого пути спасения Махаяны,

помощь бодхисаттв, преимущество спасения посредством постижения Праджни перед другими способами спасения. Поэтому более интенсивно переводились тексты Праджняпарамиты. Большим успехом пользовалась, как уже отмечалось, сутра «Дао син цзин».

Наиболее полный перевод «Нирвана-сутры» был осуществлен только в V в., в период Восточной Цзинь (317–420) выходцем из Северной Индии Буддхабхадрой (佛陀跋陀罗, 359–429) и китайцем Фасянем (法显, 337–422). Они сделали перевод первых шести цзюаней сутры под названием «Дабонихуань-цзин» (大般泥洹经, Махапаринирван-сутра, Сутра о великой полной нирване), или «Нихуань-цзин» (泥洹经, Нирвана-сутра), между 416–418 гг. Перевод «Нирвана-сутры» в 40 цзюанях был осуществлен Дхармакшемой (昙无谶, 385–433) – уроженцем Центральной Индии. Известен как «Бэй бэнь нихунь цзин» (北本涅槃经, Северный канон Нирвана-сутры), или 大般涅槃经, в 40 цзюанях [Литвинцев 2013: 77].

Главные идеи «Нирвана-сутры» заключаются в следующем: тела Дхармы неразрушимо и постоянно (法身常住); все живые существа обладают природой Будды (众生悉有佛性); иччхантики имеют возможность стать Буддой (阐提成佛) [Там же: 84]. Важнейшим положением этой сутры стало утверждение о том, что «истинное Я» (真我, чжэн во, satyātman) тождественно Дхармакае (法身, фа шэнь, dharmakāya).

Согласно этому утверждению, учение об *истинном* Я не противоречит буддийскому тезису о ложном Я *(anātma)*. Истинное Я по сути – это истинно сущее, рассмотренное в контексте его отношения к омраченному сознанию. Учение о ложном Я *(anātmavāda)* было направлено на отрицание индивидуального Я, как следствия омраченного сознания, представляющего собой источник страдания *(duḥkha)*. И если ложное Я – это следствие омраченного сознания, то истинное Я – отражение просветленного. Концепция истинного Я излагается в «Нирвана-сутре» в логическом контексте учения о пустоте, в котором пустота не рассматривается как абсолютное отрицание. За отрицанием следует утверждение. А именно – утверждение истинно сущего. Отрицание ложного Я – это утверждение истинного Я.

Другим важнейшим учением положением сутры стало учение о Татхагата-гарбхе (如来藏, Жулай цзан), получившее детальную разработку в школах китайского буддизма. К нему мы вернемся позже в контексте анализа их философского учения. Здесь же отметим, что «Махапаринирвана-сутра» провозглашает собственное учение превосходящим доктрины всех других сутр [Литвинцев 2013: 84].

Дао Шэн одним из первых обратил внимание на философско-сотериологическое содержание «Нирвана-сутры». К этому времени он был хорошо знаком с содержанием праджняпарамитских сутр, а также «Саддхарма-пундарика-сутры» (法华经, Фахуа цзин). Положение Праджняпарамиты о непосредственном постижении истины целиком и полностью, вне рациональных характеристик, положение «Саддхарма-пундарика-сутры» о тождестве нирваны и сансары, положение «Нирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем и о целостности, неразрушимости и постоянстве Дхармакаи обусловили его логический вывод о мгновенном достижении состояния Будды (顿悟佛成, дуньу фо чэн). Истина постигается непосредственно, целиком и полностью, природа Будды постигается целиком и полностью, внезапно и мгновенно. В этом тезисе делается акцент на наличие природы Будды во всем сущем. Он равнозначен тезису о тождестве нирваны и сансары. Но при этом тезис о тождестве нирваны и сансары придавал учению о спасении буддизма психологический и эпистемологический акцент, подразумевая, что индивид, находясь в сансаре, одновременно находится в нирване. Нирвана недоступна ему в силу омраченности его сознания, порождающего иллюзию Я, а вместе с ней иллюзию внешнего мира. Нирвана трактовалась как состояние очищенного сознания. Суть спасения заключалась в приведении индивидом своего сознания в качественно новое состояние, когда от него отступает иллюзия самости Я и внешнего мира и предстает мир истинной реальности. Отсюда и вывод: нирвана и сансара – это различные уровни психического состояния индивида [Янгутов 1995: 40].

Тезис Дао Шэна о мгновенном достижении состояния Будды, основанный на постулате «Нирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем, придал онтологическое содержание буддийской сотериологии и философии. Поэтому характерной чертой фи-

лософии китайского буддизма является ее онтологическая направленность.

Тезис Дао Шэна о возможности мгновенно достичь состояния Будды подразумевал и возможность достижения состояния Будды в настоящей жизни, что решало одну из главных проблем китайцев, ориентированных именно на данную жизнь.

Дао Шэн был одним из первых, кто обратил особое внимание на положение о том, что природа Будды содержится во всем сущем, став его горячим сторонником. Он утверждал, что все люди, включая и тех, кто грешен и не верит Будде, обладают природой Будды. Это показалось для его современников слишком еретическим и он был изгнан из монахов и выслан из столицы Восточной Цзинь – Цзянькана (совр. Нанкин). Однако впоследствии, когда большая часть текста «Нирвана-сутры» была переведена на китайский язык, Дао Шэн был реабилитирован, вернулся в столицу, монастырь Лу Шань, стал одним из самых авторитетных толкователей и проповедников «Нирвана-сутры». Ему принадлежат сочинения «Шан бу шоу бао» (善不受报, Добро не получает воздаяния), «Дунь у чэн фо и» (顿悟成佛义, О смысле внезапного просветления), «Эр ди и» (二谛义, О смысле двух истин»), «Фосин дан ю лунь» (佛性当有论, Природа Будды содержится в данный момент), «Фа шэнь у сэ лунь» (佛身无色论, Тело дхармы не имеет формы), «Фо у цзинту лунь» (佛无净土论, Будда не имеет Чистой земли) и др., которые, к сожалению, были утеряны [Чжунго фоцзяо 1982. Т. 2: 48]. В этих сочинениях, обрывки которых сохранились в произведениях более поздних буддистов, а также сочинениях Сэн Чжао, Сэн Жуя и в творчестве самого Кумарадживы, были намечены основные принципы буддийской сотериологии и философии, которые определили на дальнейшее направление их развития, обусловившее становление в Китае собственно китайских школ тяньтай, хуаянь и чань, не имеющих своего аналога в Индии. Их учения составляют суть учения китайского буддизма, философии китайского буддизма.

Дао Шэн решительно отверг позицию Хуэй Юаня на возможность постепенного достижения состояния Будды посредством накопления благой кармы и посмертного перехода в буддийский рай. Руководствуясь учением «Махапаринирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем (一切众生悉有佛性), он заявляет,

что природа Будды как подлинная реальность, дхармакая, есть естественное состояние универсума (本觉). Сансара, напротив, – лишь искусственная ментальная конструкция омраченного сознания. На основании этого Дао Шэн приходит к выводу, что достижение просветления не может быть рассмотрено ни как переход в другой мир, как то Чистые земли (佛 无 净 土), ни как следствие накопления благой кармы (善不受报), так как существование причинно-следственных связей между поступками и их плодами – удел сансарического бытия. Просветление есть обнаружение истинной природы всего сущего – природы Будды и достигается оно внезапно целиком и полностью (顿 悟 成 佛) [Литвинцев 2014: 94].

ГЛАВА 4
ЗАВЕРШЕНИЕ ПРОЦЕССА КИТАИЗАЦИИ БУДДИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ ШКОЛ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

§ 1. Социально-политический аспект китаизации буддизма

Деятельность Кумарадживы и его учеников подготовила почву для окончательного формирования философии китайского буддизма. Адаптация буддизма к китайской религиозной и культурной среде в контексте менталитета китайцев через призму их духовных ценностей обусловила китаизацию буддизма, которая началась, как было уже отмечено, с попыток сглаживания тех противоречий, которые проявились с первых же шагов вхождения буддизма на китайскую религиозную и культурную почву. Эти противоречия главным образом касались отношений буддизма и конфуцианства. Еще академик В. М. Алексеев, затронувший одним из первых в советской литературе проблему взаимоотношения буддизма с китайской религиозной и философской традицией, писал, что «главным препятствием к внедрению буддизма в вероисповедание китайского народа была конфуцианская настороженность китайской служилой интеллигенции, атеистической и националистической, считавшей Китай центром земли и культуры. Буддизм был сразу же отринут конфуцианцами, как вообще все иностранное, т. е. некультурное. Конфуцианство относилось к нему с полным презрением как к варварской затее, ибо пророк явился не в своем отечестве» [1966: 136].

Даосизм, в отличие от конфуцианства, менее настороженно встретил буддизм, однако даосы, как и конфуцианцы, не сразу приняли привнесенные с идеей спасения, представления о перерождениях, предшествующих достижению конечной религиозной цели.

Вхождение буддизма в китайское цивилизационное пространство не было механическим распространением буддийских ценностей в этой стране. Это был сложнейший процесс взаимоотношения

ценностей двух великих цивилизаций – китайской и индо-буддийской. Сформированный в результате этого процесса новый (мгновенный) путь к спасению не противоречил материнскому (постепенному) пути, а лишь дополнил его. Новому пути была дана собственная философская интерпретация, соответствующая китайскому менталитету и сохранившая при этом логический контекст материнской философии, не противоречащий изначальным Истинам Будды.

Учения, сформировавшиеся в результате философского обоснования нового сотериологического проритета, способствовали появлению в Китае собственных школ, не имеющих своего аналога в Индии. С формированием этих школ был завершен процесс адаптации буддизма к китайской культурной среде, его философской и сотериологической почве, что явилось существенным и необходимым условием полной китаизации буддизма, но недостаточным. Окончательная китаизация буддизма должна была быть дополнена его адаптацией к социально-политической среде.

В Китае новому иноземному учению пришлось столкнуться с устоявшейся политической, социальной и культурной, имеющей глубокие корни, восходящие к конфуцианским принципам управления государством.

Конфуцианство, ставшее в период Ханьской империи (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) государственной идеологией Китая, после крушения империи начало терять свои идеологические и философско-мировоззренческие позиции. Возвышение учения Конфуция как государственной идеологии во многом было обусловлено политизированным характером его философии, выдвигавшей альтернативные учению легистов принципы государственного управления.

Политический аспект конфуцианского учения был усилен в ханьский период философом и государственным деятелем Дун Чжуншу (董仲舒, 190–179 гг. до н. э.), который считается «Конфуцием эпохи Хань». Дун Чжуншу утверждал культ императора как посланника неба, дополнив учение Конфуция положением о «трех устоях и пяти постоянствах» (三 纲 五 常, сань ган у чан). Сань ган у чан – это нормы социального поведения и социальных отношений. Сань ган (三 纲, три устоя) – это отношения между отцом и сыном, правителем и подданными, мужем и женой. У чан (五常,

пять постоянств) – это гуманность (仁, жэнь), справедливость (义, и), ритуал (礼, ли), разумность (智, чжи), благонадежность (信, синь).

Эти положения подчеркивали верность служения государю, указывали на то, что он является устоем для подданных, как муж для жены, а отец для сына. Весьма значимый для китайцев конфуцианский принцип сыновней почтительности, дополненный «тремя устоями и пятью постоянствами», стал главными ориентиром в государственной деятельности служивых людей. На их особую значимость указывали введенные по инициативе Дун Чжуншу государственные экзамены на чиновническую должность. Апологетический характер конфуцианской концепции государственной службы всемерно поддерживался правителями Китая и культивировался среди служивого сословия – – ши (士). Служивое сословие – это социальная группа образованных людей, в обязанности которых входило служение государю. Его формирование началось в эпоху Восточного Чжоу (770–256 гг. до н. э.), в период разложения родоплеменных отношений и формирования государственности, когда в обществе, наряду с представителями аристократических родов, стала выделяться прослойка достаточно благородных по своему происхождению людей, привлекаемых к управлению государством (подробно об этом см.: [Мазур 2003]). В чиновнической сфере конфуцианство стало идеологией служивого сословия. Отличаясь образованностью и способностью, эти люди добивались привилегированного положения в обществе за счет служения государю, а не по праву рождения. Поэтому верная и добросовестная служба государю была единственным гарантом их привилегированного положения в обществе [Там же]. Государственная власть понималась как непосредственное продолжение благой созидательной работы Неба – высшей сакральной ценности на всем Дальнем Востоке [Мартынов, Поршнева 1986: 79]. Выдвинутое Конфуцием учение о сыновней почтительности (孝, сяо) весьма ярко отразило соответствующие к тому времени нормативные принципы взаимоотношения государя с подданными, основанными на требовании почитания государя как своего отца и полном подчинении ему.

И, наконец, в Китае уже стали традиционными принципы взаимоотношения государства с местными религиозно-философскими учениями (教, цзяо), в которых учения, например конфуцианство,

играли роль утилитарно используемыми религиями [Мартынов, Поршнева 1986: 122–123].

Что касается буддизма, то у себя на родине в Индии буддийская сангха имела свой специфический независимый статус. Попытки буддистов сохранить независимый статус и в Китае не могли не привести к столкновениям буддистов с государственной властью, в первую очередь с конфуциански настроенным бюрократическим аппаратом. В 340 г. между имперской бюрократией и буддийскими монахами разгорелась дискуссия по вопросу о том, должны ли буддийские монахи оказывать почтение императору так же, как и прочие подданные. В ходе этой дискуссии фактически решался вопрос о том, обязаны ли буддисты подчиняться светским законам, стать частью существующей социальной и политической системы или могут сохранять свой независимый социальный статус [Ch'en 1973: 69–73]. Представитель имперской бюрократии Западной Цзинь (265–316) Юй Бин (296–344) в 340 г. издал эдикт, предписывающий всем буддийским монахам Западной Цзинь выражать почтение цзиньскому императору. Суть его аргументации сводилась к тому, что ритуал поклонения и почитания напрямую связан с исконными китайскими традициями, и никто из цзиньских подданных не может быть исключением. В ответ на эту антибуддийскую инициативу группа чиновников составила представление на имя императора. Суть возражений заключалась в том, что восточно-ханьские императоры (начиная с Мин-ди, при котором буддизм начал проникать в китайскую среду) не заставляли буддийских монахов выражать полное почтение к своей драгоценной особе [Янгутов, Цыренов 2015: 66]. Юй Бин как представитель имперской бюрократии настаивал на том, что монахи не должны отличаться от прочего населения и по сложившейся политической традиции, основанной на конфуцианских принципах, не должны занимать особого положения. Он считал, что правитель является верховным лицом, а его законы и предписания обязательны для всех, а если следовать монастырским принципам, которые требуют для монахов отличного от всех прочих людей положения, тогда в человеческих отношениях наступит беспорядок и недоразумение [Ch'en 1973: 69–73]. Если для Юй Бина предписываемые конфуцианцами правила и взаимоотношения между людьми, а также подданными и императором являлись естественными и обязательными, и их нарушение рас-

сматривалось как нарушение установленного порядка, то для буддистов также естественным было не поклонение императору, поэтому они полагали, что если монахи никогда не почитали правителей в прошлом, то нет надобности делать это сейчас. Буддисты утверждали, что они не занимают по отношению к государству враждебной позиции, а монахи не представляют опасности государственной власти, а наоборот, следуя своему учению, помогают императору поддерживать спокойствие в империи тем, что не убивают, не крадут, не ведут себя аморально, в своих молитвах радеют за императора [Ch'en 1973: 69–73].

В спор между буддистами и имперской бюрократией вмешался знаменитый монах Восточной Цзинь Хуй Юань (334–416). В своих письмах именитому сановнику имперской бюрократии Хуань Сюаню под названиями «Ответное письмо тайвэю Хуаню» (答桓太尉书) и «Монах не должен быть почтителен к императору» (沙门不敬王者论, Шамэнь буцзин ванчжэ лунь), «он признал обязательное почтение только для буддистов-мирян, но не для ушедших из мира монахов ("монашеская ряса не относится к мирским одеждам, чаша для подаяния не есть предмет императорской утвари"), к тому же монахи помогают монарху сохранять мир и спокойствие среди подданных. Хуань Сюань посчитал эти доводы справедливыми» [Янгутов, Цыренов 2015: 67].

В этих дискуссиях, благодаря ослабленности империй периода двух Цзинь (Западной и Восточной, 265–420), раздираемых внутренними противоречиями и внешними угрозами, буддистам удалось отстоять свои позиции.

Все большее обособление юга и севера Китая, в конечном итоге, привело к образованию Южных и Северных царств. По мере дальнейшего обособления Юга и Севера проблема взаимоотношения сангхи и государства в каждом из этих царств решалась по-разному. На юге, где господствовали китайские династии, раздираемые интригами и распрями, государственная власть была настолько слабой, что не могла отстоять свои требования, предъявляемые сангхе. В этих условиях буддийская сангха продолжала сохранять некоторую независимость от государственной власти, несмотря на неоднократные попытки государства ограничить права буддистов. Однако такие попытки заканчивались тем, что буддистам удавалось

отстоять свои позиции. Так, в 400 г. началась еще одна дискуссия между сангхой и государством в вопросе о статусе буддистов. Требования государственной власти к буддийской сангхе сводились не только к тому, что монахи должны высказывать почтение правителю, но и к тому, чтобы сангха освободилась от нежелательных элементов. Это требование основывалось на том, что сангха укрывала монахов недостойных, с точки зрения правительства, этого звания, а также убежавших от налогов и трудовых повинностей, что монастыри стали местом сборищ преступников и бродяг. Правительство предложило оставить в монашеском сане лишь тех монахов, которые умеют читать и объяснять значение сутр, кто прилежно выполняет моральные заповеди и т. п. Остальных оно предлагало лишить духовного сана и вернуть в мир [Ch'en 1973: 72]. Буддисты согласились очистить монастыри от нежелательных элементов. Но что касается второго требования относительно оказывания почтения правителю, то они отказывались [Ibid.]. Дискуссии по этому поводу закончились тем, что в 404 г. был выпущен эдикт, в котором за буддистами закреплялось право не отдавать почтения правителю. В 462 г. во времена правления императора Сяо Уди (454–464) вновь была предпринята попытка заставить буддистов оказывать почтение императору [Ibid.: 76–78]. Но и на этот раз борьба между имперской бюрократией и буддийской сангхой окончилась победой последней.

Во времена династии Лян (502–557) буддизм на юге Китая достиг большого расцвета. Лянский император У-ди (梁武帝, 502–549) вошел в историю как ярый поклонник буддизма. Также поклонниками буддизма были последующие лянские императоры Цзянь Вэньди (簡文帝, 550–551) и Юань-ди (552–554).

На севере, где господствовали некитайские династии, государственная организация оказалась сильнее. Правители северных династий оказывали, на первый взгляд, куда большее внимание буддизму, чем правители южных династий, и чаще использовали его в сфере идеологических отношений. Вместе с тем взаимоотношения государства и сангхи здесь складывались не в пользу буддизма. Буддийская церковь не смогла сохранить свой первоначальный статус. Сразу же после установления династии Северная Вэй (386–534) была учреждена должность при императорской бюрократии, которой вменялось осуществление юрисдикции над монастырской

общиной. Иначе говоря, государство официально устанавливало свой контроль над сангхой. Более того, назначенный на эту должность монах Фаго выдвинул тезис о том, что император является воплощением Татхагаты. Согласно этому тезису, монахи должны были оказывать почтение монарху, так как, преклоняясь перед императором, они тем самым оказывали уважение Будде. В результате сангха на севере оказалась под контролем государства, а монахи – подчиненными императорской власти [Ch'en 1973: 82]. В дальнейшем династия Северная Вэй предприняла ряд социальных ограничений по отношению к монахам. Среди них можно назвать такие меры, как регистрация монахов, контроль за вступлением людей в монашескую общину. Так, в 492 г. был указ, позволяющий большим провинциям принимать в монахи и монахини только 100 человек в 8-й день 4-го месяца (день рождения Будды) и 15-й день 7-го месяца (всеобщий праздник буддистов), а средним провинциям разрешалось принимать 50 человек, малым – 20 [Ibid.: 84]. Впоследствии государственная власть придавала очень сильное значение контролю над регистрацией и регламетацией численности монахов.

Развитие буддизма как на севере, так и на юге характеризовалось тем, что он все более расширял сферы своего влияния. Однако благополучие и упадок буддизма в Китае все более зависели от государственной власти, которая, учитывая свои интересы, либо укрепляла позиции буддизма, либо ослабляла их. Буддийские монастыри превращались в крупных землевладельцев. Экономический подъем буддийской церкви отнюдь не означал ее политического роста. Государство следило за экономическим развитием монастырей. Когда экономическое усиление церкви вызывало недовольство со стороны государства, оно начинало устраивать гонение на буддизм, ослабляя тем самым его экономические позиции, при этом «ни одно из этих мероприятий не столкнулось с каким-либо существенным сопротивлением, что свидетельствует о политическом бессилии сангхи перед государством» [Мартынов, Поршнева 1986: 85]. Наиболее ощутимые гонения, которым подвергся буддизм в период конфронтации юга и севера, происходили на севере. Так, например, подвергал преследованиям буддистов император династии Северная Вэй Тай Уди (太武, 帝 424–452), а также император У-ди (武帝, 561–577) династии Северная Чжоу. В результате

последних притеснений в период конфронтации юга и севера буддизм понес большой экономический урон. Были разрушены монастыри, сломаны статуи, изображения будд и т. п. [Фан Литянь 1982].

Установление династии Суй (581–618) ознаменовало конец 400-вековой разобщенности юга и севера Китая. После их объединения суйские правители приложили немало усилий для его укрепления. Они реорганизовали административную систему, восстановили сильное централизованное управление, стали внедрять надельную систему на юге, унифицировали денежную систему. Помимо экономических и политических мероприятий общегосударственного масштаба, суйские правители приложили много сил для возрождения утраченных в эпоху Северная Чжоу экономических и политических позиций буддизма (подробно об этих преобразованиях см.: [Марханова 2016]). Новая династия, взявшая курс на централизацию власти и единение государства, нуждалась в услугах буддизма. Очевидно, идеи буддистов о единстве всего сущего в недрах Будды весьма импонировали суйским правителям. Согласно заметкам Чжипаня, уже на первом году своего правления император Вэньди (581–604) издал указ, предписывающий осуществить ремонт всех монастырей, разрушенных в эпоху Чжоу. Людям, живущим на территории империи Суй, предписывалось вносить деньги на установку канонов, статуй святых и т. п. [Чжи Пань 1966: 11]. Здесь же приводится послание императора, адресованное монаху главе школы китайского буддизма тяньтай Чжи И. В нем говорится: «Если императоры 2-х династий Чжоу разрушали буддизм, то я, император, решил защитить его и установить закон (Будды). Как только я получил на то мандат, буддизм был восстановлен» [Там же: 13]. Император Вэньди не только восстанавливал монастыри, но и способствовал строительству новых. Как пишет Т. Ф. Марханова, «суйский император Вэнь-ди, первый император, а также основатель династии Суй, в Чаньане (древнее название города Сианьь, также Дасинчэн) построил храм “Да син шаньсы” 大兴善寺, который постепенно превратился в центр целой сети из 45 буддийских монастырей. Самыми известными монастырями, построенными по поручению Вэнь-ди, являлись храм “Тянь Цзю” 天居寺 в Хао Чжоу (ныне пров. Аньхой), в Бин Чжоу (юго-запад города Тайюань, пров.

Шаньси) – храм “У ди” 武帝寺, во дворце Гуманности и долголетия построен храм “Сань Шань” 三善寺, также Ян Цзянь (Вэнь-ди) в дар своей любимой императрице построил храм “Дон Чань” 东禅寺 в Чанане» [Марханова 2018: 213]. Лояльность к буддизму проявлял и преемник императора Вэньди – император Янди (подробно об этом см.: [Она же 2014]).

Вместе с тем уже к 609 г. он издал указ, в котором говорилось о сокращении числа монахов и монастырей [Чжи Пань 1966: 19]. Несколько ранее, в 606 г., им был издан указ, предписывающий шраманам и даосским монахам кланяться императору. Правда ни тот, ни другой указы не были претворены в жизнь [Там же]. Но хотя буддистам и удалось убедить суйского правителя в своей правоте, однако сам факт подобной полемики говорил о том, что проблема взаимоотношений сангхи и государства, которая решалась на протяжении нескольких веков как в Южных, так и в Северных царствах, стала проблемой и объединенного династией Суй государства. Суйские правители копировали в своей деятельности традиции как Северных, так и Южных династий. Но поскольку период Суй был коротким, то объединенные традиции юга и севера не успели ассимилироваться и на их почве не были созданы собственные – суйские. Просуществовав недолго, династия Суй пала, уступив место династии Тан (616–907).

В период династии Тан танские правители продолжили политику суйских властей, направленную на централизацию власти и объединение империи. Как и суйские власти, они стали активно поддерживать буддизм, видя в нем идеологическое средство укрепления свой власти. Однако возрастание роли буддизма в культурной, социальной и политической жизни Китая отнюдь не означало победу буддизма над государством. Наоборот, в период Тан наблюдалась все большая зависимость буддийской церкви от государства.

Танский период, как и суйский, характеризуется расцветом буддизма. Он вошел в историю Китая как «золотой» век. Буддийские идеи стали проникать во все сферы духовной культуры и жизни Китая, повысилась социальная активность монастырей, буддизм становился фактором большой политики, с которым приходилось считаться каждому, кто хотел править «Поднебесным миром» [Крюков и др. 1984: 171]. Однако возрастание роли буддизма в

культурной, социальной и политической жизни Китая отнюдь не означало победу буддизма над государством. Наоборот, в период Тан наблюдается все большая зависимость буддийской церкви от государства. Если при суйских правителях государство шло на уступки в вопросе о статусе буддистов, то при Танах государство предпринимало различные меры для лишения монашеской общины ее независимого статуса. Если в Индии вступление в монахи было делом только индивида и сангхи, то в танском Китае эта процедура все более попадала под контроль государства. Монахи должны были регистрироваться, а число их лимитировалось. Хотя поведение монахов регулировалось монастырским уставом, в то же время они сталкивались со все более растущ им контролем со стороны светских законов [Ch'en 1973: 101].

«Со второй половины VII века часть монастырей была взята на казенное содержание, а их монахам вменялось в обязанность молить о благоденствии царствующего дома. Монахи получали специальные удостоверения и приписывались к определенному монастырю. Государство полностью подчинило внутреннюю жизнь буддийской общины, делами которой ведали специальные бюрократические органы. Двор присвоил себе право жаловать монахам почетные звания и знаки отличия, часто продававшиеся за деньги» [Крюков и др. 1984: 172]. Государство осуществляло власть над сангхой не только правом посвящать в монахи, но и лишать монашеского сана. Периодически во времена династии Тан власть осуществляла чистки среди буддийских монастырей. Причины заключались, как и в предыдущие времена, в желании правительства очистить сангху от нежелательных элементов. Танские правители восприняли идею правителей Северных Вэй – осуществлять контроль над сангхой с помощью специальных государственных органов. При этом контроль все более ужесточался. Если раньше во главе этих органов были монахи, то при Танах на эти должности назначались светские [Ch'en 1973: 116].

Таким образом, развитие буддизма в эпоху Тан характеризуется двумя противоположными факторами. С одной стороны, небывалым расцветом, с другой – все большей зависимостью от государственной власти. Диалог между буддийской сангхой и государственной властью, продолжавшийся в течение веков, окончательно разрешился в пользу последней, хотя поражение буддизма определилось не в эпоху Тан, а гораздо раньше.

По словам А. С. Мартынова, «китайская государственность и сопутствующий ей круг идей одержали над буддизмом решительную победу в самый неблагополучный период раздробленности, последовавшей за крушением империи Хань (III–IV вв.), в результате чего в своем официальном статусе буддизм был низведен до уровня подсобного средства управления. Учению Шакьямуни не удалось стать в Китае повелевающей доктриной, подобной христианству на Западе, а пришлось довольствоваться ролью утилитарно используемой идеологии» [1985: 122–123].

Политическая значимость буддизма определялась отношением государства к нему. С одной стороны, буддизм выполнял функции учения, помогающего государству держать народ в повиновении, с другой – государство использовало буддийскую религиозную обрядность, его культы, философские доктрины в своих различных целях и мероприятиях. Так, например, на 5-м месяце правления императора Тай-цзуна (627–649) буддистам было указано совершать молебствия о «благополучном завершении осени» в течение семи дней и ночей ежегодно [Мартынов, Поршнева 1986: 85]. На 12-м месяце правления Тай-цзуна был издан указ, в котором говорилось, что правители династии Суй утратили свою праведность, в результате чего всыпхнуло восстание в нескольких местах империи. Императору пришлось наказать восставших. На полях сражения погибли и восставшие, и праведные. На этом месте необходимо ставить храм, созвать в этот храм монахов и с их помощью спасти их души [Чжи Пань 1966: 25–26]. Весьма интересным представляется факт использования буддизма императрицей У Цзэтянь (684–704), которая при помощи буддизма пыталась обосновать законность своей власти. Дело в том, что, согласно конфуцианской политической доктрине, женщинам не позволялось занимать положение главы государства. Поэтому, когда в 683 г. она узурпировала власть, ей нужно было найти обоснование для этого, какое-либо подтверждение ее права занимать положение главы государства. Такое обоснование было найдено в буддийской сутре «Да юнь цзин» (大云经, Сутра большого облака), переведенной Дхармакшемой в первой половине V в. В четвертой главе перевода Дхармакшемы приводится беседа Будды с женским божеством, где Будда предсказывает, что, благодаря заслугам, полученным при слушании «Махапаринирвана-сутры» и наставлений Будды, она в будущем

родится как вселенский монарх. Сходное предсказание содержалось и в шестой главе сутры. Императрица пустила «Да юнь цзин» по всей империи, также были построены монастыри Да юнь. Сама императрица У Цзэтянь была провозглашена воплощением Майтрейи – Будды грядущего [Ch'en 1973: 11]. По мнению К. Чэня, китайские монахи, участвуя в дворцовых молельнях с целью защиты благополучия империи, подчинили свои интересы интересам государства. Они отказались от принципа отрешения от мирских дел, полностью включились в политические дела правительства как верноподданные китайцы. Подобно тому как имперская армия была военным орудием, имперская бюрократия – политическим, сангха служила религиозным орудием правительства, обеспечивая служение духовных сил благу государства [Ibid.: 109].

Диалог между буддийской сангхой и государственной властью, продолжавшийся в течение веков, окончательно разрешился в пользу последней. В этот же танский период завершился процесс формирования школ китайского буддизма. Процесс китаизации буддизма был завершен.

§ 2. Формирование школ китайского буддизма

Проникшие в Китай вслед за текстами праджняпарамитских сутр тексты «Саддхарма-пундарика-сутры» (秒法莲华经, Мяо фа лянь хуа цзин), «Махапаринирвана-сутры» (大般泥 洹 经, Дабонихуань-цзин), «Аватамсака-сутры» (华严经, Хуаянь цзин) в философско-сотериологическом контексте явились дальнейшим развитием содержания праджняпарамитских идей, благоприятно воспринятых китайским менталитетом. Эти тексты оказали огромное влияние на дальнейшее продвижение буддизма в Китае. «Саддхарма-пундарика-сутра», известившая возможность всеобщего спасения, стала весьма популярной в Китае. Для китайцев весть о возможности всеобщего спасения была очень важной, если учесть тот факт, что им претила идея спасения только для узкого круга монашествующего населения, которая противоречила принципам сыновней почтительности. Концепты «Нирвана-сутры» о «Татхагатагарбхе», «природе Будды» и «теле Дхармы» стали созвучным натурфилософскому мировосприятию китайцев. Им была более понятной и приемлемой идея о «наличии природы Будды во всем

сущем», чем психологизированный постулат о тождестве нирваны и сансары. Характеристики Татхагаты, представленные в «Нирвана-сутре», сводились к тому, что «Татхагата способен проявлять одно тело как множество тел во всех мирах всех направлений, пребывая в каждой пылинке; тело Татхагаты способно беспрепятственно заполнить все три тысячи миров, не заполняя их; тело Татхагаты может быть невесомым, обладая весом; тело Татхагаты пребывает в одном мире, но его можно созерцать во всех мирах; Татхагата созерцает все дхармы и одновременно шесть индрий; Татхагата постигает, что Дхарму нельзя высказать, тем не менее он способен разъяснять Дхарму; Татхагату нельзя увидеть, тем не менее он способен сделать так, чтобы живые существа видели его» (о Татхагате см.: [Литвинцев 2011: 42–77]), стали отправной точкой для обоснования Дао Шэном его знаменитого постулата «о внезапном просветлении и достижении состояния Будды» (吨吾成佛, Дунь у чэн фо). Этот постулат определил китайскую специфику развития сотериологии буддизма, став отправной точкой мгновенного пути спасения. «Аватамсака-сутра» с ее формулой «одно во всем, все в одном» стала созвучной идее даосов о Едином[17].

Как уже было подчеркнуто, идея о наличии природы Будды во всем сущем одновременно, целиком и полностью, а также идея единства и гармони всего сущего, единства и тождества истинного и феноменального стали лейтмотивом философских изысканий школ китайского буддизма, обусловивших качественно новое развитие философии и сотериологии буддизма на Дальнем Востоке. И здесь важно подчеркнуть, что это развитие происходило в контексте раскрытия и логического обоснования идей, содержащихся в текстах индийского («материнского») буддизма, не противореча главным его постулатам, содержащимся в четырех благородных истинах.

Китаизация философских и сотериологических принципов буддизма в Китае, приведшая к качественно новому этапу развития

[17] Выше были приведены высказывания Чжуан-цзы: «Огромнейшее в Поднебесной – кончик пушинки; мельчайшее – гора Великая. Нет жизни долговечнее, чем у того, кто умер младенцем; Пэн Цзу же (легендарный долгожитель – *Л. Я.*) умер преждевременно. Вселенная родилась вместе с нами, тьма вещей с нами едина. Если все едино, то к чему слова? Если уже все названо единым, к чему молчать?» [Позднеева 1967: 143].

буддизма на Дальнем Востоке, повторяем, не была еретическим отходом от исходным постулатов материнского буддизма, как об этом пишут представители «критического буддизма»[18], а было закономерным завершением дальнейшего развития этих постулатов. Вхождение буддизма в китайское цивилизационное пространство не было механическим распространением буддийских ценностей в Китае. Это был сложнейший процесс взаимоотношений ценностей двух великих цивилизаций – китайской и индийской. Сформированный в результате этого процесса тезис о внезапном достижении состояния будды китайский буддизм открыл новый (мгновенный) путь к спасению, который не противоречил материнскому (постепенному) пути, а лишь дополнил его. Идея мгновенности постижения природы Будды исходила из положения, изложенного в «Нирвана-сутре» о целостности и неделимости природы Будды. Она должна постигаться не частями, а целиком и полностью. Новому пути была дана собственная философская интерпретация, соответствующая китайскому менталитету и сохранившая при этом логический контекст материнской философии, не противоречащий изначальным Истинам Будды. Ведь сам Будда, согласно содержанию «Саддхарма-пундарика-сутры», предполагал, что пути к Истине могут быть различными в зависимости от степени подготовленности индивида к восприятию их.

Школы тяньтай (天台宗), чань (禅宗), хуаянь (华严宗) и цзинту (净土), представляющие собой собственные китайские школы, в отличие от школ саньлунь (三论宗) – китайского аналога школы мадхьямаки и фасян (法相宗) – китайского аналога школы йогачаров, не имели своего аналога в Индии. Учения сформировавшихся на китайской почве школ гармонично вплелись в культурную ткань китайской традиции, в том числе и философской, чьи мировоззренческие установки в полной мере отвечали духовным запросам китайцев. Они оформились в русле праджняпарамитского направления.

Школа тяньтай (天台宗) стала первой китайской школой, не имеющей своего аналога в Индии. Ее философско-сотериологическая доктрина наиболее близка к учению школы саньлунь, не-

[18] О критическом буддизме см.: введение.

смотря на то что ее каноническим текстом является «Саддхарма-пундарика-сутра», известная как «Лотосовая сутра». При этом сами последователи школы тяньтай называют своим первым патриархом Нагарджуну. По мнению Люй Чэна, тяньтайское учение оформилось лишь тогда, когда его первые патриархи соединили положения индийской Махаяны, главным образом мадхьямиков, с практикой медитации, получившей к тому времени широкое распространение в Китае [Люй Чэн 1979: 325].

Первыми тяньтайскими патриархами были Хуй Вэнь (慧文), считавшийся в тяньтайской традиции вторым после Нагарджуны, и Хуй Сы (慧思), считавшийся третьим. Годы жизни Хуй Вэня и Хуй Сы датируются по-разному. Например, Люй Чэн, Такакусу и Чэн Юнцзе называют годы жизни Хуй Вэня 550–557 гг., А. И. Игнатович – 549–579 гг.; время жизни Хуй Сы в книгах Такасуку и Чэнь Юнцзе датируется как 514–577 гг., в книгах К. Чэня и Жэнь Цзиюя – как 515–577 гг., в статье А. И. Игнатовича – как 514 или 516–577 гг. Хуй Сы, согласно данным «Сюй гао сэн чжуань» (续 高僧传, Дополнение к биографии высоких монахов), родился в 515 г., умер в 577г. (см.: [Жэнь Цзиюй 1963; Люй Чэн 1979; Takakusu 1956; Chan Wing-tsit 1963; Игнатович 1983]).

Четвертым патриархом школы, а фактически третьим, был Чжи И (智 顗, 538–597) (Такакусу и Жэнь Цзиюй датируют время жизни Чжи И 531–597 гг., см.: [Жэнь Цзиюй 1963; Takakusu 1956]). Он систематизировал учение предшественников, разработал основные ее принципы. Ему принадлежит канонизация «Лотосовой сутры» (法华经, Фахуа цзин) как основного текста школы. Место жительства и проповеди Чжи И – гора Тяньтай (天台). «Небесное подножие» послужило основанием названия школы. Впрочем, тяньтай – это не единственное название школы, она известна как фахуа цзун (法华宗, Лотосовая школа). Это название она получила от «Лотосовой сутры».

«Лотосовая сутра» – «Саддхарма-пундарика-сутра» (秒法莲华经, Мяо фа лянь хуа цзин) относится к махаянскому направлению буддизма и содержит в себе идею о возможности достижения состояния Будды всеми и каждым. На китайский язык переводилась неоднократно. Каталог Нандзе включает в себя четыре перевода. Первые два относятся к периоду Западной Цзинь (265–316). Их ав-

торами были Дхармаракша (竺法護, Чжу Фаху) [Nanjio 1883: 45], а также переводчик, чье имя до нас не дошло [Ibid.: 44].

Третий перевод принадлежит Кумарадживе, четвертый – Дхармагупте и Гнанагупте, он был осуществлен в период правления династии Сун (854–618) [Ibid.: 45].

Школа тяньтай канонизировала «Саддхарма-пундарика-сутру» в варианте, переведенном Кумарадживой – «Мяо фа лянь хуа цзин» (妙法莲华经, Сутра Лотоса Чудесной (Прекрасной) Дхармы). Однако более всего, как было сказано, она известна под названием «Лотосовой сутры» (法华经, Фахуа цзин). Среди множества сочинений, написанных Чжи И, наиболее известными являются «Мяо фа лянь хуа цзин сюань и» (妙 法 莲 华 经 玄义, Сокровенный смысл сутры Лотоса Чудесной (Прекрасной) Дхармы), «Мяо фа лянь хуа цзин вэнь цзюй» (法华经文句, Письмена и фразы сутры Лотоса Чудесной (Прекрасной) Дхармы) и «Мохэ чжигуань» (摩 何 止 观, Большой чжигуань), которые получили известность как «Три больших текста школы тяньтай». Помимо сочинения «Большой чжигуань» (摩 何 止 观), посвященного практике медитации, Чжи И принадлежит также сочинение «Малый чжигуань» (小 止 观, Сяо чжигуань), меньшего объема, чем «Большой чжигуань». «Малый чжигуань» известен также под названием «Сюси чжигуань цзо чань фа яо» (修习止观坐禅法要, Основные принципы сидячей медитации для овладения (постижения) чжигуань).

Отправной точкой формирования философско-сотериологического учения школ китайского буддизма, как уже было сказано, стали положения: о внезапном достижении состояния Будды, выдвинутые Дао Шэном; о возможности спасения для всех и каждого, содержащиеся в «Лотосовой-сутре»; о наличии природы Будды во всем сущем, содержащиеся в «Нирвана-сутре».

Чжи И обращает пристальное внимание на возможность внезапного достижения состояния Будды через медитацию (созерцание) – *дхьяну* (чаньна, 禅 哪) или *чань* (禅). Дхьяна как медитация (созерцание) имела большую значимость в буддийской сотериологии еще задолго до выводов Дао Шэна.

Первый переводчик буддийских текстов в Китае Ань Шигао интересовался дхьяной и переводил сочинения, посвященные ей. Тезис Дао Шэна дал новый импульс для разработок учения о медита-

ции как мгновенном пути спасения, в отличие от постепенного пути (渐, цзянь). Практике медитации был посвящен фундаментальный труд Чжи И «Мохэ чжигуань» (摩 何 止 观). Чжигуань – это перевод с санскрита понятий «шаматха» и «випашьяна». Понятие «шаматха», имеющее значения «покой, тишина, успокоенность сознания, отсутствие страсти, усилие на прекращение страстей и желаний», а также «самадхи» – «погруженное созерцание, сосредоточение мысли на одной точке созерцания, успокоение сознания» [Фосюэ да цыдянь 1984: 336; Soothill, Hodous 1972: 66, 158, 370], в буддийской сотериологии обозначают систему медитативных практик, направленных на искоренение аффектов, препятствующих духовному самосовершенствованию, и достижение глубинного внутреннего покоя (самадхи), который способствует развитию силы понимания (випашьяна) [Лысенко 2011: 798]. Понятие «випашьяна» – следующая ступень медитации после шаматхи – это истинное видение. Суть состоит в распознавании иллюзии феноменального мира, обнаружении и созерцании истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью, т. е. видение вещей такими, каковы они на самом деле, без их иллюзорной оболочки [Фосюэ да цы дянь 1984: 1493].

Учение школы тяньтай представило развернутое учение о практиках медитации – шаматхи и випашьяне (止观, чжигуань) в контексте их философского обоснования.

В плане философского обоснования практики чжигуань, Чжи И обращает внимание на проблему истинного и иллюзорного, истинного и условного, истинно сущего и иллюзорных проявлений.

Другой буддийской школой, возникшей в Китае, является школа чань (禅). Многие ученые считают эту самую известную и влиятельную школу китайского буддизма наиболее китаизированной, а некоторые полагают, что она ближе к китайской традиции, нежели к буддизму. Так, например, известный специалист в области буддологии, ученик и последователь Д. Т. Судзуки по исследованию чань (дзэн)-буддизма А. Уоттс уверен, что хотя чань (в работе Уоттса – «дзэн» – японский вариант школы чань. – *Л. Я.*) можно рассматривать как результат взаимодействия китайской и индийской традиций, однако на самом деле в чань-буддизме больше китайского, чем индийского [Watts 1957: 3]. Тайваньский ученый У Цзинюн утверждает, что «дзэн (чань. – *Л. Я.*) можно рассматривать как

наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями и могущественным апостольским рвением. Если буддизм – отец, то даосизм – мать этого удивительного ребенка. Но нельзя отрицать, что этот ребенок больше походит на мать, нежели на отца» (цит. по: [Абаев 1989: 75]).

В учении школы чань, действительно, очень ярко отразился синтез китайской и индо-буддийской традиций. Она испытала на себе огромное влияние со стороны даосизма, вобрав в себя его отдельные элементы. Однако утверждение, что учение чань представляет собой «наиболее полное развитие даосизма» через соединение с буддизмом, является большим преувеличением.

Своими истоками школа чань восходит к индо-буддийской традиции. Разделяет ее основные положения, в первую очередь сотериологические. Исходные принципы школы чань полностью соответствуют буддийским и не противоречат им. Внешний мир и человек, пребывающий в нем, рассматриваются чань-буддистами через призму идеи о том, что жизнь – страдание, Я – ложно, а все, что окружает ложное Я, – иллюзорно. Свою главную цель последователи чань видят (как и буддисты всех школ и направлений) в избавлении от иллюзии собственного Я и обнаружении в себе истинно сущего, понимаемого как истинная природа иллюзорного Я.

Основателем школы чань (禅宗, чань цзун) считается легендарный буддийский патриарх Бодхидхарма (菩提达摩, Путидамо), прибывший в Китай в конце V в. н. э. Бодхидхарма, согласно буддийской традиции, привез с собой метод религиозной практики – дхьяну (禅, чань), которая впоследствии стала считаться в школе чань главным средством достижения конечной религиозной цели и на которой строилась вся ее теория и практика. Название самой школы непосредственно было связано с методом медитации, ее санскритским эквивалентом – термином *дхьяна*, передаваемым на китайский язык через транскрипцию термина *чаньна* (禅 哪). *Чань* (禅) – первый иероглиф бинома *чаньна*. Кроме того, школа чань была известна под названием фо синь цзун (佛心宗) – школа сознания Будды [Хуан Чаньхуа 1973: л. 25]. Это название отражает другую особенность школы – ее чрезвычайную психологизированность. Главное внимание школы было направлено на человеческую

психику, которая, согласно адептам чань, скрывает в себе сознание Будды (佛心, фо синь). Впрочем, психологизированность школы – это прямое следствие чрезмерного увлечения медитацией. Метод медитации, который внедрил Бодхидхарма, в Китае называется *цзо чань би гуань* (坐 禅壁观), что дословно переводится «сидеть в медитации, уставившись в стену». Бодхидхарме приписывается сочинение под названием «Трактат о светильнике и свете» (灯点经, Дэн дян цзин). В нем содержится ряд положений, в которых отразились характерные особенности философии Праджняпарамиты: «Передача истины вне писаний и речей, нет никакой зависимости от слов и букв. Передача мысли от сердца к сердцу, созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды» (цит. по: [Завадская 1977: 18]).

Вторым после Бодхидхармы патриархом школы чань считается монах Хуй Кэ (慧可, 487–593). За ним следуют Сэн Цан (僧璨, ? – ум. в 606 г.), Дао Синь (道信, 580–651) и Хун Жэнь (弘忍, 602–675) [Чжунго фоцзяо 1981. Т. 1: 319]. После Хун Жэня школа разделилась на южную и северную ветви, что получило название 南 顿 北 渐 (нань дунь бэй цзянь – внезапный [путь] юга, постепенный [путь]). В основе раскола лежали споры между представителями южного и северного направлений о мгновенном, внезапном или постепенном пути к просветлению. Южная школа во главе с Хуй Нэном настаивала на внезапном, мгновенном просветлении, северная во главе с Шэн Сю – на постепенном.

Хуй Нэн считается самой выдающейся личностью в истории школы чань. Ему принадлежит трактат, известный как «Лю цзу тань цзин» (六 祖 坛 经, Сутра помоста шестого патриарха), в котором он сформулировал основные принципы школы. Существует несколько вариантов записей трактата Хуй Нэна, каждый из которых имеет свое название. Общее, что объединяет все названия, – это утверждения, что трактат является сутрой помоста и принадлежит шестому патриарху. Отсюда – обобщенное название «Сутра помоста шестого патриарха». Самый первый вариант был записан учеником Хуй Нэна Фа Хаем (法海) в 714 г., через год после смерти учителя.

Философская установка школы чань была созвучной праджняпарамитским принципам. Уже в начале своего трактата

Хуй Нэн объявляет о своей приверженности к праджняпарамитской традиции. Праджня в тексте определяется как интуитивная мудрость, парамита – как прибытие на другой берег, т. е. к нирване [1983: 16]. Праджняпарамита, согласно определению Хуй Нэна, – это интуитивная мудрость, приводящая к нирване. Иначе говоря, Праджняпарамита – это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письмена (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обусловливающая непосредственное постижение истинной природы своего сознания. Главное внимание чань-буддисты сосредоточивали на интуитивности мудрости, невозможности выразить ее словами, знаками, письменами, а также посредством дискурсивного мышления.

Вначале процветала северная ветвь, однако впоследствии она сдала свои позиции. Мировоззренческая позиция школы чань во многом совпадает с хуаяньской. Идеи хуаянь о Едином (где стираются грани между противоположностями, где в одном содержится все, во всем одно, в одном одно, во всем все), о не-преграде между *ли* и *ши*, *ши* и *ши*; об отсутствии дуализма субъекта и объекта и др., были созвучны чаньскому умонастроению. Не случайно Д. Т. Судзуки, один из самых авторитетных знатоков чань-буддизма, считал учение хуаянь официальной идеологией школы чань. Об этом говорят и факты, свидетельствующие о том, что чаньские наставники в своих разработках приемов и методов медитации обращались к хуаяньской теории, пользовались каноническим текстом школы – сутрой «Хуаянь цзин». Но самым значительным свидетельством близости хуаянь и чань является тот факт, что пятый патриарх школы хуаянь Цзун Ми был одновременно девятым чаньским наставником и, как известно, предпринимал попытки соединить чаньское учение с хуаньским. Однако все эти факты не означают, что чань полностью полагалась на хуаяньскую теорию, а сама не разрабатывала теоретических концепций. Наоборот, школа славится большим количеством теоретических разработок и перу ее адептов принадлежит множество сочинений.

Вместе с тем следует отметить, что все теоретические разработки школы чань были самым тесным образом связаны с практическими задачами религиозного спасения. В своих представлениях об истинно сущем адепты чань исходили из общих, не только со школой хуаянь, но и со школами тяньтай и саньлунь, мировоззренче-

ских принципов. Они не ставили перед собой задачи описания истинно сущего, его внешних и внутренних характеристик. К проблеме истинно сущего они относились сугубо прагматически. Выделяли в нем лишь те моменты, которые могли быть непосредственно привязаны к их сотериологической практике и разрабатывали их в русле этой практики.

По словам Д. Т. Судзуки, основная идея дзэн (чань. – *Л. Я.*) – это «вхождение в непосредственный контакт со своей внутренней природой без какой-либо помощи извне» [Suzuki 1957: 44]. Такой контакт обеспечивается через обнаружение природы Будды, заложенной в самом индивиде. Идея о наличии природы Будды в самом индивиде была присуща всем школам китайского буддизма, но в школе чань подчеркивалась особо. Здесь считали, что природа Будды, или истинно сущее, – это и есть мое сознание, но рассмотренное в том виде, каково оно на самом деле, т. е. свободное от ложного Я и внешнего мира. В чань-буддизме наметилось отступление от онтологической интерпретации истинно сущего путем максимальной его психологизации, что было обусловлено прагматической направленностью школы чань. Мировоззренческое кредо школы очень ярко выражает гатха (четверостишие) Хуй Нэна, явившаяся, согласно версии «Сутры помоста шестого патриарха», реакцией на гатху Шэнь Сю – главы северной ветви школы чань. Написанные по просьбе пятого патриарха школы чань Хун Жэня гатхи Шэнь Сю и Хуй Нэна выразительно подчеркивают отличия между северной и южной ветвями. Так, в гатхе будущего главы южной ветви Шэнь Сю говорится:

Тело – это древо просветления.
Сознание похоже на подставку светлого зеркала.
Постоянно трудимся, протирая [его],
не позволяя тому, чтобы на [нем] образовалась пыль
[Хуй Нэн 1983: 6].

В гатхе Хуй Нэна утверждается:

Просветление изначально не имеет древа.
Светлое зеркало также не имеет подставки,
Природа Будды постоянно чиста –
Откуда взяться пыли? [Там же: 7].

В другом варианте сутры «Лю цзу тань цзин» гатха Хуй Нэна излагается следующим образом:

Просветление изначально не имеет древа.
Светлое зеркало также не имеет подставки,
На самом деле нет ни одной вещи –
Откуда взяться пыли? [Хуй Нэн 1983: 29].

В этих гатхах фактически отражены два взгляда на природу истинно сущего. С одной стороны – это взгляд просветленного сознания (гатха Хуй Нэпа), а с другой – еще не получившего просветления (гатха Шэнь Сю), но движущегося к просветлению.

Пятый патриарх школы Хун Жэнь определил гатху Шэнь Сю как гатху, отражающую сознание человека, еще не достигшего просветления, но подошедшего к этому, а гатху Хуй Нэна – как отражающую просветленное сознание.

В гатхе Хуй Нэна просветленное сознание обнаруживает свою природу, освобожденную от внешних привязанностей к телу и эмпирическому сознанию, в то время как в гатхе Шэнь Сю сознание не освобождено от внешних привязанностей к телу, которое мыслится как древо просветления. Оно также не освобождено от привязанности к эмпирическому сознанию, рассматриваемому как подставка ясного зеркала. Ясное зеркало – это аллегорический образ истинно сущего, или природы Будды, которая в сансаре опирается на эмпирическое сознание, или на индивидуальное Я. Иными словами, оно проявляет себя через индивидуальное сознание, характеризующееся привязанностью к Я. В гатхе же Хуй Нэна утверждается, что нет ничего, кроме просветленного сознания. Оно не имеет древа в виде тела, не имеет опоры (подставки) в виде эмпирического сознания. Оно свободно от них. В просветленном сознании природа Будды предстает постоянно чистой, не замутняемой мирской пылью, что соответствует махаянской версии о том, что к просветленному сознанию Будды и бодхисаттв уже не может пристать скверна. Бодхисаттвы, находясь в сансаре, постоянно пребывают в чистоте, их сознание уже не может омрачиться. Другими словами, просветленный ум Хуй Нэна увидел изначальную чистую природу Будды. Для просветленного ума уже не существует угрозы омрачения. Говоря словами из гатхи, на нем уже не образуется пыль.

В другом варианте гатхи просветленный ум постиг иллюзорность эмпирического мира, поэтому исчезла угроза того, что вновь может появиться привязанность к нему. Если нет его, нет и привязанностей, откуда же появиться омраченности, т. е пыли?

Между тем перед не просветленным еще умом Шэнь Сю стоит задача постоянно очищать зеркало, т. е. природу Будды, заложенную в нем, но еще не обнаруженную им. Шэнь Сю не видит эту природу в ее чистоте и совершенстве, его сознание еще омрачено привязанностью к мирской пыли, поэтому он должен постоянно трудиться, чтобы избавиться от нее, не дать своей природе еще более загрязниться. Поэтому сознание Шэнь Сю должно постоянна совершенствоваться. Оно еще не может обойтись без опор. Его эмпирическое сознание является подставкой для природы Будды. Другими словами, Шэнь Сю пока не может увидеть природу Будды непосредственно, в том виде, в каком она существует (в ее таковости), он вынужден апеллировать к понятиям и мыслям, образам и чувствам, составляющими содержание его сознания. Он еще нуждается в опоре на слова, знаки, мысли, т. е. на все, что составляет вербальные опоры, рассматриваемые в гатхе как «подставки светлого зеркала». Просветленному уму Хуй Нэну уже не нужны вербальные опоры, поэтому «светлое зеркало не имеет подставки».

Неприятие эмпирического сознания как опоры для истинно сущего (светлого зеркала) выразилось в резком неприятии всего того, что составляет опору эмпирического сознания – понятий, слов, мыслей, дискурсивного знания. Такое неприятие, выраженное еще Бодхидхармой, стало одним из главных в практике чань. Истинно сущее должно постигаться непосредственно, интуитивно. Все, что имеет какую-либо опосредованность, в конечном счете ложно. В этом смысле даже сама медитация теряет свою значимость как истинный метод постижения истинно сущего, поскольку медитация – это состояние, которое вызывается искусственно, это не естественное свойство сознания [Suzuki 1957: 41]. Ведь ложное Я, составляющее главную суть обыденного сознания, реализует себя через опосредованность словами, мыслью и чувствами. Просветленность возможна лишь тогда, когда сознание освобождается от внешних оков в виде любых опосредоваиностей, составляющих главные стереотипы обыденного сознания, а по сути и само обыденное сознание – есть окова как таковая. Эта идея была одной из главных в сутре Хуй Нэна.

С избавлением сознания от привязанностей к словам, знакам и мыслям чань-буддисты непосредственно связывали с освобождением сознания от омраченности. Поэтому постижение высшей истины для них было равнозначно освобождению сознания от стереотипов обыденного сознания. Их практика была нацелена на разработку конкретных приемов и методов, которые способствовали бы радикальной перестройке человеческой психики, освобождению ее от стереотипов обыденного сознания, обусловленных чрезмерной вербализацией, чтобы «вернуться целостному нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией» [Абаев 1983: 80].

В противостоянии южной и северной ветвей чань-буддизма, как было отмечено, вначале процветала северная ветвь. Однако впоследствии наиболее влиятельной оказалась южная ветвь, а ее глава Хуй Нэн признан шестым патриархом школы чань, правда, после своей смерти. Уже сам факт признания Хуй Нэна патриархом всей школы говорил о превосходстве Южной ветви над Северной. Поэтому многие исследователи, говоря о чань-буддизме, как правило, имеют в виду Южную ветвь.

Самая поздняя буддийская школа, возникшая в Китае, – это школа хуаянь (华严宗), сформировалась в период правления династии Тан (618–907), когда буддизм вступил в Китае в полосу своего наивысшего расцвета. Ее появление явилось закономерным результатом дальнейшего процесса китаизации буддизма и ознаменовало собой завершение становления собственно китайских форм в теоретической мысли буддизма.

Учение школы хуаянь не было привязано к какому-либо направлению индийского буддизма, а представляло собой самостоятельное течение. Она ввела китайские понятия в свое учение не только в качестве кальки или транскрипции, а в их собственном значении и без соответствующего аналога в индо-буддийской философии. В школе хуаянь учения индийских школ теряют свою значимость как самостоятельные направления буддийской мысли, а используются лишь как дополнительные средства доказательства теоретических концепций патриархов хуаянь.

По словам известного буддолога Г. Чанга, школа хуаянь синтезировала множество идей Махаяны, объединила три главные ее концепции: единого, пустоты и только сознания разума [Chang

1971]. Действительно, хуаянь не была последовательной сторонницей одного конкретного направления индийской Махаяны, будь то мадхьямика или йогачара, но широко использовала их учения в своих теориях. Адепты школы не занимались специально синтезированием доктрин мадхьямаков и йогачаров, поскольку эти доктрины интересовали их не сами по себе, а лишь в контексте их главной доктрины – единства и тождества всего сущего. Поэтому тот факт, что доктрины мадхьямаков и йогачаров получили «гармоничное соединение» в хуаяньском учении – это следствие теоретической деятельности представителей хуаянь, создавших собственно китайскую модель буддийской картины мира, которую многие исследователи оценивают как высшее достижение философской мысли китайского буддизма.

Вместе с тем, отмечая самостоятельность позиции школы хуаянь как школы китайского буддизма, ни в коем случае нельзя противопоставлять ее индийскому буддизму. Несмотря ни на что, учение хуаянь – это логическое продолжение развития буддизма на Дальнем Востоке. При этом основные принципы хуаяньской картины мира более всего тяготеют к праджняпарамитским принципам учения о пустоте, татхате, единстве и гармонии субъекта и объекта, абсолютной и относительной истин.

Главным каноническим текстом школы хуаянь считается сутра «Хуаянь цзин», от которой она и получила свое официальное название. Кроме того, школа известна под названием фа цзе цзун (法界宗, школа о дхармадхату). Такое название она получила в связи с тем, что учение о дхармадхату (法界), занимало большое место как в ее учении, так и сутре «Хуаянь цзин» (华严宗).

«Хуаянь цзин» – это китайский перевод «Аватамсака-сутры» (Гирляндовая сутра), которая считается одним из самых поздних махаянских текстов и, по мнению А. Уоттса, является кульминацией индийской Махаяны [Watts 1957: 70], хотя сами последователи школы хуаянь относят возникновение текста сутры ко времени первых проповедей Будды Шакьямуни.

Оригинал «Аватамсака-сутры» не сохранился. Как передает буддийская традиция, это было огромное многотомное сочинение, насчитывавшее 100 тыс. гатх (偈, цзе) – буддийских проповедей в стихотворной форме, тогда как китайские переводы не включают в себя и половины этих гатх [Тан Юнтун 1963. Т. 2: 871].

Существует три перевода «Аватамсака-сутры» на китайский язык. Первый из них под названием «Дафангуань фо Хуаянь цзин» (大方广佛华严经) был осуществлен Буддхабхадрой (佛驮跋陀罗, Фотобатоло) и его учениками в конце династии Цзинь (265–420). Он состоит из 60 цзюаней и 34 глав и включает в себя всего 25 тыс. гатх. Второй перевод под тем же названием был сделан Шикшанандой (实叉难陀, Шичананьто) и его учениками в период династии Тан (618–907). Этот перевод состоит из 80 цзюаней и 39 глав и включает в себя 45 тыс. гатх. И, наконец, в Китае существует текст «Аватамсаки» в 40 цзюанях, который соответствует последней главе двух предыдущих переводов. Этот текст сохранился также на санскрите и известен под названием «Гандавьюха-сутра». В Китае она известна как «Сорока цзюаневый Хуаянь» (四十华严, Сыши Хуаянь). Ее перевод осуществил Праджня в 796–798 гг. Как считает В. П. Васильев, третий перевод сутры «Хуаянь цзин» пользовался у китайцев наибольшим успехом [СПбФ АРАН: ф. 775, оп. 1, д. 4, л. 7об.].

Родоначальником школы хуаянь и ее первым патриархом считается Ду Шунь (杜 顺, 557–640), известный также под именем Фа Шунь (法 顺). Ду Шунь проповедовал сутру «Хуаянь цзин» и пользовался огромной популярностью. В написанном им сочинении «Хуаянь фацзе гуань» (华严法界观, Созерцание дхармадхату в хуаянь) были заложены основные принципы философского учения хуаянь.

После Ду Шуня вторым патриархом школы был Чжи Янь (智俨, 602–668). Как и Ду Шунь, он проповедовал сутру «Хуаянь цзин» и написал ряд сочинений, в которых развивал взгляды Ду Шуня. Из его работ наибольшей известностью пользуется сочинение «Хуаянь и чэн ши сюань мэнь» (华严一乘 十玄门, Десять сокровенных врат в единой колеснице хуаянь).

Третий патриарх, Фа Цзан (法藏, 643–712), считался фактическим основателем хуаянь. Им было дано официальное название этой школе и осуществлена окончательная систематизация учений его предшественников. Фа Цзан известен также под именем Сянь Шоу (先 首), поэтому школа хуаянь иногда называлась школой сяньшоу. Фа Цзан принимал участие во втором переводе сутры

«Хуаянь цзин». Его перу принадлежит большое число сочинений и комментариев к сутрам и шастрам.

Четвертым патриархом школы был Чэн Гуань (澄观, 760–820), написавший 60 цзюаней комментариев к сутре «Хуаянь цзин» в 90 цзюаней, а также ряд других работ. Одно из самых значительных его произведений – «Хуаянь фацзе сюань цзин» (华 严法界玄境, Сокровенное зерцало мира дхарм в Хуаянь).

И, наконец, пятым и последним патриархом школы хуаянь был Цзун Ми (780–841), оставивший заметный след в истории китайского буддизма как наставник сразу двух школ. Будучи патриархом хуаянь, он одновременно был девятым патриархом школы чань, восходящей к южной ветви. Его перу принадлежит множество сочинений, в которых он продолжал развивать взгляды своих предшественников как по линии хуаянь, так и чань.

Основные положения школы – это идеи о не-преграде (无 碍, у ай) истинно сущего бытия и феноменального (理事无碍, ли ши у ай), не-преграде между феноменальными проявлениями (事事无碍, ши ши у ай); о наличии природы Будды во всем сущем одновременно, целиком и полностью; единстве, тождестве и гармонии всего сущего.

Таким образом, собственно китайские школы хуаянь, тяньтай и чань развивали идеи, заложенные в текстах Махаяны – сутр Праджняпарамиты, «Саддхарма-пундарка-сутры», «Нирвана-сутры», «Аватамсака-сутры», давая им логическую интерпретацию в контексте китайского менталитета. Главным сотериологическим приоритетом этих школ стал тезис Дао Шэна о внезапном просветлении и достижении состояния Будды (顿悟成佛, дунь у чэн фо), предполагающий быстрый и короткий путь к нирване, что вполне соответствовало мировоззренческим установкам китайцев и их менталитету. Философской парадигмой этих школ, ставшей теоретическим обоснованием мгновенного пути, стала идея единства, тождества и гармонии всего сущего.

Вполне соответствовала китайскому менталитету и концепция школы цзинту (净土), предполагающая короткий путь к нирване через рай Будды Амитабы. Сформированная на базе сутр амидаизма, она не имела своего конкретного прообраза в Индии.

По словам О. О. Розенберга, «история буддийских учений является процессом упрощений, вытекающих из стремления найти наиболее легкий путь к достижению Нирваны» [1918: 28]. Под процессом упрощений ученый имел в виду эволюцию сотериологических концепций буддистов от их представлений о многочисленных перерождениях на пути к нирване до возможностей ее достижения в настоящей жизни; от представлений о необходимости постепенного духовно-нравственного совершенствования до возможности мгновенного достижения спасения; от концепции одиночного пути к нирване до концепции всеобщих усилий, опоры на другого; от узкого пути спасения через монашество до широкого пути для всех и каждого.

В период Вэй (221–265) и двух Цзинь – Западной (265–316) и Восточной (317–420) в Китай уже были привезены и переведены сочинения основных направлений буддизма Индии, если и не во всем объеме, то хотя бы отдельными главами. К VI–VII вв. н. э. в (эпохи Суй и Тан) в Китае уже стали известны сочинения всех школ индийского буддизма, на базе которых на китайской почве стали оформляться школы, занимавшиеся пропагандой содержания этих текстов. Наиболее ранняя из них – школа цзинту (净土宗). Она оформилась в русле амидаистического направления. Своими корнями она восходит к очень ранней индо-буддийской традиции, к известному диалогу царя Милинды и Нагасены, где говорится о том, что камень, даже самых малых размеров, тонет в воде, но если огромный камень погрузить на лодку, то он поплывет. Точно так же люди даже с плохой кармой могут быть спасены, если будут полагаться на Будду. Впоследствии эту тему развил Нагарджуна, высказавший мысль, что есть два пути к достижению состояния Будды: один – трудный, другой – легкий [Takakusu 1956: 147]. Трудный путь подобен тому пути, в котором человек двигается самостоятельно, второй подобен тому, в котором он движется в лодке. Трудный путь – это путь с опорой на собственные усилия, а легкий – это путь с опорой на усилия другого (依他, и та). Под этой опорой понималась спасительная сила бодхисаттв. В школе цзинту такой спасительной силой стал Будда Амитаба, переносящий верующих в свой рай, известный как Сукхавати (Земля блаженства). Китайцы назвали ее Чистой землей (净土, Цзинту).

Идея легкого пути не получила должного распространения в Индии, несмотря на то что комментарии к сутрам, посвященным спасительной силе Будды Амитабы и его раю Сукхавати, писали великие учителя Нагарджуна «Дашабхумика-вибхаша» (十住毘婆沙論, Ши чжу пи по ша лунь, Изложение десяти ступеней Бодхисаттвы) и Васубандху «Упадеша шастра Амитабха» (量寿优波提舍, Лян шоу ю бо ти шэ, Трактат о возрождении в Чистой земле).

Благодатную почву идеи амидаизма нашли в Китае. И это не удивительно. Прагматически настроенный менталитет китайцев, о котором говорилось в главе, посвященной анализу ранних религиозных верований китайцев, не мог не обратить внимания на легкий путь к нирване, не предполагающий длинный путь через многочисленные перерождени[19]. Сутры, содержащие описание рая Будды Амитабы, начали проникать в Китай уже в период первых китайских переводчиков Ань Шигао и Локаракши. Им принадлежат первые варианты перевода одного из главных канонических текстов Амидаизма «Большой Сукхативьюха-сутры», в котором дано подробное описание жизни бодхисаттв в раю Амитабы, описание самого рая, обетов Амитабы, когда он пребывал в состоянии бодхисаттвы Дхармакары. Ань Шигао перевел этот канон под названием «Сутра бесконечной жизни» (量寿经, лян шоу цзин). Его перевод, к сожалению, не дошел до наших дней. Локаракша перевел ее под названием «У лян цин цзин пин дэн цзюэ цзин» (无量清净平等觉经, Сутра бесконечного, светлого, чистого, широкого и равного просветления). Он вошел в состав «Трипитаки». В каталоге Нандзё он отражен под № 25. После Ань Шигао и Чжи Чаня этот канон переводился еще 10 раз вплоть до эпохи Сун (960–1280), что свидетельствует о его большой популярности в Китае.

Локаракше принадлежит также перевод сутры «Боже чжоу сань мэй цзин» (般舟三昧经, Пратьютпанна-Буддха-саммукха-вастхита-самадхи-сутра, Сутра сосредоточения в самадхи), в которой описывается практика созерцания природы Будды Амитабы.

Широкая пропаганда идей Амидаизма в Китае началась в период Восточная Цзинь. Зарождение культа Будды Амитабы связано с именем Хуй Юаня (慧员, 334–416). В начале V в. н. э. у горы Лу

[19] О ранних религиозных верованиях см.: гл. 1, § 1.

Шань (庐 山) было основано братство во главе с Хуй Юанем, которое установило в Китае культ Будды Амитабы.

Амитаба (阿弥陀佛, Амитофо) в буддийском пантеоне божеств считается наиболее значимым. Принадлежащий ему рай Сукхавати дословно переводится как «земля блаженства», в китайском – *цзин му* (净土, досл. чистая земля). Тот, кто верит в Амитабу и поклоняется ему, в следующем своем рождении окажется в Чистой земле Будды Амитабы. Но Чистая земля Амитабы не считалась конечной целью верующего – нирваной. Это предварительная ступень перед нирваной. Рай Будды Амитабы облегчает путь к нирване благодаря усилиям Амитабы. Правда, последующее развитие амидаизма неоднократно ставило вопрос о тождестве нирваны и Чистой земли Будды Амитабы, однако рассматриваемый нами амидаизм периода его становления не достиг уровня теоретических обобщений своей сотериологической практики, имел ярко выраженную религиозную направленность, пользовался успехом преимущественно среди простолюдинов и представлял собой одно из течений популярного вероучения. Окончательное доктринальное оформление школы принадлежит Шань Дао (善导, 613–681). Идеи, принципы, сотериология школы цзинту гармонично вплелись в ткань духовной традиции Китая. Возможно, поэтому она, наряду со школой чань, сумела сохраниться в Китае после известных гонений на буддизм в конце Танской эпохи, а также быть востребованной и в наши дни (подробное описание становления школы цзинту и ее письменных источников см.: [Хантаева 2000]).

ГЛАВА 5
ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

§ 1. Формирование понятийного аппарата китайского буддизма

Понятийный аппарат философии китайского буддизма начал формироваться уже с первых переводов буддийских текстов с санскрита на китайский язык. Как уже было отмечено, перевод буддийских текстов на китайский язык составил одну из самых ярких страниц в истории буддизма в Китае. Первоначальные переводы буддийских текстов на китайский язык – это по сути процесс рождения нового текста в китайской письменной традиции, причем текста не только нового, но и совершенно иного порядка. Это не был текст одного автора. Это не был текст одного мировосприятия. Это был текст, включающий в себя синтез двух мировосприятий: индо-буддийского и традиционно китайского. В переведенных сутрах сохранялась первоначальная идея материнского (индийского) буддизма, которая дополнялась китайским колоритом. Степень наполнения китайским колоритом зависела, во-первых, от уровня знания языка переводчика, во-вторых, от уровня развитости методики и техники перевода.

До знакомства с буддизмом китайцы не имели опыта заимствования чужих идей, тем более опыта перевода иноземных текстов. Первые переводчики буддийских сутр столкнулись с огромными трудностями, связанными со специфическими особенностями китайского языка. К моменту проникновения буддизма в Китай слова в китайском языке в большинстве были односложными. Односложное слово (单音词, даньиньцы), будучи первичной, исходной лексической единицей, было ограничено в своем составе одной морфемой, лишено аффиксов или каких-либо иных словообразовательных элементов [Горелов 1989: 19]. Это весьма затрудняло передачу иностранных терминов на китайский язык. Большим препятствием для передачи иностранных терминов была и соответ-

ствующая одноморфемному словообразованию многотональная фонетика, характеризующаяся небогатым лексическим арсеналом, и иероглифическая письменность.

Вместе с тем этот язык, характеризующийся скудными средствами передачи чужого письменного опыта, накопил огромнейший опыт собственной письменной культуры, обладающей богатейшим категориальным аппаратом, который оформлялся в рамках философских традиций. «Философские воззрения о природе, обществе и человеке возникли в Китае в середине первого тысячелетия до нашей эры. Этому периоду была характерна недифференцированность форм общественного сознания. Недифференцированность форм общественного сознания обусловила синкретизм, нерасчлененность форм его теоретического выражения, впоследствии закрепленную традицией» [Китайская философия 1994: 5]. В Китае синкретизм сохранялся на протяжении многих веков, вплоть до XIX–XX вв. К моменту проникновения буддизма, философские категории использовались в равной степени в области политики, сельского хозяйства, общественных отношений, военного дела, астрономии, медицины, литературы, даже боевых искусств [Там же]. При этом категориальному аппарату китайской философии присуща терминологическая устойчивость, вызванная привязанностью китайцев ко всему традиционному.

По словам В. Г. Бурова, «одной из наиболее ярких особенностей китайской философии в отличие от западноевропейской мысли является высокая степень преемственности и традиционности: обсуждение одних и тех же проблем, оперирование одними и теми же схемами и категориями на протяжении многих веков» [1976: 3]. Однако это не означало отсутствия новых идей в китайской философии. На протяжении многих веков китайские мыслители выработали приемы передачи новых идей, облекая их в старые формы, при которых новые идеи преподносились как старые [Кобзев 1978: 86]. Иными словами, китайские философы средневекового периода выражали свои идеи посредством категориального аппарата древней философии, вкладывая новое содержание в старые понятия [Там же]. Подобная практика передачи новых идей обусловила полисемантизм и взаимосвязанность терминов китайской философии, а в конечном счете их символический характер, доходящий порой «до совмещения противоположных значений» [Он же 1986: 57].

Все это способствовало развитию философской мысли Китая в рамках ограниченного набора категорий, который к тому же широко использовался практически во всех областях знания [Китайская философия 1994: 7].

Приемы и методы средневековых китайских философов в полной мере были усвоены и буддистами. Буддизм, обладавший солидной философской аргументацией, с первых же шагов своего распространения в Китае вступил в наиболее тесное соприкосновение с философской традицией Китая. Поэтому не удивительно, что в своем первом опыте перевода чужих текстов китайцы в качестве эквивалентов буддийским понятиям использовали термины китайской философии, представляющей собой наиболее развитым к тому времени понятийным арсеналом.

Буддизм в конечном счете был преподнесен китайцам в их же собственных традициях. Вначале китайцы разглядели в новом иноземном учении свое собственное и привычное, а затем в этом собственном и привычном увидели новое, иноземное. Однако «новое и иноземное», вышедшее из «своего собственного и привычного», уже не было первоначальным учением, привнесенным из Индии. Это было новое, переосмысленное и трансформированное на китайской почве учение. Махаяна в Китае продолжала последовательно придерживаться основных принципов индийского буддизма, но несла на себе печать китайской специфики.

Формирование категориального аппарата китайского буддизма во многом зависело от отношения китайцев к индийским доктринам, определившим различную степень влияния на них китайской традиции. В зависимости от характера отношения к этим доктринам и степени влияния на них со стороны китайской традиции их можно разделить на следующие группы:

1. Доктрины, которые сохраняли свое первоначальное значение как по форме, так и содержанию, но потеряли свою значимость как не соответствовавшие китайскому мировосприятию. Это, в первую очередь, доктрины буддизма Хинаяны.

2. Доктрины, которые сохранили свое первоначальное значение (как по форме, так и содержанию) и не потеряли своей значимости. Они передавались при помощи переведенных с санскрита на китайский язык понятий с точным смыслом санскритского источника.

Это прежде всего касается доктрин раннего буддизма – четырех благородных истин, учения о причинности.

3. Доктрины, которые сохранили первоначальное значение, но при этом получили свою интерпретацию в контексте китайского менталитета. В них вводились традиционные китайские понятия, которые не имели своего аналога в Индии, как, например, это делали адепты школы хуаянь, в другом – индо-буддийские понятия переводились с санскрита на китайский или же передавались через транскрипцию. При этом переводимые на китайский язык понятия корректировались в зависимости от того или иного контекста.

4. Доктрины, которые потеряли свое первоначальное значение, вместо них выдвигались новые, хотя и сохранялась прежняя форма их подачи.

5. В Китае были смещены акценты в оценке тех или иных доктрин. Доктрины, не имевшие особого значения в индийском буддизме, в Китае становились основополагающими. Это в первую очередь касается постулатов буддизма о наличии природы Будды во всем сущем, учения о Татхагата-гарбхе. Три последние группы доктрин составили основу формирования китайской Махаяны, а также основу специфики китайского буддизма.

Символический характер терминов китайской философии способствовал переводу санскритских терминов на китайский язык через непосредственное использование семантически соответствующих терминов китайской философии, а их устойчивость обеспечила преимущества перевода через калькирование над транскрипцией. Введение в буддизм терминов китайской философии облегчалось тем, что «лексикон традиционной китайской философии в широком смысле практически совпадает с естественным языком (в его письменно-литературном варианте – вэньяне)», кроме того, «размытость границ между философией, наукой и литературой в Китае приводила к использованию единой терминологии в самых широких пределах» [Кобзев 1988: 20]. Поэтому термины китайской философии были наиболее приспособленными для перевода санскритских понятий и передачи буддийских идей. В них в данном случае «втискивалось» буддийское содержание. В то же время китайские термины в силу своей устойчивости и стабильности не могли не оказывать влияния на содержание буддийских идей. Вместе с тем, облачаясь в «буддийские одежды», они постепенно всту-

пали в новые связи друг с другом, но уже в ином для себя качестве – в качестве понятий буддийской философии. Как понятия буддийской философии, они унаследовали индо-буддийские взаимосвязи, выразившиеся в тождественности, а точнее, пересеченности семантических полей многих терминов и понятий.

Первые переводчики буддийской литературы использовали в первую очередь понятия даосской философии. Именно они вводились в буддийские тексты, в них «втискивалось» буддийское содержание. Локакшема, например, обозначал даосским понятием *бэнь у* (本无, отсутствие корня) понятие *праджня*, а *парамита* переводил центральным понятием даосской философии – *дао* (道), *нирвана – увэй* (无为, недеяние). Нирвану через понятие *увэй* (无为) переводил и Ань Шигао. Однако такое использование даосской терминологии не могло в точности передать содержание буддийских идей. В силу своей устойчивости китайские термины сохраняли свое прежнее понятийное содержание, свою специфику. Например, семантическое поле понятия *дао* (道) было гораздо шире его этимологического значения, состоящего их двух элементов – главный (首), движение (辶). Содержание понятия *увэй* (无为) как недеяния не имело ничего общего с отрицанием деяния. Поэтому, если понятие *дао* (道) как «главное движение» и имело отдаленное сходство с термином *парамита*, то в его философском контексте субстантивированной закономерности не имел ничего общего с этим понятием, предаваемым позже через транскрипцию (波罗蜜多, боломидо). Таким же образом термин *увэй* (无为) в своем значении «недеяние» (无为), имея весьма отдаленное сходство с нирваной, позже передаваемой через транскрипцию (涅 槃, непань), поскольку это понятие в своей даосской интерпретации как неделание того, что противоречит изначальной природе, имел несколько иной аспект, чем конечная цель спасения. Поэтому традиционные понятия продолжали сохранять свое смысловое содержание и воспринимались в своем изначальном значении, но в буддийском контексте. По словам известного китайского ученого Тан Юнтуна, переводы Чжи Чаня более всего напоминали трактаты Лао-цзы и Чжуан-цзы [1963. Т. 1: 108]. Однако первые переводчики сумели передать основную суть буддийских текстов – их сотериологическое содержание, со-

ставляющую основу основ буддийского учения. Вместе с тем неточность передачи содержания буддийских текстов была очевидной. Первые переводчики буддийской литературы терпеливо, шаг за шагом, искали пути и методы высвобождения буддийских текстов от наслоения традиционной мысли и более точной передачи сути изначального текста.

Гигантские усилия первых переводчиков буддийских текстов, их мучительные поиски новых форм и методов более точной передачи содержания буддийских идей, растянувшиеся на два столетия, подготовили благодатную почву для деятельности Кумараджива и его учеников, сумевших довести усилия первых буддийских переводчиков до их заветной цели. Суть ее – дать возможность китайцам познакомиться с буддийской литературой в том виде, в каком она создавалась у себя на родине в Индии. С этого момента переведенный буддийский текст отражал индо-буддийскую мысль. Переводы буддийских канонических текстов обусловили появление комментариев к ним, написанных самими китайцами. В них буддизм преподносился в контексте китайского менталитета, в собственных традициях передачи новых идей. Вначале китайцы пытались разглядеть в новом иноземном учении свое привычное, а затем в этом своем привычном постичь новое, иноземное. Но в этом новом, иноземном, уже не было первоначального учения, привнесенного из его родины. Это было новое, переосмысленное и трансформированное на китайской почве учение – учение китайской Махаяны. Махаяна в Китае продолжала последовательно придерживаться основных принципов индийского буддизма, но при этом несла на себе печать китайской специфики. Однако китайская Махаяна – это не только и не столько результат адаптации индийского буддизма к китайской почве, сколько результат творческого развития доктрин индийского буддизма в его махаянском варианте на китайской почве.

Понятийный аппарат китайского буддизма, таким образом, оформился в результате столкновения понятийного аппарата индийского буддизма с философской традицией Китая, для которой была характерна терминологическая устойчивость. В понятия традиционной китайской философии втискивались буддийские идеи или, говоря другими словами, традиционные китайские понятия одевались в «буддийские одежды». Такая практика передачи новых

идей обусловила полисемантизм и «взаимосвязанность» буддийских понятий китайского буддизма.

Вместе с тем понятия буддийской философии не были однозначными, также имели свою специфику. Суть специфики заключалась в отношении к ним, обусловленном отношениями между абсолютной и условной истинами. Как уже было изложено, абсолютная истина, раскрывающая истинное бытие, не поддается рациональному мышлению, ее невозможно передать словами и знаками, тем не менее она не противопоставлялась условной истине, которой были характерны рациональные формы знания. Они не раскрывали Истину, но приближали к ней. По словам В. П. Васильева, об абсолютной и относительной истинах «нельзя сказать ни то, чтоб они были одно и то же или что-нибудь различное, потому что в первом случае и простое существо постигало бы истину, а во втором не было бы спасения» [1857: 296]. Это высказывание ученого весьма точно характеризует отношение между абсолютной истиной и условной. Нельзя утверждать об идентичности этих истин, но и нельзя утверждать о том, что здесь речь идет о двух разных истинах. Поэтому условная истина не противопоставлялась абсолютной. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная не существует вне условной истины. Но при этом условная истина в силу своей опосредованности словами и знаками не может раскрыть абсолютную. Вместе с тем она способствует ее постижению. Но при этом не все рациональные теории условной истины в равной степени могут приблизить человека к абсолютной. Поэтому они оценивались не столько с позиций истинности или ложности, а сколько с точки зрения их способности приблизить человека к абсолютной истине. Теория, менее всего способная приблизить к абсолютной истине, могла подготовить сознание для восприятия других теорий, более приближающих к Истине. Вне условной истины нет абсолютной, как и вне абсолютной истины нет условной; дискурсивное знание, рациональная теория, понятия и письмена, не раскрывая Истину, приближают сознание человека к ее непосредственному постижению. Поэтому содержание теории или знания может быть любым, но истина, которую они стремятся раскрыть, – одна. Такое отношение к дискурсу породило в буддизме множество концепций, доказывающих фактически одни и те же положения, но отличающихся друг от друга и по форме, и содер-

жанию, и использованию понятий, являющихся, по сути, синонимами. Даже в рамках одной школы можно обнаружить разные теории и понятия, доказывающие одни и те же положения. В конечном итоге, важно было не содержание теории, а ее способность приблизить сознание человека к абсолютной истине. Сама же теория теряла свою значимость в момент непосредственного постижения Истины. Поэтому понятиям и категориям буддийской философии была характерна смысловая тождественность, пересеченность семантических полей и многозначность.

Понятия китайского буддизма унаследовали индо-буддийские взаимосвязи, выразившиеся в тождественности, а точнее, пересеченности семантических полей многих терминов и понятий.

В китайском буддизме семантическая пересеченность терминов и понятий еще более усугубилась. Очевидно, полисемантизм китайских терминов способствовал этому процессу. Так, например, при переводе на китайский язык понятия «природа Будды» использовались термины *фо* (佛) и *син* (性): *фо* (佛) – Будда, *син* (性) – природа. Природа Будды в итоге переводилась как Фосин (佛性). Санскритским эквивалентом бинома *фо син* выступили биномы *буддха-та/тва* и *буддха-дхату*, где *син* соответствовал терминам *та/тва* и *дхату*. Но при этом *син* не был привязан только к *та/тва* и *дхату*, он использовался также при переводе таких понятий, как пракрита, свабхава, прадхана. В свою очередь термины *дхату* и *та/тва* также не были привязаны только к *син* (性), переводились другими китайскими терминами: *дхату* – *цзе* (界, сфера, царство, мир) и *ти* (体, тело, структура, форма сущность, природа, натура); *та/тва* – терминами *ти* (体) и *шэнь* (身, тело, телесная оболочка, плоть) [Rawlinson 1983: 260].

Герменевтика понятий китайского буддизма, характеризующихся, с одной стороны, полисемантизмом, с другой – семантической тождественностью (пересеченностью), во многом зависит от контекста – гносеологического, онтологического, психологического, сотериологического, а также от принадлежности текста к той или иной школе. Понятие *синь* (心) имело значения сердце, душа, ум, разум, интеллект и др., ни одно из которых не передавало точного смысла *синь* (心), используемого в текстах школы хуаянь. В этих текстах понятие *синь* (心) включало в себя, помимо элементов, со-

ставляющих содержание сознания, также и те, которые никогда не были присущи традиционно китайскому *синь* (心). Это элементы просветленности и омраченности, чистоты и загрязненности. Иначе говоря, в традиционно китайское понятие *синь* (心) вводилось сотериологическое содержание, которое не вытесняло собой старое, но вместе с тем становилось доминирующим. Здесь важно определить контекст, в котором используется *синь* (心). В зависимости от него *синь* (心) может пониматься либо как омраченное сознание, связанное с данным психическим состоянием индивида, обусловленным его привязанностями к собственному Я, либо как просветленное сознание, порвавшее со всеми привязанностями и воспринимающееся как целостность, неизменность и недуальность.

Для уточнения содержания понятия *синь* (心) к нему добавлялись термины, отражающие тот или иной контекст. Добавление *ми* (迷) позволяло однозначно трактовать *синь* (心) как омраченное сознание – *ми синь* (迷心) [Фа Цзан 1905–1912]. Но чаще всего уточняющие термины вводились для обозначения просветленного аспекта сознания.

Полисемантизм и семантическая тождественность понятий индийского буддизма были созвучными терминам и понятиям китайской философии, отличающимся символическим характером, доходящим порой «до совмещения противоположных значений». В результате был оформлен понятийный аппарат китайского буддизма, в котором термины китайской философии наполнялись сотериологическим содержанием, сохраняя при этом многозначность, полисемантизм, семантическую тождественность, которые могут быть поняты в контексте их отношения к проблеме истинно сущего. Отражая характеристики истинно сущего в аспекте его иллюзорных проявлений, они не отражают реальное содержание истинно сущего, а отражают его лишь условно. В момент постижения абсолютной истины, или же истинно сущего, они полностью исчерпывают себя. Они не есть отражение реальной действительности, а лишь вспомогательные средства постижения природы Будды как истинно сущей природы человека.

§ 2. Понятие пустоты

Понятие пустоты (шунья; 空, кун) – центральное понятие Праджняпарамиты – квинтэссенция всей буддийской философии. К этому понятию тесно привязана вся система аргументации и экспликации махаянской философии и сотериологии. Оно представляет собой наиболее характерное и существенное отражение основных принципов учения о Праджне.

В силу своей семантической особенности, не вполне адекватно отражающей содержание его философско-мировоззренческого смысла, это понятие уже с самого начала создания текстов Праджняпарамиты породило множество различных интерпретаций, вокруг которых разгорались различные споры. Представления о пустоте, пустотности бытия стало камнем преткновения для современников создателей текстов Праджняпарамиты, в том числе и китайцев, активно занимавшихся их переводами.

В предыдущей главе, посвященной Праджняпарамите, уже было сказано о трудностях понимания шуньи как пустоты, на которые акцентировал свое внимание Нагарджуна. Дело в том, что праджняпарамитский контекст понимания пустоты вступил в противоречие с обыденным пониманием пустоты как деструктивным отрицанием. Невозможно было представить на практике, что мир, в котором мы пребываем, – это иллюзия, порожденная омраченным сознанием, также было трудно поддавалось рациональному восприятию понимание того, что пустота как отрицание – это есть утверждение, что за отрицанием имплицитно содержится утверждение того, что скрыто за отрицанием.

Нагарджуне потребовалась целая система аргументации, поясняющая иллюзорность характеристик внешнего мира, декларируемая учением о пустоте. Напомним, что пустотность эмпирического бытия он доказывал через вскрытие внутренней противоречивости содержания категорий, посредством которых описывалось это бытие. Так, например, вскрывая противоречивую природу основополагающей характеристики эмпирического бытия – движения, он доказывал, что нет движения в уже прошедшем, как и нет движения в еще не прошедшем, в таком случае нет движения в идущем в данный момент[20]. Понятие пустоты Нагарджуна рассматривал в

[20] См.: гл. 2, § 3.

контексте понятия «срединность». Срединность – это отрицание крайностей. Нельзя сказать, что существует, нельзя сказать и что не существует. В этом заключается смысл срединности. Это суждение он демонстрирует на примере отрицания восьми утверждений о рождении и уничтожении (смерти), тождества и различия, прихода и ухода, постоянства и прерывистости[21].

Постижение иллюзорности невозможно на уровне рационального познания. Оно возможно через постижение Праджни как видении пустоты. Видение пустоты имеет значение мудрости, которая приводит к постижению высшей истины, адекватной достижению нирваны. Достижение нирваны – это состояние сознания, перед которым открывается мир в его изначальной таковости – татхате. Это сознание, видящее окружающий мир таким, какой он есть на самом деле – истинно существующий – истинно сущий. Онтологическим выражением видения вещей в их таковости является понятие пустоты, которое может быть постигнуто лишь в контексте учения о Праджняпарамите. Термин «шунья» в своем буквальном значении «пустота», «ничто», «абсолютное отсутствие чего-либо» не соответствовал тому содержанию, которым наполняли его создатели текстов Праджняпарамиты. Этот термин, семантическую основу которого составляет отрицание и отсутствие, явился удобным для обозначения того, что лишено рациональных характеристик.

Неописуемость в рациональной форме состояния сознания, постигшего Высшую Истину, представляет собой важнейший аспект учения о Праджняпарамите. Сознание, постигшее Высшую Истину, отождествляется с таковостью (如, жу). Это сознание, видящее окружающий мир таким, какой он есть на самом деле – истинно существующий – истинно сущий. Понятия пустоты и таковости – это два тождественных термина, характеризующих истинно сущее бытие. При этом пустота выражает истинные характеристики бытия через отрицание его иллюзорных проявлений, таковость – через постулирование его изначального, рационально неописуемого состояния. В сочинениях Нагарджуны главное внимание обращается на понимании пустоты, которая рассматривается в контексте понятий «срединность», «причинная обусловленность», а также теории двух истин – условной и абсолютной.

[21] См.: гл. 2, § 3.

Объявив пустоту онтологической характеристикой рационально неописуемого истинно сущего, буддисты столкнулись с проблемой характеристики самой пустоты. С проблемой понимания пустоты столкнулись и исследователи буддизма.

Б. Дандарон предлагает не переводить понятие пустоты, а называть ее просто шунья, поскольку толкование европейскими учеными, «исходя из буквального значения этого слова, как “пустоту” и из логических рассуждений, выводимых из понятия “относительность” (Ф. И. Щербатский)», не охватывает ее подлинных значений [1995: 31].

Э. Конзе обращается к корню этого слова, полагая, что «с его помощью слово пустотный может стать синонимом понятия отсутствия собственного Я. Он пишет: «То, что мы называем пустотностью, передается санскритским словом шуньята. Санскритское слово шунья происходит от корня шви: надуваться, разбухать. Шунья буквально означает относящийся к чему-то разбухшему. В отдаленном прошлом наши предки, обладая тонким восприятием диалектической природы реальности, часто пользовались одним и тем же глагольным корнем, чтобы обозначить два противоположных аспекта одного и того же события. Они хорошо понимали и единство, и разделенность противоположностей. Так что глагольный корень шви, или греческое слово ку, по всей видимости, того, чего-то такого, что выглядит “разбухшим” извне, но является “полым” внутри. Таким образом, наша собственная личность является разбухшей, поскольку составлена из пяти скандх, но она также пуста изнутри, поскольку лишена центрального “я” самости. Кроме того, слово “разбухший” может означать “наполненный чем-то чужеродным”» [Conze 2003: 174–175]. В его понимании «термины пустой и пустотность в буддийской традиции выражают полное отрицание этого мира усилием мудрости. Основная идея состоит в отрицании окружающего мира и отречении от него, в окончательном уходе и освобождении от него во всех его проявлениях и во всей его протяженности» [Ibid.: 176].

С. Радхакришнан в своем фундаментальном исследовании индийской философии говорит о том, что «термин “шунья” понимается по-разному. Для одних он означает ничто, для других – постоянное начало, трансцендентное и неопределимое, имманентное всем вещам. Первое верно для мира опыта, последнее – для метафизической реальности» [1993. Т. 1: 568].

Он утверждает, что «она не может быть названа пустотой или не-пустотой, ни обоими вместе, ни каждым в отдельности, но для того чтобы обозначить ее, она названа пустотой» [Радхакришнан 1993. Т. 1: 568].

Р. Робинсон предлагает рассматривать термин шунья в контексте определенной системы описания как символ данной системы, без излишнего гипостазирования этого символа [Robinson 1967: 49].

Из приведенных выше определений пустоты становится очевидным, что дать однозначного определения невозможно. Действительно, его стоит рассматривать в контексте «определенной системы описания». И если отвлечься от попыток дать точное определение понятию «пустота» и взглянуть на него с точки зрения его содержания, то можно выделить в нем два основных аспекта. Первый – это содержание пустоты в отношении к феноменальному миру, второй – в отношении к истинной реальности – истинно сущему. В первом случае пустота означает то, что воспринимаемые нами предметы внешнего мира нереальны, что внешний мир иллюзорен. На самом деле нет того, что мы принимаем за существующее. Но его отсутствие не означает абсолютное отсутствие чего-либо. В этом смысле пустота не есть абсолютное отрицание. Она и отрицает, и не отрицает. Во втором случае пустота означает, что истинно сущее лишено каких-либо свойств, признаков и качеств, поддающихся рациональному описанию. Говоря словами буддистов, оно не может быть представлено в мыслях, а также выражено в вербальных характеристиках. Пустота не отрицает наличие истинно сущего и рассматривается как тождественная этому сущему. Здесь пустота и отрицает, и не отрицает. По словам С. Радхакришнана, «всякое отрицание зависит от скрытого утверждения. Абсолютное отрицание невозможно» [1993. Т. 1: 568].

Особенно жарко разгорелись споры вокруг понимания пустоты в период становления буддизма в Китае. Его последователи столкнулись с большими трудностями в понимании этого понятия, передававшимся иероглифом 空 (кун), изначальные значения которого – «пустой», «пустопорожний», «полый», «холостой», «пусто», «без остатка». В период интенсивного перевода праджняпарамитских текстов понимание понятия пустоты сопровождалось ожесточенными спорами. При этом проблема понимания сути пустоты решалась с

позиций китайского менталитета, их мировоззренческих установок. ее понимание стало камнем преткновения для понимания Праджняпарамиты. Выдвигались различные версии ее объяснения. Как уже говорилось, постепенно вокруг той или иной версии понимания принципов праджняпарамиты, в особенности понимания понятия пустоты, стали складываться отдельные группы, из которых постепенно были сформированы течения, ставшие известными как шесть школ и семь направлений (лю цзя ци цзун, 六家七宗)[22]. Напомним, что первое направление, возглавляемое Дао Анем (道安), – бэнь у цзун (本 无 宗, отсутствия корня).

Второе направление, возглавляемое Чжуфашэнем (竺法深), – это направление бэнь у и цзун (本无异宗, различения отсутствия корня)[23].

Третье направление во главе с Чжи Даолинем (支道林) – цзи сы цзун (即色宗, акцентирования на внешних явлениях).

Четвертое – во главе с Юйфакаем (于法开) – ши хань цзун (识含宗, содержания сознания).

Пятое – во главе с Дао И – хуань хуа цзун (幻化宗, иллюзорных превращений).

Шестое – во главе с Чжиминьду – синь у цзун (心无 宗, отсутствия сознания).

Седьмое – во главе с юань хуй цзун (缘会 宗, возникновения через причинность). Изначально их было шесть, однако первая разделилась на два: «отсутствия корня» и «различения отсутствия корня».

Шесть школ и семь направлений представили семь версий понимания пустоты.

Первая версия понятия пустоты рассматривала ее как отсутствие корня (本无, бэнь у) – отсутствие собственной природы – корня (本, бэнь). Иначе говоря, пустота как «отсутствие корня» рассматривалась как отсутствие изначальной природы всех дхарм.

---

[22] См.: гл. 3, § 1.

[23] Оба эти направления (宗) представляют две разновидности школы (家) бэнь у.

Вторая свое внимание заострила на том, что «наличие» рождается в «отсутствии», а потому допускал возможность того, что в пустоте может родиться множество различий.

Третья – цзи сы (即色), акцентирования на формах (внешних явлениях), свое отрицание направила на внешние явления – пустоту внешних явлений.

Четвертая версия понимания пустоты, представленная школой ши хань цзун (识含宗, содержания сознания), отрицала воспринимаемые сознанием явления внешнего мира, т. е. отрицало содержание того, что воспринимало сознание.

Пятая версия, выдвинутая направлением школой хуань хуа (幻化, иллюзорных превращений), считала, что все дхармы подобны иллюзорным превращениям (幻 化, хуань хуа).

Шестая версия понятия пустоты, представленная школой синь у цзун (心无 宗, отсутствия сознания), рассматривала ее как отсутствие сознания – *синь у* (心无). Сознание здесь трактовалось как нереальное, не имеющее постоянной основы. Нереальными объявлялись духовные проявления, составляющие содержание сознания.

И, наконец, седьмая версия, выдвигаемая школой юань хуй (缘会, возникновения через причинность), идею пустоты обосновывало посредством буддийской концепции причинности. Пустота здесь отождествлялась с отсутствием[24].

Большой вклад в формирование представлений об истинном значении пустоты внесла школа Кумарадживы. Сам Кумараджива перевел праджняпарамитскую сутру, известную как «Хридая-сутра», в которой в лаконичной форме было дано пояснение понятию пустота. В переводе Кумарадживы, как было уже сказано, сутра получила название «Мохэ божеболоми да минчжоу цзин» (摩诃般若波罗密大明咒经, Большая Праджняпарамита-сутра мантры великого понимания). В ней говорится: «Во время своего погружения (постижения) Праджняпарамиты бодхисаттва Авалокитешвара узрел пустоту пяти скандх (无 阴, у инь)[25] и отбросил горести и печали.

---

[24] Подробно о шести школах и семи направлениях см.: гл. 3, § 1.

[25] Пять скандх – это ведана (受), санджня (想), санскара (行), виджняна (识), рупа (色).

Шарипутра! Поскольку форма/рупа (色, сэ) – это пустота (空, кун), то отсутствует ее проявление/вид (相, сян). Поскольку ведана (受, шоу) – это пустота, то отсутствует ее проявление/вид (相, сян). Поскольку санджня (想, сян) – это пустота, то отсутствует ее проявление/вид (相, сян) Поскольку санскара (行, син) – это пустота, то отсутствует ее проявление/вид (相, сян)[26]. Поскольку виджняна (识, ши) – это пустота, то отсутствует ее проявление/вид (相, сян). По этой причине, Шарипутра, неверно, что пустота отличается от формы! Неверно, что форма отличается от пустоты. Форма – это есть пустота, пустота – это есть форма. Ведана, санджня, санскара виджняна таковы же[27]. Шарипутра! Проявление/вид всех дхарм – это есть пустота. Они не рождаются и не уничтожаются, не загрязнены, не чисты, не увеличиваются, не уменьшаются. Поэтому они есть дхармы пустоты. У них нет прошлого, нет будущего, нет настоящего. Поэтому они дхармы срединности. Нет видящего, слышащего, обоняющего, вкушающего, осязающего, нет аятаны манаса; нет дхармы формы, звука, аромата, вкуса, осязания. Нет сферы зрительного восприятия, [нет других сфер] вплоть до сферы сознания. Нет неведения и нет прекращения неведения, [нет других сфер] и так вплоть до отсутствия старости и смерти и отсутствия прекращения старости и смерти. Нет страдания, его причины, ее конца и пути к ней. Нет мудрости, нет достижения (обретения). Поскольку нет обретения, душа бодхисаттвы по причине того, что опирается на Праджняпарамиту, спокойна, не знает забот. Поскольку не знает забот и спокойна, [она] не знает страха боязни. Покинув все эти иллюзии и страдания, в конечном итоге попадает в нирвану. Все Будды трех времен посредством Праджняпарамиты достигли высшего просветления – аннутара-самьяк-самбодхи (阿耨多罗三貌三 菩提). Поэтому знаем, что Праджняпарамита – это великая мантра! Нет мантры выше ее. Поскольку может искоренять страдания, истинная и не пустопорожняя, поэтому Праджняпарамита – это мантра. Мантра гласит: ГАТЕ, ГАТЕ ПАРАГАТЕ ПАРАСАМГАТЕ БОДХИ СВАХА!» [Мохэ божеболоми да мин чжоу цзин].

[26] Вид деятельности.

[27] Имеется в виду, что ведана, санджня, санскара виджняна – это есть пустота, пустота – это есть ведана, санджня, санскара виджняна.

Ученик Кумарадживы Сэн Чжао в своих произведениях также уделял большое внимание понятию пустоты. В сочинении «У бу цянь лунь» (无不迁论, О неизменности вещей), как было уже показано, пояснял суть пустоты через доказательство иллюзорности внешнего мира, которое он выстраивает по образцу сочинений Нагарджуны «Праджняпарамита-шастры» (大智度论, Да чжи ду лунь) и «Мадхьямака-карики» (中论, Чжун лунь) через вскрытие внутренне противоречивой природы категорий, посредством которых оно описывалось. Так, Сэн Чжао вслед за Нагарджуной строит доказательства отсутствия движения и времени[28]. При этом сама логика суждений Нагарджуны направлена не столько на отрицание движения, сколько на обоснование пустоты как реального бытия. Главное, на что следует обратить наше внимание, – это исходные посылки аргументации Нагарджуны. Согласно Нагарджуне, все, что реально, то непротиворечиво, а что противоречиво, то нереально. Это положение стало одним из веских аргументов китайских буддистов в их суждениях.

На базе переведенных Кумарадживой шастр Нагарджуны «Мула-мадхьямика-карики» (中 论, Чжун лунь), «Двадаша-шастры» (十二 门 论, Ши эр мэнь лунь) а также «Шата-шастры» (百 论, Бай лунь) Арьядевы в период династии Суй (581–618) была сформирована школа саньлунь, или школа трех шастр (三 论 宗, саньлунь цзун), во главе с патриархом Цзи Цзаном (吉 藏).

Школа саньлунь не стала точной копией индийской мадхьямаки. Но в своем учении о пустоте строго придерживалась содержания сочинения Нагарджуны «Мула-мадхьямака-шастры». Цзи Цзан уделял большое внимание объяснению того, что пустота не является утверждением отсутствия чего-либо вообще, как, например, отсутствие шерсти у черепахи и рогов у зайца. При этом Цзи Цзан пишет о том, что большой ошибкой было бы отрицание таких моральных принципов, как путь государя и подданных; отца и сына; преданности государю; сыновней почтительности, которые составляют исключительно важную часть китайского образа жизни [Цзи Цзан 1983б: 387]. Тем не менее мотив отрицания в трактовке пустоты в этой школе, несомненно, присутствует. Однако это отрицание не столько деструктивное, сколько позитивное. По словам Та-

[28] О Сэн Чжао см.: гл. 3, § 2.

какусу, одной из особенностей этой школы является то, что опровержение ложного в ее учении в то же время являлось утверждением правильного [Takukusu 1963: 103]. Отрицая реальность внешнего мира, школа саньлунь допускала его условность. Термин «условность» (假, цзя), выдвинутый как противовес деструктивному отрицанию, истолковывался как синоним пустоты. Цзи Цзан пишет: «Причины порождают дхармы. Я говорю, что они пусты, а также являются условными обозначениями [именами]. В этом смысл срединного пути» (цит. по: [Хань Тинцзе 1987: 15]). Пустотность дхарм обосновывалась их обусловленностью причинами. Этот аргумент в саньлунь имел решающее значение, ибо считалось, что истинно сущее не зависит от причин и следствий, не обусловлено ничем, поэтому зависимая природа дхарм пуста. Цзи Цзан утверждал, что все дхармы рождаются от причин, нет ни одной, которая не зависела бы от них. Он указывает на три вида пустоты – пустота Я (我 空, во кун); пустота дхармы (法 空, фа кун); пустота пустоты (空 空, кун кун). Пустота Я означает ложность того, что мы воспринимаем как себя, свою самость Я. Пустота дхарм означает иллюзорность феноменального бытия, а пустота пустоты означает, что пустоты – это такая же условность, как и все то, что она отрицает [Там же: 20–21]. Пустота в саньлунь ни в коем случае не гипостазируется. Три вида пустоты декларируют, что мое Я, моя самость – это пустота, все сущее – пустота и сама пустота тоже пустота. Более конкретные представления о сущем как пустоте были детализированы Нагарджуной в концепции «срединного пути восьми не» (八不中道, ба бу чжун дао). Цзи Цзан обращает особое внимание на эту концепцию, полагая, что «Восемь не», или же «Восемь отрицаний» (八不), – это важнейший принцип учения о срединности, поясняющего суть учения о пустоте. Воспринимаемые омраченным сознанием противоположности в просветленном сознании исчезают, они суть пустота. Здесь пустота как отрицание. Но за этой пустотой скрывается истинно сущее, лишенное всякой бинарной оппозиции. Здесь пустота выступает как утверждение. Восемь отрицаний Нагарджуны, изложенные в его «Мула-мадхьямика-карике», Цзи Цзан назвал как «Восемь не» (八不, ба бу). Напомним, в сочинении Нагарджуны говорится:

«Нет ни прекращения, ни возникновения,
Ни уничтожения, ни вечности,
Ни единственности, ни множественности,

Ни прибытия, ни убытия.
Есть только взаимозависимое происхождение –
Благоприятствующее [Пути] и умиротворяющее суету мыслей.
Это провозгласил (установил) Просветленный (Будда).
Я восхваляю его – наилучшего из говоривших учителей
(пер. с санскр. В. П. Андросова [2006: 220]).

В переводе с тибетского языка «Мула-мадхьямика-карики» это звучит так:

Я совершаю простирание перед юным Маньджушри.
Я совершаю простирание перед совершенным Буддой,
Учителем, возвышенным среди философов,
Перед тем, кто преподал учение о покое,
умиротворяющее все измышления:
То, что зависимо возникает,
Не имеет прекращения, не имеет рождения,
Не имеет пресечения, не имеет постоянства,
Не имеет прихода, не имеет ухода,
Не является дифференцированным объектом и не является тождеством
(пер. с тиб. И. С. Урбанаевой,
см.: [Цонкапа Лосанг Драгпа 2020: 65]).

На китайский язык ««Мула-мадхьямика-карики» была переведена Кумарадживой под названием «Чжун лунь» (中论). В нем говорится:

不生亦不灭 不常亦不断
不一亦不异 不来亦不出
能说是因缘
善灭诸戏论我稽首礼佛

Не рождается, также не уничтожается,
Не постоянно, также не прерывается (прекращается),
Не тождественно, также не различно,
Не приходит, также не уходит.
Можно сказать, что это причинная обусловленность.
Это умение прекратить неверные суждения.
Я совершаю земной поклон Будде
(пер. с кит. Л. Е. Янгутова с текста «Чжун лунь»,
см.: [Да чжэн синьсю да цзан цзин])[29].

[29] См.: гл. 2, § 3.

Цзи Цзан в своем сочинении называет эти отрицания «Восемью не». «Восемь не» – это:

1) не-рождение (不生, бу шэн);

2) не-уничтожение (不灭, бу ме);

3) не-постоянство (不常, бу чан);.

4) не-прерывность (不断, бу дуань);

5) не-тождество (不一, бу и);

6) не-различие (不异, бу и);

7) не-приход (不来, булай);

8) не-уход (不出, бу чу).

«Восемь не» – это отрицание наличия четырех пар противоположностей: 1) не-рождения – не-уничтожения (不生, бу шэн – 不灭, бу ме); 2) не-постоянства – не-прерывности (不常, бу чан – 不断, бу дуань); 3) не-тождества – не-различия (不一, бу и – 不异, бу и); 4) не-прихода – не-ухода (不来, булай – 不出, бу чу).

Цзи Цзан пишет: «Так как все дхармы обусловлены причинами, то они не имеют собственной природы. А так как они не имеют собственной природы, то не имеют и рождения» [Хань Тинцзе 1987: 19]. В данном случае отсутствие собственной природы берется в качестве исходного для отрицания факта рождения. Согласно суждению Цзи Цзана, дхарма не может породить саму себя, поскольку не обладает собственной природой. Таким же образом дхарма не может быть рождена другими дхармами, поскольку те также не обладают собственной природой. Поэтому дхарма не может быть рождена ни из самой себя, ни от других дхарм. И там и здесь одинаково отсутствует собственная природа. Отсюда делается вывод, что рождения как такового не существует [Там же: 19–20]. Рождение – это условность нашего условного бытия. Точно так же Цзи Цзан доказывает пустотность остальных трех пар противоположностей: не-постоянства – не-прерывности (不常, бу чан – 不断, бу дуа); не-тождества – не-различия (不一, бу и – 不异, бу и); не-прихода – не-ухода (不来, булай – 不出, бу чу).

«Восемь не» – это не только отрицание внешних характеристик феноменального мира – «рождения и уничтожения», «постоянства и прерывности», «тождества и различия», «прихода и ухода» – это и отрицание самой оппозиции рождения и уничтожения, тождества

и различия и т. д., отрицание их как противоположностей. Ведь если условны и рождение, и уничтожение, то условны их отношения как двух противоположностей. В этом Цзи Цзан усматривал принцип срединности, отрицающий любые крайности. Противоположности как проявления крайностей не являются характеристиками истинного бытия. Это стереотипы человеческого мышления, допускающего оппозицию субъекта и объекта, нирваны и сансары. Срединный принцип отрицает различие между феноменальным бытием и истинным. Они тождественны. Различие между ними, как заметил Мурти, эпистемологическое [Murti 1960: 1].

Наше обыденное сознание допускает наличие оппозиции рождения и уничтожения, тождества и различия и т. д., как допускает различие между феноменальным бытием и истинным. Но в просветленном сознании снимается оппозиция рождения и уничтожения, как снимается различие между феноменальным и истинным бытием. «Восемь не» были призваны разъяснить срединный путь через ломку стереотипов человеческого мышления, склонного рассматривать мир через призму бинарной оппозиции.

Отказ от крайностей утверждения и крайностей отрицания, рассмотренных в контексте единства условной и абсолютной истин, стало парадигмой философского содержания начавших формироваться в эпохи Суй (581–618) и Тан (618–907) школ китайского буддизма.

Если в учении о пустоте школы саньлунь делался упор на отрицании характеристик феноменального бытия, то в школах китайского буддизма тяньтай, чань и хуаянь были расставлены другие акценты – утверждение через отрицания. Другими словами, на пояснении того, что скрывается за отрицанием, а именно того, что обладает истинным существованием. Это и есть истинно сущее. Как было уже сказано, О. О. Розенберг в своем классическом труде «Проблемы буддийской философии», не утратившем своей значимости и сегодня, писал: «Основными проблемами буддийской систематической литературы являются вопросы о свойствах истинносущего и о спасении» [1918: 244]. Все буддийские школы, считал он, были едиными во мнении о том, что эмпирическое бытие представляет собой волнения или же омраченность истинно сущей реальности, которые безначальны во времени, как и безначально само истинно сущее [Там же: 246].

Семантическое поле понятия «истинно сущее» – это «имеющийся в действительности», «подлинный», «настоящий» и т. п. [Словарь русского языка АН СССР 1984: 314; Даль 1955: 368] может быть соотнесено с понятием природы Будды (佛 性, фо син), но также и с другими буддийскими понятиями, которые по сути синонимичны понятию «природа Будды». Это, с одной стороны, понятия индийского буддизма, переведенные с санскрита на китайский язык, например «татха» – таковость (如, жу), «бхутататхата» – истинная таковость (真如, чжэнь жу), «Татхагата-гарбха» – сокровищница Татхагаты (如来藏, Жулай цзан), Дхармакая – тело дхармы (法身, фашэнь), с другой – термины, заимствованные из китайской философии, например, дао (道), ли (理), чжэнь, и синь (一 心) и т. п. Ни одно из перечисленных выше понятий не переводится однозначно как истинно сущее. Главное значение истинно сущего, с которым соотносятся значения соответствующих буддийских понятий, – это реальное существование, то, что есть на самом деле, что существует изначально, то, что скрыто за иллюзорностью, то, что пустота, отрицая, в конечном счете, утверждает. При этом существование здесь не подразумевает наличие конкретных вещей, здесь имеются в виду не сущие вещи, а сущее как таковое, «сущее само по себе» (ср.: [Фрагменты ранних греческих философов 1989: 278; Доброхотов 1986: 6]). Сущее само по себе адекватно реальности, подлинности, истинности, оно тождественно само себе. Понятие истинно сущего в контексте философского учения китайского буддизма, в отличие от контекста западноевропейской философии, не может быть определено с точки зрения пространственно-временных характеристик, оно несовместимо с миром явлений, не допускает наличия инобытия, в нем нет разделения на сущность и существование.

Истинно сущее не понималось как нечто внешнее по отношению к человеку, а мыслилось как содержащееся в нем, потому что идентифицировалось с природой Будды, содержащейся во всем сущем. Обнаружение в себе природы Будды, а вернее, своей тождественности ей, составляло для каждого конечную религиозную цель. Обнаружение в себе тождественности природе Будды означало просветленность сознания, избавившегося от иллюзии Я и внешнего мира, что было связано с кардинальным изменением психических структур. Просветленность сознания противопостав-

лялась омраченному сознанию и трактовалось как сознание, постигшее Истину. Но при этом оно не теряло своего онтологического статуса, поскольку не было связано с данным сознанием личности, содержась во всех индивидах, продолжало оставаться вне психического состояния каждого из них [Мялль 1973: 204]. В представлениях китайских буддистов об истинно сущем были органически переплетены их религиозные, психологические и онтологические воззрения (об истинно сущем в философии китайского буддизма см.: [Янгутов 1995: 50–51]).

Проблема истинно сущего стала центральной в философских изысканиях китайских буддистов. Представления о сущем как истинном бытии сконцентрировали в себе идею тождества, гармонии и единства.

В школе тяньтай это единство и тождество демонстрируется в учении о круглой гармонии трех истин (三谛圆融, сань ди юань жун). Три истины – это истина пустоты (空地, кун ди), истина условности (假谛, цзя ди), истина срединности (中谛, чжун ди). Истина пустоты – это абсолютная истина (парамартха-сатья), истина условности – условная истина (самврити-сатья). К эти двум истинам добавляется срединная истина, которая понимается как высшая истинна срединного пути. С точки зрения этой истины, все вещи рассматриваются одновременно и как пустота, и как условность. Вместе с тем истина срединности не должна рассматриваться как что-то внешнее по отношению к предыдущим двум. Она составляет с ними единство [Чжи И. Мяо фа лянь хуа цзин сюань и: л. 55об.–57об.]. Все три истины пронизывают друг друга и составляют гармонию. Ни одна из них не может рассматриваться в отрыве от других. Вещи обладают условным существованием, так как они пусты. Они пусты, так как существование их условно. Оба этих аспекта неотделимы друг от друга и существуют одновременно, а это составляет содержание срединности. Срединность – это состояние условности и пустотности. Истинно сущее, таким образом, – это одновременное сосуществование абсолютного и условного. Иначе говоря, вне иллюзорного (феноменального) нет абсолютного (истинного).

Учение о гармоничном единстве трех истин, не противореча теории двух истин, не корректируя ее содержание, лишь акцентирует свое внимание на единстве абсолютной и условной истин, на

гармонии и непротиворечивости их друг другу. Третья – срединная истина – это истина о единстве и гармонии условного и абсолютного. В теории о «круглой гармонии трех истин» отразилось понимание срединного пути школ китайского буддизма. Если в школах индийского буддизма срединный путь рассматривался как избежание крайностей, то в китайских школах он понимался как единство этих крайностей.

Проблема единства абсолютного условного проходит красной нитью через все философские построения тяньтай. Истинно сущее кроется в изначальной природе намы (名, мин) и рупы (色, сэ), представляющих собой все дхармы, которые, в свою очередь, составляют поток сознания. Сами нама и рупа и все дхармы, составляющие поток сознания, в конечном счете являются пустотой. В сочинении «Фацзе цы ди чу мэнь» (法 界 次 第 初 门) Чжи И вслед за Нагарджуной перечисляет 18 видов пустоты:

1) пустота внутреннего (内 空, нэй кун);

2) пустота внешнего (外空, вай кун);

3) пустота внутреннего и внешнего (内外空, нэй вай кун);

4) пустота пустоты (空空, кун кун);

5) великая пустота (大 空, да кун);

6) пустота первого значения – абсолютной истины (第 一义空, ди и и кун);

7) пустота подверженных сансарическому бытию дхарм (为 空, ю вай кун)[30];

8) пустота не подверженных бытию дхарм (无 为 空, у вай кун)[31];

9) конечная (высшая) пустота (毕竟 空, би цзи кун);

10) пустота безначальности (无 始 空, у ши кун);

11) пустота разрозненности (散 空,сань кун);

12) пустота природы (性 空, син кун);

13) пустота собственного вида (自 相 空, цзы сян кун);

[30] В тексте Чжи И «Фацзе цы ди чу мэнь» дается пояснение, что это подверженные бытию дхармы, рождение которых обусловлено причинностью.

[31] В тексте – дхармы, не подверженные рождениям и смертям (сансаре).

14) пустота всех дхарм (诸 法 空, чжу фа кун);

15) пустота невозможности достижения (不 可 得 空, бу кэ дэ кун);

16) пустота отсутствия дхарм (无 法 空, у фа кун);

17) пустота наличия дхарм (有 法 空, ю фа кун);

18) пустота отсутствия и наличия дхарм (无 法 有 法 空, у фа ю фа кун) [Чжи И. Фацзе цы ди чу мэнь].

Пустота внутреннего(内 空, нэй кун) – это пустота внутренних дхарм, а внутренние дхармы – это шесть аятан (入, жу), составляющих аятаны внутренних корней (根, чэнь). Внутренние корни – это опоры для сознания (чувственного восприятия). Шесть аятан внутренних корней (内六根入, нэй лю гэнь жу) – это аятана зрения (眼 入, янь жу), слуха (身 入, шэнь жу), обоняния (鼻入, би жу), вкуса (舍 入, шэ, жу), осязания (身 入, шэнь), манаса (意 入, и жу).

Они понимаются как субъективная сторона чувственного ощущения.

Внешняя пустота – это пустота внешних дхарм, представляющих собой шесть аятан внешних «пылинок». Это то, что обусловливает внешние проявления, воспринимаемые чувственными ощущениями. Чжи И называет их пылинками, поскольку имеют значение загрязнения, может загрязнить чувственное сознание. Это то, что предстает омраченному сознанию как внешнее по отношению к нему. Шесть аятан внешних пылинок (外六尘 入, вай лю чэнь жу) – это аятаны цвета/формы (色 入, сэ жу); звука (声入, шэн жу); аромата/запаха (香入, сян жу); вкушаемого (味入, вэй жу); соприкосновения (触入, чу жу); дхармы (法入, фа жу).

Внутренняя и внешняя пустота, представленная в пункте 3, – это пустота 12 аятан. Первые три отрицания представляют собой не что иное, как отрицание сансарического бытия как потока сознания. [Там же]. Другие виды пустоты отрицают в таком же духе все остальные компоненты сущего. Для нас главный интерес представляют эти первые три отрицания, воспринимающего собственное Я и внешний мир как реально существующие. Эти три вида пустоты более всего соответствовали концепции тяньтай, которая рассматривала истинно сущее как имманентное потоку сознания, в то время как учение о 18 видах пустоты, своими истоками восходящее к

«Маха-праджняпарамита-шастре» Нагарджуны, рассматривало истинно сущее в контексте теории пустоты, как тождественное ей. В школе тяньтай такой подход считался недостаточным для разработки конкретных сотериологических рекомендаций.

Поток сознания в итоге мыслился как пустота, но пустота не в смысле отсутствия чего-либо вообще, а пустота в смысле отрицания тех признаков, которые воспринимаются нами на уровне нашего эмпирического бытия. За иллюзорными признаками бытия, отрицаемыми как пустота, обнаруживает себя истинное, реальное, абсолютное существование, недоступное ни чувственному, ни рациональному восприятию. Это единое сознание (一心, и синь). Сознание здесь обозначалось понятием *синь* (心), в отличие от *ши* (识), которое в учении фасян обозначало единственную реальность (唯识, вэй ши). Единое сознание отличается от сознания, связанного с иллюзией наличия собственного Я. Оно рассматривается как истинное, свободное от этой иллюзии. При этом оно не противопоставляется сознанию, связанному с иллюзией наличия собственного Я. Истинное сознание рассматривается в контексте потока сознания, порождающего иллюзию бытия Я и внешнего мира, но вместе с тем оно не эксплицировалось как принадлежащее конкретному Я и не связывалось с конкретным психическим состоянием индивида. Не противопоставление истинного иллюзорному, омраченного просветленному обусловило важнейшую тенденцию в развитии философско-сотериологических построений школ китайского буддизма. Единое сознание вне индивидуальных сознаний немыслимо, так же как пустота немыслима вне иллюзорных проявлений. Единое сознание неделимо, не разрозненно. Оно целиком и полностью содержится во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественно всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния.

Ду Шунь – первый патриарх школы хуаянь в своем сочинении «Созерцание мира дхарм в хуаянь» (华严法界观, Хуаянь фацзе гуань) рассматривает пустоту, как и в «Хридая-сутре», в контексте ее отношения с формой. Он пишет, что форма не является пустотой, потому-то она является пустотой. Не является пустотой, потому что она не представляет собой абсолютное отсутствие, является пустотой, потому что не имеет собственной природы.

Однако, если в «Хридая-сутре» под формой имелась рупа (色, сэ) как одна из пяти дхарм скандх, обеспечивающих чувственное восприятие, то у Ду Шуня под формой имеется в виду объективизированное чувственное восприятие – внешний образ. Если в «Хридая-сутре» делался акцент на объяснении сути пустоты, то в сочинении Ду Шуня – на взаимоотношении пустоты и формы, диалектике понятий пустоты и формы. Имплицитно присутствующее в «Хридая-сутре» отрицание как последующее утверждение в сочинении Ду Шуня получает подробное обоснование, для чего в сочинение вводятся понятия *ли* (理) и *ши* (事), причем они вводятся в сочинение не в качестве эквивалента буддийским понятиям, а в их самостоятельном значении как понятия, разъясняющие суть учения о пустоте.

Иероглиф *ли* (理), имеющий значения «принцип», «закон», «правило», в древнекитайской философии имел различные значения и широкое употребление. К нему обращались и даосы, и конфуцианцы, и представители ряда других школ. Главный смысл его сводился к тому, что он означал «внутреннее “незримое”, устройство предметов и явлений, соответствующее дао и делающее их познаваемыми. Под ним имелось в виду упорядочивающее, структурообразующее и индивидуализирующее начало, атрибут, неотъемлемое свойство, присущее отдельной вещи и всему сущему, в т. ч. явлениям духовной жизни» [Кобзев 2006б: 295].

В тексте Ду Шуня понятие *ли* (理) приобрело смысл «мира, в котором видны абстрактные принципы и который лежит в основе явлений. Это мир внечувственного восприятия, понимаемый только интеллектом, невидимый контролер всех событий. И, наконец, ли – это татхата (如, жу), которая интерпретируется либо как единое сознание (一心, и синь), либо как пустота (空, кун)» [Chang 1971: 14]. Оно имело смысл пустоты как истинно сущего, понимаемого как «истинное сознание» (真心, чжэнь синь), «истинная таковость» (真如, чжэнь жу), как абсолютная реальность вне ее имманентности феноменальному бытию, как абсолютная реальность, присутствующая в проявлениях феноменального мира.

Феноменальный аспект бытия в сочинении обозначался понятием *ши* (事), имеющим значения «дело», «событие», «случай», «обстоятельство». В сочинении Ду Шуня оно использовалось как обо-

значение иллюзорных, изменчивых вещей и явлений феноменального мира, как противоположность абсолютной реальности.

При этом *ли* как абсолютная реальность не приравнивалось истинно сущему, а рассматривалось как абсолютизированный аспект истинно сущего. *Ши* рассматривалось как разрозненное и изменчивое иллюзорное проявление истинно сущего.

Сочинение Ду Шуня было написано в контексте философско-сотериологической концепции сутры «Хуаянь цзин» о взаимообусловленности и взаимозависимости всего сущего. Именно на этот аспект взаимоотношения пустоты и формы акцентирует свое внимание Ду Шунь, используя понятия *ли* и *ши*. Главная его мысль – это тождество и различие *ли* и *ши*, их имманентность друг другу.

Ли и *ши* одновременно составляют тождество и различие. *Ли* неделимо, оно целиком и полностью присутствует в каждом *ши*. Каждое *ши*, вмещая в себя целиком и полностью *ли*, при этом отличаются друг от друга. На вопрос, почему это так? Следует ответ: *Ши*, поскольку содержат в себе *ли* целиком и полностью, они тождественны с *ли*. *Ши* тождественно *ли.* Поскольку каждое *ши* содержит в себе *ли* целиком и полностью, то каждое *ши* тождественно друг другу. В сочинении говорится: «Это подобно тому, как море целиком содержится в одной волне, но море, не уменьшаясь, остается морем. Подобно тому, как одна малая волна размешается в большом море, но не становится большой. В то же время все волны, охватывающие целиком [море], не отличаются от него, но море, поглощающее в себе каждую [из волн], не одно и то же с ними. Когда море полностью поглощает волну, [оно] не препятствует [ей] подняться до принятия формы [волны]. Когда [море] полностью поглощает все волны, а одна волна поглощает море, то все волны также поглощают друг друга и не мыслятся, как не препятствующие друг другу» [Ду Шунь 1907: л. 889–894].

Далее в сочинении говорится, что *ши* полностью вмещено в *ли*. Утверждается, что *ши* разделяются, а всеобъемлющее *ли* неделимо. В этих разрозненных *ши* содержится неделимое *ли*. Поэтому *ли* тождественно *ши* целиком, а не раздельно.

На вопросы о том, что если *ли* полностью охватывает одно *ши*, почему оно не малое? Если *ши* целиком охватывается природой *ли*, то почему она не велико? Следуют ответы: при одновременном созерцании *ли* и *ши* не отличаются, поэтому, включая все, они не

нарушают прежней позиции; истинное *ли* и *ши* не различаются, поэтому истинное *ли* целиком и полностью содержится в каждом *ши;* поскольку они не отличаются и не являются одним и тем же, то *ли,* содержащееся в каждом *ши*, неделимо; поскольку дхармы *ши* и *ли* не различаются, постольку *ши* полностью вмещаются в природу *ли*; поскольку дхармы *ши* и *ли* не являются одним и тем же, постольку они не разрушаются в пылинке; поскольку они не являются одним и тем же, но и не различаются, постольку маленькая пылинка содержится в беспредельной истинной сущности *ли;* поскольку они не различаются, но не являются одним и тем же, постольку одна пылинка содержит беспредельное *ли*, но не мыслится огромной [Ду Шунь 1907: л. 892–894].

Ли и *ши* не отличаются друг от друга. Поэтому истинное *ли* целиком и полностью находится в одном *ши*; они не составляют одно, поэтому природа *ли* постоянна и беспредельна; поскольку [они] не составляют одно и не отличаются друг от друга, постольку природа беспредельного *ли* полностью содержится в одной пылинке; поскольку [они] не различаются и не составляют одно, постольку одна пылинка и природа *ли* не имеют различий [Там же].

Ли в данном контексте подчеркивало содержание пустоты как истинно сущего в его значении Абсолюта. Диалектика тождества пустоты и формы утверждала о невозможности существования Абсолюта вне феноменального мира, которое олицетворяло понятие формы. Диалектика *ли* и *ши* подчеркивала этот аспект содержания сутры.

В этом сочинении рассматривается диалектика взаимоотношений абсолютно чистой природы истинно сущего с его феноменальными проявлениями, которые, с одной стороны, тождественны, с другой – не составляют одно то же. Иначе говоря, феноменальные проявления немыслимы вне ее абсолютно чистой природы. Истинно сущее не может мыслиться вне своих феноменальных проявлениях. По сути, данное положение является философской экспликацией махаянской догмы о наличии природы во всем сущем целиком, полностью и одновременно. Данное положение буддизма Махаяны имело кардинальную значимость для школ китайского буддизма, получило обоснование в учениях о «Татхагата-гарбхе», «Десяти сокровенных вратах» о взаимообусловленности всего сущего, выраженного в формуле:

«В одном есть одно,
во всем есть одно,
в одном есть все,
во всем есть все».

Одно, рассматриваемое как отличное от других, – есть пустота. Одно, рассматриваемое вне остальных «одно», – есть пустота.

Это положение Ду Шуня было конкретизировано в сочинении четвертого патриарха школы Чэн Гуаня «Хуаянь фацзе сюань цзин» [Чэн Гуань 1907: 332], который выделил четыре мира дхарм (дхармадхату, 法界, фа цзе). Дхармадхату представляет важнейшее понятие буддийской философии. В различных буддийских школах оно рассматривалось в разных контекстах, как гносеологическом, так и онтологическом. В сочинении Чэн Гуаня дхармадхату рассматривается в онтологическом аспекте как совокупность дхарм. Чэн Гуань различает четыре уровня дхарм:

– мир дхарм *ши* (世法界, ши фацзе);

– мир дхарм *ли* (理法界, ли фацзе);

– мир отсутствия преград между дхармами *ли* и дхармами *ши* (理事无碍法界, ли ши у ай фацзе);

– мир отсутствия преград между дхармами *ши* (事事无碍法界, ши ши у ай фа цзе).

Главным смыслом этой классификации дхарм является четвертый уровень, утверждающий отсутствие преград между дхармами *ши*, и *ши*, означающий отсутствие преград между вещами феноменального мира.

Отсутствие преград между вещами феноменального мира демонстрирует иллюзорность внешнего мира, предстающего перед омраченным сознанием в его изменчивости, разрозненности и разнообразности. В действительности все это пустота.

В тексте Ду Шуня это иллюстрируется следующим образом: одна пылинка, оставаясь на своем месте, в то же время проникает во все пылинки всех десяти направлений, поэтому, оставаясь близко, в то же время находится далеко. Одна пылинка, оставаясь маленькой, в то же время включает в себя все вещи десяти направлений, поэтому, оставаясь маленькой, в то же время представляется большой, оставаясь узкой, в то же время представляется широкой. В конечном итоге Ду Шунь заключает: «В одном есть одно. Во всем есть одно. В одном все. Во всем все» [1907: л. 892об.–894].

Эти положения, несмотря на то что были изложены в одном из самых поздних текстов Махаяны – «Аватамсака-сутре», тем не менее представляют собой логическое развитие идей сутр Праджняпарамиты, ее учения о пустоте.

Школа хуаянь выдвинула концепцию о шести видах (六 相, лю сян), которая была внешне сходной с концепцией «Восьми не» (八不, ба бу). В хуаянь, как и в «Муламадхьямика-карике» Нагарджуны, концепция о шести видах (六 相, лю сян) предстает как логическая аргументация пустоты внешнего мира. Но, в отличие от «Восьми не», хуаяньское учение о «шести видах» (六 相, лю сян) не только доказывало идею пустотности эмпирического бытия и срединности пути (中道, чжун дао) через отрицание противоположностей как важнейших характеристик проявления эмпирического бытия, но и обосновывало, а вернее, подчиняло эти идеи главному принципу хуаянь – всеобщей гармонии и взаимосвязи.

Учение о шести видах – это еще одно из теоретических аргументаций концепции пустоты. Оно было представлено в сочинениях третьего патриарха школы хуаянь Фа Цзана: «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» (华严经义海百门), «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан» (华严一乘教义分齐章), «Хуаянь цзинь ши цзы чжан» (华严金师子章), «Хуаянь у цзяо чжан» (华严五教章).

Согласно учению о «шести видах», в каждом предмете можно обнаружить шесть видов, или признаков:

1) вид целого (总相, цзун сян);

2) вид части (别相, бе сян);

3) вид тождества (同相, тун сян);

4) вид различия (异相, и сян);

5) вид установления (成相, чэн сян);

6) вид разрушения (坏相, хуай сян).

Вид целого возникает, когда множество элементов благодаря причинности образуют некий предмет и предстают перед нами как одно целое. Вид части, или отдельного, возникает, когда мы осознаем, что элементы, составляющие в своей совокупности некое целое, не составляют единую однородную массу, а сохраняют свою самостоятельность. Вид тождества предстает перед нами, когда элементы, сохраняющие свою самостоятельность, в своей совокупности образуют единый общий вид, в котором каждый элемент

подчинен этому единству, не проявляет себя как нечто самостоятельное и тождествен как всей совокупности элементов и каждому из них. Вид различия обнаруживает себя, когда мы сознаем, что каждый элемент, будучи подчиненным общему виду и составляя со всеми единый вид, в то же время сохраняет свой специфический вид, отличный как от общего вида, так и от видов всех других элементов. Вид установления возникает, когда все отличающиеся друг от друга элементы благодаря причинности соединяются и взаиморасполагаются определенным образом, тем самым участвуя в образовании (или установлении) единого, целостного, общего вида. Вид разрушения возникает тогда, когда каждый элемент, участвуя во взаимодействии с другими в установлении единого, целостного, общего вида, сохраняет свое положение, свою позицию. Шесть видов, в свою очередь, делятся на три противоположные пары:

1) вид целого (总相, цзун сян) и вид части (别相, бе сян);

2) вид тождества (同相, тун сян) и вид различия (异相, и сян);

3) вид установления (成相, чэн сян) и вид разрушения (坏相, хуай сян).

Однако противоположность этих пар условна, на самом деле они составляют единство. Так, целое, согласно логике Фа Цзана, составлено из частей: не будь частей, не было бы целого. Вместе с тем мы можем говорить о наличии части лишь при наличии целого. Следовательно, целое может быть только там, где есть часть, а часть может быть там, где есть целое. Точно так же нет тождества без различия, как и различия без тождества, нет становления без разрушения, как и разрушения без становления. Из этого вполне диалектического суждения о невозможности существования противоположностей друг без друга Фа Цзан делает выводы, что целое – это есть часть, часть есть целое; тождество есть различие, различие есть тождество; разрушение есть становление, становление есть разрушение. Причем единство здесь не диалектическое, а абсолютное. Эту мысль Фа Цзан демонстрирует на примере с домом. Дом – это вид целого, балки (т. е. все элементы, составляющие дом) – это вид части. Кроме того, дом – это вид тождества и вид становления, а балки – это вид различия и разрушения. Отсюда он полагает, что дом – это не что иное, как балки, поскольку сделан из них, а не из чего-либо другого: «балки – это есть дом. Почему? Потому что они сами по себе могут составить дом» [Хуаянь у цзяо чжан 1907:

л. 861об.]. Основной смысл учения о шести видах можно свести к двум выводам. Первый вывод: противоположности условны, а единство абсолютно. Второй: все противоположности взаимозависимы и взаимопроницаемы. Причем не только противоположные пары взаимопроникают друг в друга. В отношениях взаимопроникновения находятся и все шесть видов. В примере с домом и балками эта мысль подтверждается утверждением, что дом одновременно – это вид целого, тождества и установления, а балки одновременно – вид части, различия и разрушения. Все взаимосвязано, все проникает друг в друга.

Понимание пустоты как отрицания через утверждение стало важнейшим принципом теоретической аргументации ее сотериологической практики – практики медитации чань (禅), направленной на достижение состояния просветленности.

Это состояние достигается через освобождение от стереотипов обыденного сознания, обусловленных чрезмерной вербализацией, чтобы «вернуться к целостному нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией» [Абаев 1989: 80]. С избавлением сознания от привязанностей к словам, знакам и мыслям чань-буддисты связывали освобождение сознания от омраченности. Поэтому постижение истинно сущего для них было равнозначно освобождению сознания от стереотипов рационального мышления. Их практика была нацелена на разработку конкретных приемов и методов, которые способствовали бы радикальной перестройке человеческой психики для обнаружения «глубинных слоев психики, не затронутых вербализацией», что было равнозначно реализации состояния своей тождественности истинно сущему [Там же]. Такая установка чань-буддистов обусловило их отношение к вербальным структурам, которые заставляли их взглянуть на них в несколько иной плоскости. В связи с этим была выдвинуто учение о «живом» и «мертвом» слове. В основе этого учения – праджняпарамитское положение о пустоте, отрицании как утверждении.

Слово здесь понималось, с одной стороны, как «мертвое», с другой – как «живое». «Мертвым» считалось такое слово, которое, являясь следствием омраченного сознания, искажает истинную реальность. К «мертвому» чань-буддисты относили все понятия, составляющие основу дискурсивного знания, в том числе и такие, как

«нирвана», «будда», «истинная таковость», «дхармакая» и др. Они считали, что даже правильные ссуждения о нирване и будде на уровне дискурса не могут обеспечить достижения самой нирваны и состояния будды. Их вербализовванность не дает адекватного постижения истинно сущего, служат помехой для просветления сознания.

В этом смысле они представляют собой пустоту – пустоту слова. В то же время чань-буддисты допускали возможность выражения просветленного сознания в слове. В этом случае слово выступало не как понятие с заданным содержанием, несущим в себе определенную информацию, а как «знак просветленного сознания», как «живое» слово, смысл которого невозможно выразить на уровне дискурсивного мышления и которое, по мнению чань-буддистов, поддается только интуитивному пониманию» [Нестеркин 1984: 75]. Сами по себе слова здесь не имеют никакого значения. Все дело в психических структурах человека. Поэтому «живым» словом могут стать те же самые понятия – нирвана, будда и т. п. В зависимости от того, высказаны они просветленным сознанием, постигшем пустоту, или же омраченным, эти понятия будут иметь значения «живого» или «мертвого». Поэтому любое слово в устах того или иного человека отражает либо его омраченное сознание (обремененное повседневным опытом, стереотипами дискурсивного мышления и логических структур, основанных на иллюзорной дихотомии эмпирического бытия), либо его просветленный ум, избавившийся от бремени повседневного опыта. Поэтому в школе чань придавалось исключительное значение приемам и методам, направленным на разрушение сгереотипов обыденного сознания.

Суть принципа пустоты как утверждения через отрицание Хуй Нэн в своем трактате излагает в своих суждения об «отсутствии мысли» (无念, у нянь). «Отсутствие мысли» как отрицании мысли на самом деле не понималась в прямом смысле слова. «Отсутствие мысли», согласно Хуй Нэну, есть отрешение от мысли, погрузившись в мысль. Мысль как отсутствие мысли – это отсутствие опоры (住, чжу[32]), это истинная, изначальная природа человека. Это когда характерные мирскому миру добро и зло, хорошее и плохое, даже обида и дружелюбие, [мирные] беседы и рукоприкладства,

[32] Имеется в виду опора на дискурс.

оскорбления и ссоры окажутся пустотой. И не нужно думать о благодарности и вредительстве. Не нужно думать о границах времени. Если мыслить о прошлом, настоящем и будущем, то непрерывность причин и сдедствий не оборвется. А это называется опутать себя оковами (系缚, си фу). Если мыслить, не опираясь на опоры, то это есть освобождение от оков (无缚, у си). Это есть основа отсутствия опор [Хуй Нэн 1983: 20].

А отсюда мысль, отрешенная от дискурсивных характеристик истинно сущего и земных страстей, – это постижение истинно сущего, или изначальной природы истинной таковости. Не-мысль, таким образом, – это постижение истинно сущего через отрешенность от дискурсивного знания и земных страстей. Далее в тексте утверждается: отрешение от всех видах (相, сян) называется отсутствие вида (无相, у сян). Способность отрешиться от внешних видов называется чистотой сущности дхарм отрицание [Там же].

Таким образом, чань-буддисты, отрицая слова и мысли, на самом деле имели в виду не буквальное их уничтожение, а лишь кардинальную перестройку психических структур индивида, качественно новый подход к функции слова и мысли. Отрицая внешний вид, на самом деле имели в виду отрешенность от этого вида. В этом и есть суть пустоты – утверждение через отрицание.

Эти принципы придавали школе своеобразие и оригинальность. Диалектика «живого» и «мертвого» слова, мысли и не-мысли, отсутствия и наличия признаков созвучна хуаяньской диалектике непреграды *ли* и *ши*. Такая же не-преграда существует между «живым» и «мертвым» словом, между мыслью и не-мыслью, а также отсутствием признаков и наличием их. В конечном итоге и чаньская диалектика, и хуаяньская, как и учения всех школ китайского буддизма, направленные на теоретическое обоснование учения о пустоте как учения об истинно сущем – единстве, тождестве и гармонии, суть которого – тождество нирваны и сансары, наличие природы Будды во всем сущем.

§ 3. Таковость

Таковость – татхата (如, жу) – понятие буддийской философии, означающее видение вещей в их реальном существовании, в том виде, в каком они пребывают на самом деле. Наряду с понятием

пустоты (空, кун), оно является важнейшим в текстах сутр Праджняпарамиты и стоит в одном ряду с другими буддийскими понятиями, отражающими состояние наивысшего, просветленного сознания. Исследуя текст самой ранней праджняпарамитской сутры «Аштасахасрика-праджняпарамиты», Л. Мялль выделил четыре основных термина, обозначающих наивысшее состояние сознания: «праджняпарамита», «сарваджнята», «ануттара самьяк самбодхи» и «татхата» [1973: 204]. По сути, они являются восприятием истинной реальности – истинно сущего, постижение которого представляет конечную цель спасения.

Термин «праджняпарамита» в переводах санскритских текстов на китайский язык передается через транскрипцию «боже боломидо» (般若波罗蜜多), «ануттара-самьяк-самбодхи» – «анодоло саньнисань пути (阿耨多罗三貌三 菩提), «сарваджня» – «сапожо» (薩婆若), «татхата» через кальку *жу* (如).

Термин «Праджняпарамита», как было отмечено, состоит из двух частей – «праджни» (般 若, боже) и «парамиты» (波 罗 蜜 多, боломидо). Характеризуется «как полное, высшее и совершенное познание-понимание высшего, совершенная и высшая мудрость. Специфической же особенностью настоящей праджни считается беспристрастность, которую полагают гарантом истинности постижения» [Донец 2017: 13]. Праджня – это мудрость, отражающая наивысшее состояние сознания – это просветленное сознание, освобожденное от иллюзии вешнего мира, свободное от омраченности.

Термин «ануттара-самьяк-самбодхи» (阿耨多罗三貌三 菩提, анодоло саньнисаньпути) переводится как наивысшее, всеобъемлющее просветление. Именно такое просветление получил Будда Шакьямуни под деревом бодхи [Фосюэ да цыдянь 1984: 730]. Этот термин является синонимом японского «сатори», китайского «у» (吾) [Судзуки 2002: 273].

Термин «сарваджня» (薩婆若, сапожо) означает всеобъемлющую мудрость (一切智, итечжи). Сарваджня – это другое название Праджняпарамиты [Фосюэ да цыдянь 1984: 1403].

Татхата – это таковость (如, жу) – это и есть видение вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле. Это освобожденное от иллюзии внешнего мира сознание, свободное от омраченно-

сти. Видение вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле, видение их в реально сущем.

Татхата-таковость представляет собой онтологическое выражение состояния просветленности, характеризующее истинный вид дхармы, который предстает перед просветленным сознанием, это такой ее вид, каковым обладает сущее на самом деле. Внешнее проявление дхармы не имеет истинного вида, оно лишено реальности, в этом смысле дхарма пуста. Таковость составляет природу каждой дхармы, природу всех дхарм (法性, фа син). И, наконец, таковость – это то, что существует в своем истинном виде – это истинное существование – это истинно сущее.

Следует выделить два аспекта понятия «таковость» как понятия, отражающего наивысшее состояние сознания. Это, во-первых, как было уже сказано, его онтологический аспект отражения высшего состояния сознания; во-вторых, его имманентность феноменальному миру. В понятии «таковость» наиболее наглядно отразились представления буддистов о наличии природы Будды (佛性, Фо син) во всем сущем и тождестве нирваны и сансары.

Согласно Д. Т. Судзуки, «понятие татхата (таковость), или “бхутататхата” (истинная таковость), относится к метафизике. Нирвана считается духовным состоянием, в котором успокоены все страсти. Татхагата-гарбха имеет, скорее, психологический, нежели онтологический оттенок, шуньята является негативным термином, имеющим отношение к эпистемологии» [2002: 108].

В Китае «ануттарасамьяксамбодхи» и «сарваджня» не получили достаточно широкого распространения. Большую популярность здесь получило понятие «татхаты». При этом основной акцент в понимании татхаты был сделан на его онтологическом аспекте в его имманентности феноменальному миру. Первый переводчик праджняпарамитской литературы Локаракша (Локакшема) (Чжи Чань) в качестве эквивалента понятия «татхата» использовал *бэнь у* (本无, отсутствие корня). Этот термин отражал онтологическую интерпретацию наивысшего состояния сознания. Позже, в учении Дао Аня (道安), понятие *бэнь у* (本无) использовалось в качестве характеристики главных признаков пустоты. Со временем, по мере совершенствования техники переводов, понятие «таковость» стало передаваться на китайский язык через кальку посредством иероглифа *жу* (如), который имеет значения «походить на…, быть схо-

жим с …, быть таким же как…, такой как...» и т. п. [Большой китайско-русский словарь 1983. Т. 1: 420]. В сочетании с иероглифом *чжэнь* (真) – истинный, он переводится как истинная таковость (真如, чжэнь жу), что соответствует санскритскому «бхутататхата». В текстах Праджняпарамиты понятие «таковость» тесно привязывалось к пустоте. Таковость в сутрах Праджняпарамиты устанавливала пустоту, а в «Саддхармапундарика-сутре» она устанавливала срединность как важнейшую характеристику пустоты [Фосюэ да цыдянь 1984: 544]. Таковость «Саддхармапундарика-сутры» акцентировала свое внимание на онтологическом аспекте, на ее имманентности феноменальному миру. Таковость пустоты получила яркое отражение в философии фасян, таковость срединности – в философии школ тяньтай, хуаянь и чань.

В школе фасян учение об истинной таковости было привязано к учению о дхармах, характеризующих истинно сущие аспекты сознания. Поэтому фасяновскую концепцию таковости мы можем понять лишь в контексте ее учения о дхармах, составляющих поток сознания. Сознание в школе фасян рассматривается как единственная реальность.

Для обозначения сознания как единственной реальности в фасян, как уже было отмечено, использовался термин *ши* (识), основное смысловое значение которого – знание, распознавание, осведомленность[33]. В школе фасян внешний мир рассматривался как проекция сознания-*ши* (识). И если проекция объявлялась нереальной, не существующей на самом деле, то сам источник проекции – сознание-*ши* (识) как существующий на самом деле. Вместе с тем сознание-*ши* не идентифицировалось в учении фасян с истинно сущим. Поэтому оно не идентифицировалось с истинной таковостью (真如, чжэнь жу), в отличие от саньлунь, которые идентифицировали пустоту, понимаемую ими как реально сущее с истинной таковостью (真如, чжэнь жу). Понятие истинной таковости (真如, чжэнь жу) подчеркивало момент реальности истинно сущего, указывая на то, что оно действительно существует, является таковым. Очевидно, поэтому в текстах фасян придавалось большое внимание разъяснению сути истинной таковости как истинно сущего. Пони-

[33] См.: гл. 2, § 2.

мание истинно сущего как истинной таковости объяснялось теорией дхарм, в контексте которой раскрывалось содержание сознания.

Тексты Праджняпарамиты, делавшие акцент на иллюзорности не только собственного Я, но и окружающего Я внешнего мира, обратили в первую очередь свое внимание на отрицание реальности дхарм. Отрицание реальности дхарм осуществлялось в рамках абхидхармических схем.

Трактовка истинной таковости, понимаемая как истинная реальность в том виде, в каком она есть, представленная школой фасян, не отличается от праджняпарамитской трактовки. Однако, если в праджняпарамитской трактовке истинная таковость была тесно привязана к феноменологическому контексту, то в трактовке фасян истинная таковость рассматривалась отдельно от феноменального. Она характеризовалась шестью не подверженными бытию дхармами (无为法, увэй фа), в которых пять первых дхарм: 虚空无为法 (сюйкун увэй фа – не подверженные бытию дхармы пустоты), 择灭无为法 (цземе увэй – не подверженные бытию дхармы отсутствия отрешенности от скверны), 非择灭无为法 (фэйчжайуме увэй фа – не подверженные бытию дхармы отсутствия отрешенности от скверны), 不动无为法 (будун увэй фа – не подверженные бытию дхармы отсутствия движения), 相受灭无为法 (сяншоуме увэйфа – не подверженные бытию дхармы отсутствия лакшаны (вида, признака), веданы)[34], были носителями таких признаков, как пустотность; отсутствие оппозиций субъекта и объекта, существования и не-существования, рождения и смерти, причины и следствия; просветленность; отсутствие омраченных дхарм; изначальность природы чистоты; отсутствие эмоций, желаний, различения внешних объектов [Хуан Чаньхуа 1973: л. 51об.–52].

Если первые пять дхарм недеяния отражали признаки истинной таковости, то шестая – последняя в этой группе, или сотая дхарма в классификации фасян, представляла собой дхарму недеяния истинной таковости 真如无为法 (чжэнь жу увэй фа).

Однако это не означало идентичности дхармы истинной таковости самой истинной таковости, как не означала идентичность восьми первых дхарм, отражающих структуру и содержание сознания

[34] См.: Абхидхармические схемы фасян в гл. 2.

как такового, само сознание. И здесь необходимо отметить, что шесть дхарм недеяния, характеризуя истинную природу сознания, сами не обладают истинным существованием, как, впрочем, и все остальные дхармы. Однако сказать, что они отличаются от природы существования, было бы неверным. В этой связи в трактате Сюань Цзана «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论, Трактат об установлении только сознания)[35] делается попытка анализа возможных вариантов отношения дхарм к природе существования, которые сводятся к следующему:

1) дхармы совершенно идентичны природе существования (дхармы по своей сущности совершенно идентичны природе существования);

2) дхармы совершенно отличаются от природы существования;

3) дхармы одновременно идентичны природе существования и отличаются от нее;

4) дхармы не идентичны природе существования и не отличаются от нее.

Согласно логике этих суждений, если дхармы были бы идентичны природе существования, то не различались бы друг от друга по своей сущности, а это противоречило бы тому факту, что все дхармы отличаются друг от друга. Это подобно тому, что различные цвета – белый, черный, коричневый и т. д. были бы идентичны природе цвета. В таком случае они не различались бы как коричневые, желтые и т. д. Но, с другой стороны, невозможно также предположить и то, что дхармы отличаются от природы существования. Если это было бы так, то невозможно было бы объяснить наличие предметов внешнего мира в их явном виде, а это подобно тому, что если бы цвета отличались бы от природы цвета, тогда невозможно было бы наличие их как коричневого, желтого и прочие цвета.

Что же касается одновременной идентичности и отличия дхарм от природы существования, то оно невозможно, поскольку уже было доказано, что дхармы не могут быть идентичными природе существования, а во втором случае было доказано, что дхармы не могут отличаться от природы существования.

---

[35] Трактат составлен основателем школы фасян Сюань Цзаном на основе десяти комментариев на шастру Васубандху «Тримшика-виджняптикарика» (味识三十论, Вэй ши саныши лунь, Тридцать суждений о только сознании).

И, наконец, четвертое предположение о не идентичности и не отличии опровергается теми же аргументами, что и в предыдущем (третьем) случае, поскольку третье и четвертое предположения по сути тождественны (см.: [Chan Wing-tsit 1963]).

В этом анализе природы существования дхарм отразилась суть понимания срединного пути адептами фасян. Дхармы как самостоятельно сущие отрицаются, но как знаки сущего или носителя признака – вида дхарм (法相, фасян – дхармалакшана) признаются. В учении о видах дхарм (法相, фасян) подробно раскрывается содержание истинной таковости. Учение о видах дхарм – дхармалакшанах было изложено в сутре «Сандхи-нимокана» (解深密经, Цзе шэнь ми цзин, Сутра, раскрывающая глубокие тайны). Своим названием, как было сказано, школа фасян обязана главе «Дхармалакшана» этой сутры [Хуан Чаньхуа 1973: л. 33а]. Понятие вида дхарм иногда заменяется понятием «природа дхарм» (法性, фа син).

Многообразие видов дхарм сводятся к трем основным видам:

1) вид привязанности к повсеместному – парикалпита (遍 计所执性, бянь цзи со чжи син);

2) вид возникновения в зависимости от другого – паратантра (依他起性, и та ци син);

3) вид совершенной реальности – паринишпанна (圆成实性, юань чэн ши син).

Парикалпита (遍 计所执性, бянь цзи со чжи син), или вид привязанности к повсеместному, характеризует привязанность индивида к внешнему миру и внутреннему Я. Другими словами, это принятие иллюзорных проекций сознания за реально существующие. Парикалпита характеризует омраченное сознание, пребывающее в неведении. Для иллюстрации состояния неведения буддисты часто используют пример с веревкой, которую ошибочно приняли за змею.

Паратантра (依他起性, и та ци син), или вид возникновения в зависимости от другого, характеризует относительное познание того, что внешний мир и внутреннее Я не обладают собственной природой существования, а зависят от причин. По всей видимости, паратантра характеризует рациональное знание об иллюзорности внешних предметов и внутреннего Я, об их зависимости от сознаний-*ши*. Однако паратантра еще не истинное знание, поскольку она

еще не может раскрыть истинную природу сознания. Это подобно тому, что мы узнали, что нет змеи, а есть только веревка. Но мы не знаем, что представляет собой сама веревка [Хуан Чаньхуа 1973: л. 66а].

Паринишпанна (圆成实性, юань чэн ши син) – это и есть истинная таковость. Она характеризуется как постижение истинной сути вещей, что равнозначно постижению истинной природы сознания – истинно сущего.

Учение о трех видах дхарм в школе фасян дополнялось учением о трех природах отсутствиях природ:

1) природа отсутствия природы собственного вида (相无自性性, сян у цзы син син);

2) природа отсутствия природы рождения (生无自性性, шэн у цзы син син);

3) природа отсутствия природы побеждающего значения (胜义, шэн и у цзы син син).

В трактате «Чэн вэй ши лунь» сказано: «Отсутствие природы вида устанавливается в зависимости от парикалпиты, потому что природа [сущность] вида в конечном счете отсутствует. Это подобно цветку в пустыне. Отсутствие природы рождения устанавливается в зависимости от паратантры, потому что это подобно иллюзорным вещам, которые возникают благодаря множеству причин. Отсутствие собственной изначальной природа подобно ложным привязанностям. Об отсутствии природы говорим условно; неверно, что природа полностью отсутствует. Отсутствие природы побеждающего значения [высшей истины] устанавливается в зависимости от паринишпанны, потому что побеждающее значение [высшая истина] покидает привязанности парикалпиты к природе Я и дхарм. Об отсутствии природы говорим условно; неверно, что природа полностью отсутствует» [Сюань Цзан 1709: л. 2а–2б].

В трактате «Чэн вэй ши лунь» также говорится, что сознание-*синь* (心) с его внутренней оппозицией субъекта и объекта имеет природу возникновения в зависимости от другого, поэтому не обладает реальным существованием, подобно тому как не обладают реальным существованием иллюзорные вещи. Однако отсутствие реального существования не адекватно абсолютному не-существованию, поскольку за отсутствием реального существования кроется истинное существование [Там же: л. 9а–9б].

Истинное существование – это существование вещей в том виде, каковы они на самом деле. Это есть истинная таковость. В «Чэн вэй ши лунь» дается следующее определение понятию «истинная таковость»: «Истинное – это есть истинное существование, проявление которого не является ложным. Таковость – это есть постоянство [признаков] того, что есть на самом деле, отражающее отсутствие проекций и изменчивости. Это означает то, что истинное существование при всех обстоятельствах постоянно обладает той природой, какую оно имеет на самом деле [природа истинной реальности постоянно такова]. Поэтому называется таковостью» [Сюань Цзан 1709: л. 3а–3б].

Истинная таковость (真如, чжэнь жу) далее характеризуется следующим образом: она проявляется в пустоте и в не-Я, не обладает ни существованием, ни не-существованием. Ее невозможно выразить в словах и мыслях; она не составляет со всеми дхармами одно и не отличается от них; является истинным принципом дхарм, поэтому называется природой дхарм. О ней говорится как о существовании, чтобы опровергнуть утверждение о ее не-существовании; ее называют пустотой, чтобы опровергнуть наши привязанности к иллюзорному существованию. Она не является ложной и иллюзорной, поэтому называется истинной. А поскольку остается такой, какова она на самом деле, то и называется истинной таковостью [Хуан Чаньхуа 1973: л. 8а–8б].

В школе фасян насчитывали семь признаков истинной таковости:

1) истинная таковость круговорота перерождений. Это реальная природа дхарм круговорота перерождений (дхарм, участвующих в круговороте перерождений);

2) истинная таковость двух реальностей. Это реальная природа двух не-Я (не-Я личности и не-Я дхармы);

3) истинная таковость только сознания-*ши*. Это реальная природа омраченных и неомраченных (чистых и загрязненных) дхарм только сознания-*ши*;

4) истинная таковость становления. Это реальная природа страдания (истинная таковость феноменального, составляющего в конечном счете страдание);

5) истинная таковость дурных поступков;

6) истинная таковость чистоты и не загрязненности – реальная природа нирваны;

7) истинная таковость правильных поступков – реальная природа Дао (Дао здесь понимается как синоним нирваны) [Хуан Чаньхуа 1973: л. 51об.–52].

Перечисленные характеристики истинной таковости указывают на отсутствие дуализма существования и не-существования. Истинная таковость присутствует во всех дхармах, отражающих как феноменальные, так и истинные признаки бытия, она не адекватна дхармам, проявляющим ее признаки, но она не отличается от них. Дхармы истинной таковости не участвуют в феноменальном проявлении бытия, хотя сама истинная таковость лежит в основе проявления как феноменального, так и истинного. Она лежит в основе круговорота перерождений, но не всегда может проявить себя. Это зависит от дхарм. Истинная таковость лежит в основе всех поступков в сознании каждого. Адепты фасян не различали онтологический и гносеолоческий аспекты понимания истинной таковости как истинно сущего. Истинно сущее – это истинная природа всего сущего, но все сущее – это сознание – *ши* (识), а потому истинная природа всего сущего и постижение истины об этой природе, по сути, составляют одно и то же.

Если в школе фасян истинная таковость, рассматривавшаяся в контексте абхидхармической теории, объяснялась вне контекста ее имманентности феноменальному миру, то в философии китайского буддизма – школах тяньтай, хуаянь и чань истинная таковость как отражение истинно сущего бытия объяснялась исключительно в контексте ее имманентности феноменальному бытию. Здесь придавалось важное значение проблеме взаимоотношения истинного бытия и феноменального.

Идея имманентности истинно сущего бытия и феноменального, присутствующая в сутрах Махаяны, была изложена в «Махаянашраддхотпада-шастре» (大乘起信论, Да чэн ци синь лунь, Пробуждение веры в Махаяне). Эта шастра имела огромное значение для школ дальневосточного буддизма. Фэн Юлань считал, что она была своего рода учебником для верующих китайцев [1962: 118]. О. О. Розенберг называл ее настольной книгой японских буддистов [1918: 345].

Автором этой шастры считается Ашвагхоша, время жизни которого датируется I–II вв. н. э., а перевод ее на китайский язык приписывается Парамартхе (499–569). Однако, по мнению многих уче-

ных, в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» отражено более позднее махаянское учение, поэтому она написана гораздо позже I–II вв. На санскрите этот текст не сохранился, что дало повод считать его оригинальным сочинением китайских буддистов, или же компилятивным, написанном на основе нескольких махаянских текстов. В нем, по словам Н. В. Абаева, важнейшие философско-психологические принципы Махаяны были изложены «более последовательно и развернуто, в более систематизированной и детально аргументированной форме, чем во многих других махаянских текстах. В частности, в нем почти отсутствуют столь характерные для махаянских текстов постоянные повторы, внезапные и логически не связанные переходы и нагромождения мифологических персонажей и сюжетов или энигматических высказываний и притч, разгадывание которых требует значительных усилий и определенных эзотерических знаний» [1986: 24].

Позже она была переведена Шикшанандой (实叉难陀, Шичаньто). «Махаяна шраддхотпада-шастра» фактически стала программным для философии китайского буддизма сочинением. Идея имманентности истинного бытия и феноменального нашла отражение в этой шастре в учениях о Татхагата-гарбхе (如来藏, Жулай цзан), едином сознании (一心, и синь) и Дхармакае (法身, Фа шэнь, тело Дхармы). Эта идея стала доминирующей в философских и сотериологических построениях школ китайского буддизма тяньтай, чань и хуаянь. Школы делали особый акцент на обосновании единства истинно сущего бытия и феноменального.

Проблема имманентности истинно сущего бытия и феноменального была тесно привязана к идее об отсутствии внешних признаков дхармы, внешних характеристик истинного бытия, понимаемого как истинная таковость.

О собственных свойствах истинной таковости в шастре говорится: «Она не увеличивается, не уменьшается ни у мирян, ни у шраваков, ни у пратьекабудд, ни у бодхисаттв, ни у всех будд. Ее рождение не имеет начала, уничтожение не имеет конца. Она вечна и постоянна. Изначально ее природа наполнена добродетелью, потому что ее собственная сущность наполнена блеском великой мудрости, повсеместно освещающей мир дхарм, потому что познала истинную реальность, ее природа чиста и спокойна, ее вечно блаженствующее Я чисто, [подобно] освежающей прохладе, [оно]

свободно, наполнена [добродетелями], которые превышают число песчинок на берегу Ганга. [Они] не покидают, не разрушаются, не отличаются от непостижимой дхармы Будды. [Они] заполняют [сущность истинной таковости] настолько, что не имеют [недостатков]. Называется хранилищем Татхагаты [Татхагата-гарбха], Также называется Телом Дхармы Татхагаты» [Да чэн ци синь лунь].

Отсутствие внешних признаком дхармы и внешних характеристик истинного бытия обусловливают невозможность рационального постижения истинно сущего бытия. Этот аспект понимания истинно сущего также имел важнейшее значение в философии китайского буддизма и был тесно привязан к его сотериологическим установкам.

Таковость в сочинении определялась как противоположность всему, что имело собственные признаки, которые были иллюзорными, фальшивыми, обусловленными ложными причинами. Эти признаки отличали индивидов друг от друга, придавая каждому из них вид некой индивидуальности. Таковость поэтому есть отсутствие этих признаков, это тождественность самому себе. Идея постижения истинного состояния собственной изначальной природы, или истинно сущего, в том его виде, в каком оно действительно существует, в свободном от омраченности, обусловленном иллюзией собственного Я, внешнего мира, его предметов, составляющих объекты привязанности иллюзорного Я. Когда буддисты рассуждали об истинной природе дхарм, они подразумевали истинно сущее как таковое.

Истинная таковость рассматривается как равнозначная Татхагата-гарбхе, (如来藏, Жулай цзан), Дхармакае (法身, Фашэнь) и Единому сознанию (一心 И синь).

В шастре говорится: «Мир дхарм в своем едином виде – это [тело] Татхагаты, которая равнозначна телу Дхармы [Дхармакае]. Опираясь на это тело Дхармы, говорим об изначальном сознании». Также говорится: «Если удалить все аспекты сознания, обусловливающие различающую мысль[36], то не будет существовать никаких характерных свойству всего мира объектов. Вот по этой причине все дхармы с изначальных времен лишены свойств выразимости в словах, лишены свойств, делающих возможным их именование,

[36] Имеется в виду омраченное сознание, проецирующее внешний мир.

лишены свойств, делающих возможным их осмысление, и в конечном итоге все они равностны, неизменны, лишены различий и не разрушаемы. Все они лишь Единое Сознание» [Да чэн ци синь лунь].

Татхагата-гарбха в этом сочинении понимается одновременно и как зародыш (семя), и как чрево Татхагаты. Значение зародыша непосредственно несло сотериологическую нагрузку и подразумевало, что потенция «просветления» находится в каждом существе. Значение чрева толковалось в том смысле, что в омраченном бытии в непроявленной форме постоянно присутствует чистая Дхармакая (法身, Фа шэнь, тело Дхармы) [Абаев 1986: 26]. Указанные положения «Махаяна-шраддхотпада-шастры» нашли свое конкретное изложение в тяньтайском сочинении «Да чэн чжи гуань фа мэнь» (大乘止观法门, Учение Махаяны о чжи гуань). В нем говорится: «Сущность Татхагата-гарбхи включает в себя природу всех живых существ, которые отличаются друг от друга, не тождественны друг другу. Это есть различие без различия. Так, изначально в природе каждого живого существа постоянно содержатся бесконечные и беспредельные природы: это шесть дао, четыре рождения, страдания, радость, прекрасное, безобразное, долголетие, судьба, форма, вес, глупость, мудрость и т. п. – [составляющие] все загрязненные дхармы мира суеты, а также причины и следствия трех колесниц; все четыре дхармы, покинувшие мир суеты. Точно так же природы бесконечно разнообразных дхарм находятся в каждом живом существе. Все они обладают ими в немалой степени. По этой причине Татхагата-гарбха изначально содержит в себе одновременно две природы: чистого и загрязненного. Вследствие загрязненной природы могут проявляться все живые существа и другие загрязненные вещи. По этой причине сокровищница представляет собой Дхармакаю, находящуюся в оковах, и называется природой Будды. Вследствие чистой природы могут проявляться все Будды и другие чистые добродетели, поэтому эта сокровищница является Дхармакаей, покинувшей оковы, и называется чистой природой Дхармакаи, а также чистой природой нирваны» [Хуй Сы 1709: л. 6б–8а].

О Дхармакае в тексте говорится как о присутствующей в каждом и во всех одновременно, целиком и полностью. Ее имманентность каждому рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи, содержащей в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный

аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как Дхармакая, или истинная таковость, «находящаяся в оковах», или лежит в основе феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях. Чистый аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как Дхармакая, или истинная таковость, «покинувшая оковы», лежит в основе очищенной просветленности и трактуется как чистая Дхармакая, или чистая природа нирваны. Первый аспект Татхагата-гарбхи соотносится с условной истиной, второй – с абсолютной. И, наконец, существует третий аспект Татхагата-гарбхи, который понимается как сущность Татхагата-гарбхи, которая одновременно содержит в себе природу чистого и загрязненного. Этот аспект Татхагата-гарбхи вбирает в себя предыдущие два в их единстве. Это есть содержание срединной истины. Согласно тяньтайском доктрине о «круглой гармонии трех истин» (三谛圆融, сань ди юань жун), все три истины находятся в неразрывном единстве. Поэтому правильное понимание единого сознания как Татхагата-гарбхи возможно лишь при рассмотрении всех его аспектов в качестве единого целого, без абсолютизации каких-либо сторон или отрыва их друг от друга. Имманентность единого сознания феноменальному бытию рассматривается как неотъемлемая характеристика истинно сущего. Присутствие истинно сущего во всех и каждом в целостности, неделимости и неизменности обусловливает существование вещей, как имеющих «различие без различия». Смысл этой фразы состоит в том, что все явления и предметы феноменального мира, хотя они и различаются по своим внешним проявлениям, но по своей внутренней сути не отличаются друг от друга, поскольку все они содержат в себе одну и ту же сущность.

Единое сознание, таким образом, обладая истинным существованием, является истинным и таковым, однако в этом своем качестве оно недоступно человеку и предстает перед ним в своей имманентности феноменальному миру. В этом случае каждый из нас воспринимает единое сознание как свое собственное Я и через это Я воспринимает внешний мир. Другими словами, единое сознание, будучи целостным и неделимым, обнаруживает себя в эмпирическом мире через множество индивидуальных сознаний. Этот момент единого сознания рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи. Татхагата-гарбха мыслится как истинная природа всех и каждого, но истинная природа – Татхагата-гарбхи и дхарм (инди-

видов) не составляет две сущности: Татхагата-гарбхи целиком и полностью и одновременно является природой всех и каждого. В сочинении приводится пример с комком грязи. Комок грязи содержит в себе множество пылинок. При этом пылинки действительно существуют, а комок условен, зависит от суммы пылинок. Все пылинки отличаются друг от друга, но, когда соединяются, они составляют один комок. Комок грязи содержит в себе множество пылинок и с каждой из них составляет пару. Природа же Татхагата-гарбхи не такова, поскольку она не составляет с пылинкой пару, а целиком и полностью содержится в каждой из них, являясь ее природой [Хуй Сы 1709: л. 10].

Истинная таковость рассматривается исключительно в контексте представлений о едином сознании. В тексте говорится: «Все дхармы существуют, опираясь на сознание. Посредством сознания приобретают телесность/сущность (体, ти). [Когда] смотрим на все дхармы, то все они ложны, иллюзорны, [их] существование не есть существование. А поскольку предыдущее противостоит этой ложной и фальшивой дхарме, [оно] является истинным. Повторяю, что хотя дхармы в реальности не существуют, однако благодаря [действию] ложных и иллюзорных причин получают признаки рождающегося и исчезающего. Но когда рождается та ложная дхарма, данное сознание не рождается. Когда исчезает дхарма, данное сознание не исчезает. Так как не рождается, то не увеличивается, а так как не исчезает, значит не уменьшается, а так как не рождается и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается, то и называется истинным. Для Будд всех трех времен и для всех живых существ в одинаковой степени это чистое сознание является сущностью. Простые [люди] и святые, а также все дхармы имеют свои признаки различия и разнообразия. Но это истинное сознание (真心, чжэнь синь) не имеет разнообразия, не имеет признаков, поэтому и называется таковым. Далее, об истинной таковости. То, что во всех дхармах истинно реально и таково, – это только единое сознание. Поэтому это единое сознание является истинной таковостью. Если помимо сознания (единого сознания. – *Л. Я.*) существует дхарма, то она не является истинно реальной, не является таковой, а представляет собой фальшивый, изменчивый вид» [Там же: л. 8а–9а].

Здесь понятие «истинная таковость (真如, чжэнь жу) разбирается на две его составные: «истинность» (真, чжэнь) и «таковость»

(如, жу). Истинность – это противоположность тому, что подвержено изменениям, рождению и уничтожению, что изменчиво и непостоянно. Наконец, это то, что реально, а реальность в буддизме характеризуется такими качествами, как вечность, неизменность, неделимость, целостность и т. п. Характеризуя единое сознание как вечное, неуничтожимое сущее, тяньтайский автор заострял внимание на его целостности и неделимости, подразумевая, что оно одновременно, целиком и полностью присутствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого. В этом смысле единое сознание соотносилось с понятием «природа Будды» (佛 性, Фо син), характеризующим сотериологический аспект понимания истинно сущего. Таковость в сочинении определялась как противоположность всему, что имело собственные признаки, которые были иллюзорными, фальшивыми, обусловленными ложными причинами. Эти признаки отличали индивидов друг от друга, придавая каждому из них вид некой индивидуальности. А это, с точки зрения вечности, неизменности и неделимости истинно сущего, является иллюзорностью. Таковость поэтому есть отсутствие этих признаков, это тождественность самому себе. Идея постижения истинного состояния собственной изначальной природы, или истинно сущего, в том его виде, в каком оно действительно существует в состоянии свободном от омраченности, порождающей иллюзии ложного Я, иллюзии внешнего мира, его предметов, составляющих объекты привязанность к ложному Я, была чрезвычайно значимой в школах китайского буддизма.

В школе хуаянь рассмотренные выше взаимоотношения между *ли* (理) и *ши* (事) в контексте учения о пустоте, также могут быть рассмотрены в контексте праджняпарамитских представлений о татхате. *Ли* (理) как отражение истинно сущего не мыслится в его чистом виде, в отрыве от *ши* (事) – как отражения феноменального мира. В философии хуаянь говорится о том, что *ли* (理) и *ши* (事) одновременно составляют тождество и различие, неделимое *ли* (理) целиком и полностью присутствует в каждом *ши* (事), а каждое *ши*, вмещая в себя целиком и полностью *ли*, при этом отличается от других *ши*. Это и есть состояние сознания постигшего истинно сущее в его таковости. Таковость отражена в утверждении об отсутствии преград между *ли* (理) и *ши* (事) – (理事无碍法界, ли ши у ай

фацзе), а также в отсутствии преград между всеми дхармам *ши* (事) – (事事无碍法界, ши ши у ай фа цзе).

Состояние таковости весьма обстоятельно и полно выражено в хуаяньской концепции «Десять сокровенных врат». Десять сокровенных врат – это таковость, представленная в рациональных характеристиках.

Концепцию «Десять сокровенных врат» сформулировал первый патриарх школы хуаянь Ду Шунь, изложил в своем сочинении «Хуаянь ши сюань мэнь» (华严十玄门, Десять сокровенных врат в хуаянь) второй патриарх школы Чжи Янь. Чжи Янь сформулировал их как десять сокровенных врат школы хуаянь. Концепция «Десять сокровенных врат» была также изложена третьим его патриархом школы Фа Цзана в сочинении «Трактат о золотом льве в сутре “Хуаянь цзин”» (华严经金师子章).

«Десять сокровенных врат» Чжи Яня называют «Десятью старыми вратами», а «Десять сокровенных врат» Фа Цзана – «Десятью новыми вратами» [Жэнь Цзиюй 1963: 94–95], хотя принципиальной разницы в концепциях двух патриархов практически нет. Основные расхождения в учениях Чжи Яня и Фа Цзана сводятся к тому, что врата описываются в разной последовательности.

В сочинении Чжи Яня сокровенные врата излагаются в следующей последовательности:

Врата 1. 同时具足相应门 (Тунши цзюй цзу сян ин мэнь, Одновременное обладание завершенностью и взаимное соответствие).

Врата 2. 因陀罗网境界门 (Иньтоло ван цзинцзе, Пределы сети Индры).

Врата 3. 秘密隐显俱成门 (Би ми инь сян цзюй мэнь, Тайна обоюдного проявления скрытого и явного).

Врата 4. 微细相容安立门 (Вй си сян жун ань ли мэнь, Тонкое и крошечное установились взаимно и вмещая [друг друга]).

Врата 5. 十世隔法异成门 (Ши ши гэ фа и чэн мэнь, Различное установление дхарм, делящихся на десять времен).

Врата 6. 诸藏纯杂具德门 (Чжу цзан чун цза цзюй дэ мэнь, Обладание добродетелью в полной мере всего того, что хранит чистое и загрязненное).

Врата 7. 一多相容不同门 (И до сян жун бу тун мэнь, Одно и многое взаимно вмещаются друг в друге, но не являются тождественными).

Врата 8. 诸法相即自在门 (Чжу фа сян цзи цзы цзай мэнь, Вид всех дхарм взаимно приближается, но [при этом каждый] находится на своем месте).

Врата 9 唯心回转善成门 (Вэй ши хуй чжуань шан чэн мэнь, Добродетель устанавливается в зависимости от только сознания).

Врата 10. 托事显法生解门 (То ши сянь фа шэн цзе, Объяснение смысла рождения дхарм посредством проявляющихся *ши*).

Фа Цзан в своем сочинении «Трактат о золотом Льве» придерживался следующей последовательности:

Врата 1. Одновременная завершенность и взаимное соответствие.

Врата 2. Обладание в полной мере добродетелью (истинностью) всеми, кто хранит чистое и загрязненное.

Врата 3. Не-тождественность одного и многого, взаимно вмещающихся друг в друге.

Врата 4. Существование всех видов дхарм на своем месте.

Врата 5. Тайна обоюдного установления скрытого и явного.

Врата 6. Взаимное установление и вмещение тонкого и крошечного.

Врата 7. Пределы сети Индры.

Врата 8. Объяснение смысла учения посредством проявляющихся *ши*.

Врата 9. Различное установление дхарм, делящихся на десять времен.

Врата 10. Установление добродетели в зависимости только от сознания.

В другом своем сочинении «Хуаянь у цзяо чжан» (华严五教章, Трактат о пяти учениях) он излагал сокровенные врата уже в другой последовательности:

Врата 1. Одновременная завершенность и взаимное соответствие.

Врата 2. Не-тождественность одного и многого, взаимно вмещающихся друг в друге.

Врата 3. Существование всех видов дхарм на своем месте.

Врата 4. Пределы сети Индры.

Врата 5. Взаимное установление и вмещение тонкого и крошечного.

Врата 6. Тайна обоюдного установления скрытого и явного.

Врата 7. Обладание в полной мере добродетелью (истинностью) всеми, кто хранит чистое и загрязненное.

Врата 8. Различное установление дхарм, делящихся на десять времен.

Врата 9. Установление добродетели в зависимости только от сознания.

Врата 10. Объяснение смысла учения посредством проявляющихся *ши*.

Последовательность изложения этих врат, очевидно, не имела принципиальной значимости. В данном случае мы будем придерживаться порядка, предложенного Чжи Янем. Суть этих врат состоит в следующем.

Как пояснял Чжи Янь, во вратах 1 同时具足相应门(Тунши цзюй цзу сян ин мэнь, Одновременное обладание завершенностью и взаимозависимостью (взаимное соответствие) утверждается о том, что так же как *ли* (理) и *ши* (事) все существует одновременно и взаимозависимо. Неверно, что в мире что-то возникает раньше, а что-то позже. Нет здесь причинной обусловленности, когда одна вещь порождает другую и является первичной по отношению к ней во времени.

Так же неверно, что истинная реальность первична по отношению к иллюзорному бытию и генетически предопределяет его. Истинная реальность и иллюзорное бытие тождественны друг другу, так же как и все вещи и явления иллюзорного бытия тождественны друг другу, а каждое из них – всем остальным [Чжи Янь 1983: 23–24].

Фа Цзан на примере статуи льва, сделанного из золота, содержание этих врат объясняет следующим образом: «Золото и образ льва одновременно (существуют) установились завершенными в полной мере» [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0669b17-p0669b22].

Врата 2 因陀罗网境界门 (Иньтоло ван цзинцзе, Вратах пределов сети Индры). В этих вратах Чжи Янь используется метод аналогии. Сеть Индры, согласно преданиям, состоит из жемчужин. В одной жемчужине отражается вся сеть в целом и все остальные жемчужины. Одновременно эта жемчужина отражается во всех остальных жемчужинах. Точно так же каждая жемчужина, отражая в себе всю сеть, одновременно отражается в другой жемчужине, отражающей

одновременно все остальные жемчужины, отраженные, в свою очередь, в других, и так без конца. Подобно сети Индры, крошечная пылинка включает в себя все остальные пылинки, одновременно содержась в каждой из них, и т. п. Большое включает в себя малое, малое – большое. Нет конца и предела взаимному проникновению и включению [Чжи Янь 1983: 24].

Фа Цзан поясняет эти врата следующим образом: «В глазах, ушах, суставах льва, во всех его волосках и в каждом из них содержится лев. Все его волоски, имея [в себе] льва, одновременно содержатся в одном волоске. [Значит], во всех волосках содержится бесконечное число львов. Повторяю, что все волоски, содержащие в себе бесконечное число львов, содержатся в одном волоске. Как бы слой за слоем – так без конца, словно жемчужная сеть Индры». [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0669c07-p0669c07].

Врата 3 秘密隐显俱成门 (Би ми инь сян цзюй мэнь , Тайна обоюдного проявления скрытого и явного). Здесь утверждается о том, что скрытое и явное составляют единое целое. Явное предполагает скрытое, скрытое предполагает явное, они всегда в единстве. Когда просветленный ум созерцает истинную природу вещей, перед ним «отступают» их внешние иллюзорные оболочки и на передний план выступает то, что действительно характеризует вещь такой, какая она есть в действительности. Но здесь не может быть речи о том, что иллюзорная оболочка исчезает совсем. Когда просветленный ум наблюдает за вещью, тогда на передний план выступают ее внешние, иллюзорные свойства, истинная природа отступает на задний план, присутствуя в вещи. То, что явно предстает невооруженному взгляду, скрывает в себе то, что постигается в самадхи. Скрытое и явное не находятся в отношениях первичного и вторичного, они равнозначны [Чжи Янь 1983: 25].

Фа Цзан пояснял это следующим образом: «Если смотреть на льва, и лишь на льва, не на золото, тогда лев будет проявляться, а золото будет скрытым. Если смотреть на золото, и лишь на золото, а не на льва, то золото будет проявляться, а лев будет скрытым. Если смотреть на обоих, то оба будут проявляться, оба будут скрытыми. Если скрытое, то тайное, если проявляющееся, то очевидное» [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0669b29-p0669c05].

Врата 4 微细相容安立门 (Вэй си сян жун ань ли мэнь, Тонкое и крошечное установились взаимно и вмещая [друг друга]). Здесь

утверждается, что тонкое и крошечное, находящиеся вне пределов восприятий человека, так же как и воспринимаемые человеком предметы, устанавливаются и существуют как взаимопроникающие и взаимообусловленные друг с другом и всеми предметами и явлениями. Чжи Янь излагает эту мысль на примере с мельчайшей пылинкой, которая вмещает в себя другую пылинку, которая, в свою очередь, вмещает в себя весь огромный мир, в то же время продолжая оставаться мельчайшей пылинкой [1983: 25].

В пояснении Фа Цзана: «Золото и лев могут быть либо явными, либо скрытыми, либо одним, либо многим. Определяются [они] как чистые или смешанные, и либо обладают силой, либо нет, [находятся] то здесь, то там. Главное и второстепенное обмениваются славой. Ли и ши одинаково проявляются, оба полностью вмещают в себя друг друга, не препятствуют спокойному существованию и установлению» [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0670a06-p0670a13].

Врата 5 十世隔法异成门 (Ши ши гэ фа и чэн мэнь, Различное установление дхарм, делящихся на десять времен). Эти врата заостряют наше внимание на относительности времени. Время делится на прошлое, настоящее, будущее. Каждое из этих трех времен, в свою очередь, делится на три времени: прошлое, настоящее, будущее. Таким образом, каждое из трех времен имеет еще по три времени. В конечном счете мы имеем 10 времен, которые составляют одно мгновение. Каждое из времен, включающих в себя прошлое, настоящее, будущее, существует во взаимной связи и взаимной обусловленности с другими, составляя с ними единое целое, но при этом мыслится отдельно от других, сохраняя или (если быть ближе к тексту) не теряя свой особенный вид [Чжи Янь 1983: 25–26].

В пояснении Фа Цзана: «Лев состоит из дхарм бытия и постоянно подвергается рождению и смерти. Мгновение делится на три времени, [о которых] говорю: прошлое, настоящее и будущее. Каждое из этих времен, в свою очередь, имеет прошлое, настоящее и будущее. В итоге каждое из этих трех имеет по три [времени], образуя десять времен, соединяющихся в один отрезок. Хотя каждое из девяти времен отдельно [одно от другого], но установились они и продолжают оставаться в гармонии, не препятствуя [друг другу] и мыслятся как одно» [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0670a14-p0670a24].

Врата 6 诸藏纯杂具德门 (Чжу цзан чун цза цзюй дэ мэнь, Обладание добродетелью в полной мере всего того, что хранит чистое и загрязненное). Основные принципы этих врат выражены в учении о Татхагата-гарбхе, которая изначально содержит в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект лежит в основе проявления феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях. Чистый аспект Татхагата-гарбхи лежит в основе просветленности и трактуется как чистая природа нирваны. Оба аспекта мыслятся в единстве. Чжи Янь пишет, что между чистотой и загрязненностью нет преград, поэтому все, кто хранит чистоту и загрязненность, в полной мере обладают добродетелью (истинностью) [1983: 26]. Иначе говоря, каждый обладает природой Будды и каждый может достичь спасения, независимо от того, насколько омрачено его сознание.

В пояснении Фа Цзана: «Если глаз льва включает в себя льва целиком, тогда все, что чисто, – это глаз. Если ухо [льва] включает в себя льва целиком, тогда все, что чисто, – это ухо. Все части [льва] одновременно включают в себя [друг друга] и все они обладают в полной мере завершенностью. Тогда каждая из них является и смешанной, и каждая из них является чистой, становится хранителем ценности» [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0669c13-p0669c19].

Врата 7 一多相容不同门 (И до сян жун бу тун мэнь, Одно и многое взаимно вмещаются друг в друге, но не являются тождественными). Смысл этих врат подробно был изложен в сочинении Ду Шуня «Хуаянь фацзе гуань». Одна из фраз гласит: одно содержит все, все содержит одно. Сам же Чжи Янь пишет: «Так как одно проникает в многое, многое в одно, поэтому называется взаимным вмещением». При этом, полагает он, их сущность не находится в отношениях первичного и вторичного во времени, оба существуют одновременно, и каждое не теряет собственного вида. Одно не теряет вид одного, многое не теряет вид многого, поэтому о них говорится, что они, вмещаясь друг в друга, не являются тождественными [1983: 26–27].

В пояснении Фа Цзана: «Золото и лев установились и продолжают оставаться взаимовмещающими друг друга. Нет разницы между одним и многим. В них ли и ши тождественны. Либо одно, либо многое – каждое занимает свою позицию» [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0669b24-p0669b28].

Врата 8 诸法相即自在门 (Чжу фа сян цзи цзы цзай мэнь, Вид всех дхарм взаимно приближается, но [при этом каждый] находится на своем месте). Здесь раскрываются смысл тождества и различия всех дхарм. Под видами всех дхарм подразумеваются воспринимаемые нашими органами чувств внешние образы эмпирического мира. Смысл этих врат раскрывается в учении о шести видах, где говорится, что каждый предмет одновременно обладает видом целого и части, тождества и различия, установления и разрушения. Целое состоит из частей, части составляют целое. Без частей нет целого, без целого нет частей, но при этом целое остается целым, а части, составляя целое, сохраняют свой единичный вид, остаются на своем месте [Чжи Янь 1983: 27–29].

В пояснении Фа Цзана: «Все части льва, вплоть до каждого его волоска, посредством золота включают в себя целого льва и каждая из них проникает в глаза беспредельного льва, глаза – в уши, уши – в нос, нос – в язык, язык – в тело. [Но при этом] они установились и продолжают оставаться на своем месте, нет [между ними] препятствий и преград» [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0669c20-p0670a05].

Врата 9 唯心回转善成门 (Вэй ши хуй чжуань шан чэн мэнь, Добродетель устанавливается в зависимости от только сознания). Эти врата включают в себя содержание изложенного нами учения о сознании, согласно которому существует только сознание. Вне сознания нет ничего – ни трех миров (мира чувств, форм и не-форм), ни пустоты, ни рождения, ни смертей. Это сознание называется единым сознанием, определяющим всеобщую взаимозависимость, взаимосвязь и непреграду [Чжи Янь 1983: 29].

В пояснении Фа Цзана: «Золото и лев либо скрыты, либо проявляются. Либо одно, либо многое. Каждое из них не имеет собственной природы и зависит от сознания. Если говорить о ши и ли, то оба они имеют становление и существование» [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0670a25-p0670a29].

Врата 10 托事显法生解门 (То ши сянь фа шэн цзе, Объяснение смысла рождения дхарм посредством проявляющихся ши). Здесь развивается мысль о единстве абсолютной реальности и феноменального бытия. Через постижение изначально непротиворечивой природы феноменального бытия мы постигаем истинную реаль-

ность. Поэтому учение о не-преграде *ши* и *ши* – это и есть учение об истинно сущем. Не-преграда *ши* и *ши* – это отражение единства и не-преграды *ли* и *ши*, это есть истинное бытие.

В пояснении Фа Цзана: «[Когда] говорим о льве, то демонстрируем свое непонимание. Суждения же о его золотом теле содержат в себе знание истинной природы. Рассуждения о ли и ши, не отделяя их друг от друга, подобны тому, как мы правильно объясняем проявления Алаи» [Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан: p0670b01-p0670b06].

Основные выводы «Десяти сокровенных врат» как отражения таковости в ее рациональной характеристике таковы:

1. Все существует одновременно; нельзя сказать, что одно существовало раньше, другое позже.

2. Все существует в полной завершенности, в том виде, в каком оно находится в данное время. Нет такого субстанционального начала, которое было бы источником всякого существования.

3. Все существует во взаимной обусловленности, взаимной зависимости, взаимной не-преграде.

4. В единой гармонии нет места противоречиям, нет места бинарной оппозиции.

5. Взаимопроникновение вещей и не-преграды в эмпирическом мире – это высшее отражение не-преграды между феноменальным бытием и абсолютным, проявление единства их различия и тождества.

6. Диалектика различия и тождества абсолютного бытия и феноменального проявляет себя в диалектике скрытого и явного. Явное тождество скрывает в себе различие. Различие становится явным, когда скрывается тождество. Тождество и различие не составляют (говоря языком буддийских текстов) два. Одно скрывается в другом. Тождество являет себя перед просветленным сознанием и одновременно скрывает в себе различие. Различие предстает перед омраченным сознанием, хотя скрывает в себе тождество.

7. Истинно сущее не знает ни пространственных, ни временных преград.

8. Эмпирический мир – это порождение индивидуального сознания, но и индивидуальное сознание не мыслится вне проявленного эмпирического мира. Вне сознания нет эмпирического мира,

вне эмпирического мира нет сознания. Это и есть таковость сущего. Сущее таково[37].

Эти выводы школы хуаянь полностью соответствуют убеждениям чаньского патриарха Хуй Нэна. Так, в его знаменитом сочинении «Лю цзу тань цзин» (Сутра помоста шестого патриарха), удостоенном чести быть названным сутрой, говорится: «Из одной Праджни рождается 84 тысячи мудростей. Почему? Потому что в мирской суетности содержится 84 тысячи страстей. Если освободиться от этих страстей, праджня все равно будет постоянно присутствовать, не теряя своей природы. Постигший эту дхарму [получивший просветление] не имеет мыслей, не имеет воспоминаний, не имеет привязанностей. Не возникают неведения и заблуждения. Это указывает на его природу истинной таковости. Используя Праджню, он созерцает [истинную природу], однако, находясь среди вещей [в сансаре], не привязывается к этим вещам и не отбрасывает их. Это называется: видеть [свою] природу и стать Буддой» [1983: 14].

Главный смысл этой фразы в том, что истинную природу человек обнаруживает, «находясь среди всех вещей» или будучи еще в сансаре, когда он избавляется от 84 страстей, за которыми обнаруживает себя Праджня, проявлением которой является отсутствие мыслей, воспоминаний и привязанностей. Но отсутствие мыслей не означает абсолютное уничтожению мысли. Точно так же отсутствие привязанности к вещам не означает отсутствия самих этих вещей, т. е. через созерцание своей истинной природы мы обнаруживаем природу самих вещей. Обнаружение истинной природы вещей, в свою очередь, равнозначно уничтожению привязанностей к ним, но отнюдь не избавлению от них самих. Иначе говоря, иллюзия вещей продолжает оставаться, но привязанности к ним уже не существует – это и есть вступление на путь Будды через созерцание своей истинной природы. Это есть признаки таковости.

Этим выводам Хуй Нэна соответствуют хуаяньские врата обоюдного установления скрытого и явного, когда явное содержит в себе скрытое, а скрытое обнаруживает себя через явное. Когда просветленный ум созерцает истинную природу вещей такой, какая она есть на самом деле, перед ним «отступает» их внешняя иллю-

[37] Подробно о «Десяти сокровенных вратах» см.: [Янгутов 1995, 2007].

зорная оболочка, но не исчезает совсем, поскольку наличие явного не означает отсутствие скрытого, а проявление скрытого не означает уничтожение явного. Скрытое и явное мыслятся в единстве, одно предполагает другое. Внешняя, иллюзорная оболочка, которая была явной для непросветленного ума, становится, в свою очередь, скрытой для просветленного ума, а истинная природа вещи становится явной для просветленного ума, одновременно сохраняя в себе, как скрытое, иллюзорную природу. То же самое происходит, когда наше сознание получает просветленность в настоящей жизни. Нирвана становится для нас явной, а сансара – скрытой. Она не исчезает совсем, а скрывается в нирване. Достижение нирваны в настоящей жизни, согласно концепции Дао Шэна, должно осуществляться внезапно и мгновенно. Хуй Нэн придавал этой концепции большое значение. Сотериологический смысл его знаменитой гатхи, написанной в противовес гатхе Шэнь Сю, указывал на разные подходы к практике религиозного спасения в южной и северной ветвях школы чань. Шэнь Сю придерживался концепции постепенного просветления, Хуй Нэн – внезапного. Мысль о необходимости постоянно очищать зеркало соответствовала идее постепенного просветления, в то время как гатха Хуй Нэна отражала идею внезапного просветления, раскрывающего истинно сущее в одно мгновение и во всей его изначальной чистоте и целостности. Сам акт просветления в этом смысле должен быть целостным, одновременным, не расчлененным на части. Такое просветление и есть интуитивная мудрость, Праджня, которая характеризовалась теми же признаками, что и истинно сущее.

Так, в сутре «Лю цзу тань цзин» о Праджне говорится как о мудрости, в которой отсутствуют формы и признаки [Хуй Нэн 1983: 23], которая не может быть большой и маленькой [Там же: 15], которая постоянно целостна и неделима. Гносеологическая категория «праджня» в чань наделялась онтологическими чертами, а онтологическая категория «истинная таковость» трактовалась в гносеологическом контексте. В «Лю цзу тань цзин» мы читаем: «Истинная таковость – это сущность мысли, а мысль – это функция истинной таковости» [Там же: 10].

Истинная таковость проявляет себя через мысль, мысль в своей изначальной сути – это истинная таковость. В чань-буддизме истинно сущее отождествлялось с просветленностью сознания. Ис-

тинно сущее – это просветленное сознание, это сознание, обнаруживающее свою истинную природу, это человеческая субъективность вне ее связи с внешним миром, вне ее опосредованности ложными Я. Это сознание, постигшее истину «первичного значения» (абсолютную истину). Целостность и нерасчлененность мгновенного акта просветления рассматриваются как преодоление дуализма субъекта и объекта, что составляло важный аспект содержания праджняпарамитских сутр. Понимание целостности и нерасчлененности внезапного и мгновенного просветления обусловливает, в свою очередь, взгляд на природу самого просветленного сознания как на единое целостное и неделимое сущее, которое не может быть постигнуто по частям и присутствует в каждом индивиде одновременно целиком и полностью.

В «Лю цзу тань цзин» говорится: «Махапраджняпарамита не пребывает, не уходит, не приходит» [Хуй Нэн 1983: 14]; «мудрость Праджни не бывает большой или маленькой» [Там же: 15]. Просветленное сознание как единое, целостное и неделимое сущее – это сознание, преодолевшее дуализм субъекта и объекта, это сознание, в котором нет места каким бы то ни было бинарным оппозициям. Чань-буддисты настаивают на том, что всякая дуализация есть следствие омраченности сознания, воспринимающего себя как некое Я и противопоставляющее это Я своей истинной природе. Постигшее свою истинную природу сознание избавляется от ощущения самости и иллюзии Я. Отсутствие Я как субъекта, или ощущение собственной субъективности, подразумевает и отсутствие объекта. Субъект растворяется в объекте, объект исчезает в субъекте – и нет здесь места дуализму, нет места бинарному противостоянию. В этом смысле чаньское мировосприятие укладывается в рамки учения саньлунь о «Восьми не», тяньтайского учения о едином сознании, «Трех тысячах в одном мгновении», хуаяньских концепции «Десяти сокровенных врат» и «шести видов» «не-преграды *ли* и *ши*; *ши* и *ши*». И это есть отражение праджняпарамитского учения о таковости (татхате) срединного пути.

§ 4. Сознание

Проблема сознания в буддизме Махаяны имеет столь важное значение, что все его учение можно назвать учением о сознании.

Достаточно для этого вспомнить ее главный тезис о тождестве нирваны и сансары, где нирвана и сансара предстают как разные уровни психического состояния.

В главе «Абхидхарма» было изложено содержание сознания в контексте абхидхармической теории буддизма, представленной школой фасян. Сформированная в Китае в русле идей йогачары эта школа объявила сознание единственной реальностью (唯识, вэй ши), а внешний, эмпирический мир – проекцией сознания, понимаемого как виджняна (识, ши).

Школы китайского буддизма, также придавая важное значение проблеме сознания, вместе с тем в своих философских построениях не исходили из положения о том, что сознание – виджняна (识, ши) представляет собой единственную реальность. Сознание рассматривалось ими, главным образом, с точки зрения его отношения к феноменальному миру и истинно сущей реальности. Очевидно, поэтому в их текстах очень редко встречается понятие «виджняна» (识, ши), отражающее характеристики сознания с точки зрения анализа его конкретного содержания, а чаще всего употребляется понятие «читта» (心, синь)[38], понимаемое как единая форма сознания [Розенберг 1918: 186]. Более того, главный тезис школы фасян о том, что сознание-*ши* является единственной реальностью, второй патриарх школы Чжи Янь представил как тезис о единственной реальности сознания – *синь* (心). «Нет никакой реальности, кроме сознания (心, синь), поэтому говорю, что существует только сознание (心, синь)» [1983: 29].

Дословно *синь* (心) переводится как сердце, душа, ум, разум, интеллект, рассудок, мысль, желание, воля [Большой китайско-русский словарь 1984. Т. 4: 841]. В контексте буддийской философии (心, синь) рассматривается как сознание. При этом традиционное понятие *синь* дополняется сотериологическим содержанием, указывающим на его просветленность или омраченность. Для уточнения его сотериологического содержания к иероглифу *синь*

[38] В сочинении Фа Цзана «Хуаянь и чэн цзяо и фэн ци чжан» (Трактат, поясняющий значение учения единой колесницы хуаянь) встречается иероглиф *ши*, однако он рассматривается в контексте пояснения Фа Цзаном учения Хинаяны и йогачаров.

добавлялись другие. Так, присоединение иероглифа 迷 (ми; заблуждение, одержимость, страсть) позволяло однозначно трактовать бином 迷心 (ми синь) как омраченное сознание. Но чаще всего дополнительные понятия вводились для выделения просветленного аспекта сознания: Пути (菩提) – китайская транскрипция санскритского термина *бодхи*, означающего просветленность; *фа* (发) – освобождение. В итоге понятия 菩提心 (пути синь), 发菩提心 (фапути синь), 发心 (фа синь) – это понятия, обозначающие просветленное сознание. Соответственно, понятия 一心 (и синь) и 真心 (чжэнь синь) – это единое сознание и истинное сознание.

Если в школе фасян считалось, что сознание, проецирующее внешний эмпирический мир, является единственной реальностью (唯识, вэй ши) и рассматривали его вне эмпирического мира, то школы китайского буддизма, не отрицая, что внешний эмпирический мир – это проекция сознания, рассматривали его исключительно в контексте этой проекции. Это имело ключевую значимость в их философском дискурсе.

Чжи И в своем сочинении «Фацзе цы ди чу мэнь» (法界次第初门, Первоначальные врата ступеней мира дхарм) в русле абхидхармической теории дает развернутую экспликацию содержания сознания в его в омраченном состоянии, воспринимающим свою самость, себя как Я. Все дхармы – носители признака сознания в сочинении сводятся к наме (名, мин) и рупе (色, сэ). Они определяются следующим образом: «Нама – это все то, что относится к сознанию (心). Это дхармы, которые соответствуют сознанию»[39].

Рупа – это дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы. Они включают 10 аятан (如, жу) и еще одну аятану (итого 11 аятан).

Нама и рупа делятся на 5 сканх (五 阴, у инь). Пять скандх – это рупа скандха (色 阴, сэ инь), ведана скандха (受 阴, шоу инь), санджня скандха (想 阴, сян инь), санскара скандха (行 阴, син инь), виджняна скандха (识阴, ши инь). В тексте говорится: «Нама и рупа делятся на пять скандх. В связи с тем что омраченные неверно

[39] Имеются в виду дхармы, которые являются носителем признака сознания, обусловливают проявление сознания.

отдают предпочтение мнимым именам, совершенно-мудрые в своих проповедях делят наму на четыре сознания (心, синь) и присоединяют к ним рупу, получая при этом [цифру] пять. Эти пять называются скандхам (阴, инь). В буддизме [термин] скандха (阴, инь) имеет значение “скрывать”. [Она] может скрывать истинную мудрость постижения нирваны (освобождения от мирских сует), не прерывая при этом возрастающий цикл рождения и смертей[40] в их единстве и разрозненности.

Дхармы, обладающие формой и препятствующие [проявлению] реальной природы, называются рупой (色, сэ). Рупа имеет 14 видов. Это четыре великих (四 大, сы да), пять корней (五 根, у гэнь)[41] и пять пылинок (五 尘, у чэнь)[42]. Все они составляют дхармы рупы.

Способность воспринимать все то, что [обусловлено] причинностью, называется веданой (受, шоу). Ведана имеет 6 видов. Шесть осязаний посредством причинности порождают 6 ведан. Но поскольку существует деление на препятствующие и способствующие, не-препятствующие и не-способствующие, постольку каждая из ведан может различаться на ведану страдания, ведану радости/ блаженства (有苦受乐受), не-страдания, не-радости/ не-блаженства (不苦不乐受).

Способность ухватить (постигнуть) воспринимаемые внешние виды, [обусловленные] причинностью, называется санджней (想阴, сян инь). Санджня имеет 6 видов. Говорится, что схватывание воспринимаемых внешних видов шести пылинок (尘, чэнь) становится шестью санджнями.

---

[40] Под термином «рождения и смерти» (生 死, шэн сы) в текстах китайского буддизма имелась в виду сансара, обозначающая мир чувств и страстей, обусловленный ложным Я, противопоставляемый нирване.

[41] Пять корней (五根, гэнь; санскр. индрии) – это так называемые «субъективные». Это дхармы, обеспечивающие внутреннее восприятие внешних образов.

[42] Пять пылинок (五 尘, у чэнь; санскр. вишаи) – «объективные», обусловливают внешние объекты. Термин «пылинка» (尘, чэнь; санскр. guna) в буддийской философии означает атрибут, качественную определенность; приносимая опорами сознания, она омрачает его чистоту (大) [Большой китайско-русский словарь 1983. Т. 2].

Способность создающего/производящего сознания стремиться к результату называется санскарой (行, син). Санскара имеет шесть видов. В сутре «Да пинь цзин» говорится о шести *сы* (思)[43] – это и есть санскары. [Они] называются обусловливающими плохую или хорошую карму (善业, шань е), а также не обусловливающими никакую карму.

Различение границ причинности называется виджняной (识, ши). Виджняна имеет 6 видов. Это 6 сознаний.

Дхармы пяти скандх составляют 12 аятан, которые в тексте обозначаются термином *жу* (入). Двенадцать аятан – это аятаны внутренних корней (内六根入, нэй лю гэнь жу): зрительная (眼入, янь жу), слуховая (耳入, эр жу), обонятельная (鼻入, би жу), вкусовая (舌入, шэ жу), осязательная (身入, шэнь жу), к которым присоединяется манас (意入, и жу).

Аятаны шести внешних пылинок (外六尘入, вай лю гэнь жу): видимого (眼入, янь жу), осязаемого (色 入, сэ жу), слышимого (声入, шэн жу), обоняемого (香, сян жу), вкушаемого (味入, вэй жу), соприкосновения (触入, чу жу).

Пять скандх делятся на 12 аятан. О сути этих аятан Чжи И пишет: «Поскольку несведущие ошибочно придают рупам исключительную значимость, священно мудрые делят в своих учениях рупу на десять, а сознание – на два. В итоге получают двенадцать. Эти двенадцать принято называть аятанами. Аятана имеет вхождения (入, жу). Корни и пылинки, взаимодействуя друг с другом, порождают сознание. Сознание может пройти, лишь опираясь на корни и пылинки. Корни и пылинки – это то, через что все проникает. Ныне нама воспринимается через проникновение этих двенадцати, поэтому называется восприятием проникновения. 12 аятан делятся на шесть внутренних и шесть внешних» [Чжи И. Фацзе цы ди чу мэнь].

Шесть внутренних аятан являются внутренними, так как относятся к чувственным [органам], а поскольку являются опорами для сознания, постольку называются аятанами. Эти аятаны Чжи И характеризует следующим образом: Индивид различает форму. Ор-

[43] *Сы* (思) досл. – мысль, ум, замысел.

ган, который может видеть форму, называется глазом. Глаз – это форма, созданная четырьмя великими. Сущность глаза (зрительного) образуется из соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие и четыре мельчайшие частицы, частица корня тела, частица корня глаза.

Индивид различает звук. Орган, способный услышать звук, называется ухом (слуховым органом). Ухо (слуховое) – это форма, образованная четырьмя великими, а также [как и зрительное] посредством соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частица корня тела, частица корня уха.

Индивид различает вкус. Орган, способный различать вкус, называется языком. Язык – это форма, образованная четырьмя великими. Он также образован посредством соединения десяти форм. Это четыре великие, четыре мельчайшие частицы, частицы корня тела, частицы корня языка.

Индивид различает запах. Орган, способный улавливать запах, называется носом (обонятельным). Нос (обоняние) – это форма, образованная четырьмя великими. Она также образована посредством соединения десяти форм. Это так называемые четыре великие, четыре мельчайшие, частицы, частицы корня тела, частицы корня носа.

Условно соединяющая шесть частей субстанция обладает способностью осязать (способностью соприкосновения). Орган, способный осязать (соприкасаться), называется телом. Тело является продуктом четырех великих, однако образовано оно девятью, [а не десятью] формами. Это четыре великие, четыре мельчайшие частицы и частица корня тела.

Сознание воспринимает все дхармы. Способность распознавания всех дхарм называется манасом. Манас является сердцевиной сознания [Чжи И. Фацзе цы ди чу мэнь].

Шесть внешних аятан – это то, что принадлежит внешнему миру. Но поскольку сознание проходит через [них], называются аятанами. Они также именуются пылинками. Пылинка имеет значение загрязнения. Ввиду того что может загрязнить чувственное сознание, имеет распространенное название «пылинка». Шесть внешних аятан – это аятана формы, звука, запаха, вкуса, соприкосновения (осязания), дхармы.

Двенадцать аятан, в свою очередь, составляют 18 дхату (法界, фа цзе). В тексте дхату обозначается термином *фа цзе*. Восемнадцать дхату – это: шесть дхату внутренних корней: глаза, уха, носа, языка, тела, манаса; шесть дхату внешних пылинок: формы, звука, запаха, вкуса, соприкосновения (осязания), дхармы; шесть дхату сознания: сознание глаза (сознание зрительного), уха (сознание слуха), носа (сознание обоняния), языка (сознание вкуса), тела (сознание осязания), манаса.

Шесть дхату сознаний – это когда корни и пылинки взаимодействуют и возникает сознание. Сознание имеет смысл осознания (различения). Опираясь на корни, сознание различает пылинки, поэтому эти шесть принято называть сознаниями. Это дхату сознания зрительного, слуха, обоняния, вкуса, осязания, манаса. Они определяются следующим образом: «Если корень глаза имеет перед собой пылинку формы, тогда возникает сознание глаза. Когда возникает сознание глаза, тогда осознается пылинка формы. Поэтому называем дхату зрительного сознания.

Если перед корнем слуха предстает пылинка звука, тогда возникает сознание слуха. Когда возникает сознание слуха, тогда осознаются пылинки звука. Поэтому называем дхату сознания слуха.

Если корень обоняния имеет перед собой пылинку запаха, тогда возникает сознание обоняния. Во время возникновения сознания обоняния осознается запах (пылинка запаха). Поэтому называем дхату сознания обоняния.

Когда перед корнем языка предстает пылинка вкуса, тогда возникает сознание языка. Во время возникновения сознания языка осознается пылинка вкуса. Поэтому называем дхату сознания вкуса.

Когда перед корнем тела предстает пылинка осязания, тогда возникает сознание осязания. Во время возникновения сознания осязания сознается пылинка тела. Поэтому называем дхату сознания осязания.

Пять сознаний возникают и исчерпываются (исчезают), манас становится сознанием манаса. Это сознание манаса обеспечивает постоянство рождения. Когда возникает сознание манаса, тогда осознаются дхармы пылинки. Прошлое сознание манаса становится манасом [настоящим]. Настоящее сознание манаса отмирает, но сознание продолжает рождаться. Предыдущее сознание манаса рождает последующее сознание манаса, что также называется со-

знанием корня, воспринимающего непрерывно сменяющееся. То, что может родить, именуется корнем, а то, что может рождаться, – сознанием. Рожденное сознание – это есть дхату сознания манаса» [Чжи И. Фацзе цы ди чу мэнь].

Каждая дхарма в каждой из рассмотренных групп характеризуется тем, что имеет собственное функциональное значение, подчиненное общему групповому значению. Каждая из групп характеризуется тем, что, в свою очередь, имеет собственное функциональное значение. Функциональное значение каждой из групп подчинено функции друг друга. Предыдущее обусловливает последующее. В конечном итоге мы получаем развернутую экспозицию дхарм как потока сознания, вызывающего ложное Я, а с точки зрения праджняпарамитского мировосприятия – пустоту Я, пустоту воспринимаемых сознанием внешних предметов.

Согласно тексту Чжи И, нама, рупа, скандхи, аятаны, дхату вызывают ложное представление о Я как реально сущем. Ложное Я, в свою очередь, обусловливает другие ложные представления. «Нама, рупа, скандхи, аятаны и дхату анализируются через шестнадцать знаний и видений. В дхармах намы, рупы изначально нет [представлений] о собственном Я. Не имеющий представлений о дао (не имеющий просветления; не видящий (дао)) ложно полагает, что в дхармах намы, рупы содержится Я. Сознание, осознающее себя как “Я”, имеет 16 различий знания и видения» [Там же].

16 знаний и видений – это знания и видения Я, живых существ, долголетия, воли, рождения, вскармливания, количества, человека, действия, побуждения к действию, возникновения, обезглавливания возникновения, восприятия, побуждения к восприятию, знания, видения. Эти 16 знаний и видений характеризуются следующим образом: «Если не понять и не уяснить дхармы намы, рупы, скандх, аятан, дхату, то можно неправильно предположить, что Я действительно существует. А поскольку [омраченное сознание] считает, что Я существует, постольку называет его Я.

Соединение дхарм намы, рупы, аятан, дхату ложно порождает представление о наличии Я. Поэтому называем живыми существами.

Среди дхарм намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложно возникают представления о наличии Я, которое воспринимает карму долголетия, как будто бы имеющую длинный или короткий промежуток времени, поэтому называется долголетием.

Среди дхарм намы, рупы, скандх, аятан, дхату образуются ложные представления о том, что Я обладает волей, устанавливающей крепкие, нерушимые связи. Поэтому называется волей.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату возникают ложные представления о том, что Я способно породить многое. Например, отец родить сына. Это называется рождением. Кроме того, среди людей, осознающих себя как Я, существует восприятие рождения. Поэтому также называется рождением.

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложное Я порождает представления о том, как один человек может вскормить (воспитать) другого. Это называется вскармливанием. Также существуют представления, что Я с момента своего рождения вскормлен матерью и отцом. Поэтому называется вскармливанием.

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложное Я имеет представление о наличии намы, рупы, пяти скандх, двенадцати аятанах, шестнадцати дхату и многих других причинностях. Эти множества имеют количественную характеристику. Множество состоит из количества, поэтому называется количеством.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложно возникают представления о Я как человеке, который способен к деятельности, в отличие от человека, не способного быть деятельным, поэтому называется человеком. Я также порождает представления о пути человека, который отличается от пути излишеств, поэтому называется человеком.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату существуют неверные представления о том, что Я обладает телом, силой, руками и ногами, может проделать какую-либо работу, поэтому называется действием.

Образованное в дхармах намы, рупы, аятан, дхату ложное Я имеет представления о возможности заставить другого человека совершить какое-либо действие, поэтому называется побуждением к действию.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложно возникают представления о Я, которое способно создать плохую или хорошую карму в своей прошлой жизни, поэтому называется возникновением.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан и дхату образуется ложное Я, которое полагает, что можно заставить другого в его прошлой жизни создать плохую или хорошую карму. Поэтому называется обусловливанием возникновения.

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложное Я полагает, что мое данное тело, а также прошлое (в прошлом перерождении) способно воспринимать плохое или хорошее воздаяние. Поэтому называется восприятием.

Образованное в дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложное Я полагает, что оно может в данный момент заставить другого воспринимать карму горя или радости, поэтому называется побуждением к восприятию.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату ложно возникают представления о том, что пять корней могут иметь знание о пяти пылинках. Поэтому называются знанием.

В дхармах намы, рупы, скандх, аятан, дхату возникают неправильные представления о Я, которое обладает корнем глаза, способного видеть все формы. Существуют представления о том, что Я может иметь неверные взгляды (порождать неверные взгляды) и правильные взгляды (порождать правильные взгляды). Поэтому называется видением» [Чжи И. Фацзе цы ди чу мэнь].

16 знаний и видений – это характеристики омраченного сознания. Они обусловливают страдания, которые Чжи делит на страдания видения и страдания любви (привязанности). Страдания видения – когда омраченное сознание созерцает *ли* (理)[44], – это называется видением. «Если [индивид] пытается вникнуть в суть истины, но вместе с тем еще не избавлен от ложных чувств и мыслей, тогда он следует однобокому восприятию истины и ложное принимает за реальное. Это называется [страданием] видения. Страдания видения образуют пять полезных искушений, а истина видения разбивает восемьдесят восемь искушений и шестьдесят два видения».

Страдания любви (привязанности) – это когда «жаждущее, загрязненное (омраченное) сознание называется любящим (имеющим привязанности). Чувства, следуя за заблуждениями, глубоко привязываются ко всем вещам, проецируемым сознанием. Это называет-

[44] *Ли* в данном случае – это истинная природа, в отличие от феноменальной.

ся [страданием] любви (привязанностей). Страдания любви (привязанностей) называются пятью неверными искушениями. Привязанности делятся на три яда – яд желаний, яд гнева, яд глупости, которые характеризуются следующим образом: «Сознание, которое стремится овладеть [чем-либо], называется желанием. Если омраченное сознание стремится овладеть предметами внешнего мира, которые приятны чувствам, и не может насытиться ими, тогда это называется ядом желаний.

Испытывающее неудобства и негодования сознание называется гневом. Когда в омраченном сознании предметы внешнего мира вызывают раздражение и возникает чувство гнева и злости, тогда мы говорим о яде гнева. [Это и есть яд гнева].

Заблуждающееся сознание называется глупостью. Заблуждение относительно дхарм в дхармах ли и ши (事)[45], непонимание их и неумение их различить, овладение ложным, иллюзорным, которое вызывает неверные поступки, – все это называется ядом глупости» [Чжи И. Фацзе цы ди чу мэнь].

Далее в тексте разворачивается картина пристрастий ложного Я, не позволяющих ему выйти из сансарического бытия. Говорится о 5 покровах, 98 искушениях, 10 грехах. В конечном итоге, дхармы, нама, рупа, скандхи, аятаны, дхату, 16 знаний и видений, страдания видения и привязанностей, 3 яда, 5 покровов, 98 искушений, 10 грехов – это признаки феноменального бытия, которые характеризуют его с точки зрения омраченности сознания. Трактат построен по такому принципу, что каждый предыдущий признак обусловливает следующий или же разворачивается в последующих признаках. Дхармы разворачиваются в наму и рупу, те в – в скандхи, скандхи – в аятаны, аятаны – в дхату – в 16 знаниях и видениях и т. д. Все это составляет признаки феноменального бытия. Чем дальше разворачиваются эти признаки, тем дальше сознание удаляется от нирваны. Однако нирвана и сансара тождественны. В сансаре содержится нирвана, в омраченном сознании – истинная природа, в феноменальном мире – истинное бытие.

---

[45] *Ши* (事) – в тексте и использовалось для обозначения иллюзорной, феноменальной природы. Три яда обусловливают или же разворачиваются в пять покровов. Дхармы намы, рупы, скандх, дхату. Шестнадцать знаний и видений, наконец, три яда – все это описание признаков феноменального мира, составляющее в своей совокупности мир дхарм.

В другом тяньтайском сочинении «Да чэн чжи гуань фа мэнь» (大乘止观法门), Врата дхарм Махаяны о самадхи и випашьяне)[46] говорится: «Все дхармы существуют, опираясь на сознание. Посредством сознания приобретают телесность (体, ти)[47]. [Когда] смотрим на все дхармы, то все они ложны, иллюзорны, [их] существование не есть существование. А поскольку предыдущее противостоит этой ложной дхарме, [оно] является истинным. Повторяю, что хотя дхармы в реальности не существуют, однако благодаря причинам получают признаки рождающегося и исчезающего. Но когда рождается та ложная дхарма, данное сознание не рождается. Когда исчезает дхарма, данное сознание не исчезает [Хуй Сы 1709: л. 8а–9а].

В сочинении третьего патриарха школы хуаянь Фа Цзана «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» (华严经义海百门, Сто врат в море идей сутры «Хуаянь цзин») утверждается: «Когда видишь пылинку, то [знаешь], что пылинка – это проявление собственного сознания, потому что собственное сознание становится причиной для [существования пылинки]. А так как дхарма (имеется в виду пылинка. – *Л. Я.*) возникает в сознании лишь после того, как проявляется причина, то мы говорим, что пылинка – это дхарма, возникшая через причину. В сутре говорится, что все дхармы возникли из причин, без причин нет возникновения. Погружение в сансару [происходит] из-за причин. Вне их нет ничего. В конечном счете нет дхармы вне сознания, она может возникнуть лишь тогда, когда сознание станет причиной». Далее говорится: «Внешний вид маленькой круглой пылинки возник в результате проекции собственного сознания и является фальшивым и нереальным. Ныне, когда не появляются привязанности к [нему], понимаем, что внешний вид пылинки иллюзорен и нереален, является порождением (проекцией) сознания.

---

[46] Согласно буддийской традиции, это сочинение приписывается одному из первых патриархов школы тяньтай Хуй Сы. Однако, по мнению Фэн Юланя, оно более позднего происхождения, в нем отражены взгляды школы тяньтай эпохи Тан (VII–IX вв. н. э.). Он также полагал, что это сочинение наиболее философское из всех тяньтайских произведений [Фэн Юлань Т. 2: 751].

[47] Имеется в виду, что благодаря сознанию дхармы обретают внешний вид.

Понимание отсутствия собственной природы называется отсутствием вида. В сутре [Хуаянь цзин] говорится: “Изначальная природа всех дхарм пустотна и не имеет никакого вида”» [Фа Цзан 1905–1912: л. 44].

В школе чань основное внимание уделялось практической разработке приемов и методов достижения состояния просветления, обнаружения в себе природы Будды [Абаев 1983]. Что касается теоретической части, то здесь, как уже говорилось, позиция чань во многом схожа с хуаяньской. Д. Т. Судзуки считал учение хуаянь официальной идеологией школы чань. Одним из важнейших канонических текстов школы чань была сутра «Хуаянь цзин» [Gimello 1983: 158–160].

В рассмотренных выше фрагментах сочинений школ тяньтай и хуаянь указывается, во-первых, на то, что сознание проецирует внешний эмпирический мир. Оно выступает как причина проявления внешнего мира. Во-вторых, на то, что именно благодаря причинной обусловленности сознание порождает явления внешнего мира. В-третьих, эти явления внешнего мира иллюзорны, реально не существуют. И, наконец, сознание вне его иллюзорных проявлений является истинным сознанием (真心, чжэнь синь). Иначе говоря, за иллюзорным проявлением внешнего мира, обусловленного проекцией сознания, скрывается истинное сознание. Проявляющее мир иллюзорных явлений сознание – это омраченное сознание (迷心, ми синь). Сознание, свободное от иллюзии внешнего мира, – это истинное сознание.

В обеих школах истинное сознание понималось как целостное, неделимое, неизменное сознание, или истинно сущее сознание. Оно одновременно целиком и полностью присутствует в каждом индивидуальном сознании.

В хуаяньском учении придавалась большая значимость анализу причинно-следственной связи индивидуального сознания и его феноменальных проявлений, в тяньтайском – анализу истинно сущей реальности скрывающейся за иллюзорными проявлениями сознания.

Истинно сущая реальность, скрывающаяся за иллюзорными проявлениями сознания и характеризующаяся как целостное, неделимое, неизменное сознание или истинно сущее, – это истинное сознание. Сознание, отражающее внешние проявления в виде раз-

розненных и индивидуальных Я, – это индивидуальное сознание. Индивидуальные сознания существуют в разрозненности, многообразии и изменчивости. Отношения истинного сознания, или же истинно сущего, – это отношения двух уровней одного и того же сознания. В онтологическом плане их отношения сводятся к следующему:

1. Истинно сущее, будучи целостной и неделимой, содержится во всех индивидуальных сознаниях одновременно, целиком и полностью.

2. Индивидуальные сознания, будучи не похожими друг на друга, обладают одной и той же природой, составляющей их истинно сущее, которое не делится на части и содержится в них одновременно.

3. Истинно сущее, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественно всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

4. Все индивидуальные сознания, обладающие одинаковой сущностью, тождественны друг другу, но из-за своей омраченности проявляются как не похожие друг на друга. Истинно сущее имманентно индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их. Его существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Ее неадекватность психическому состоянию каждого из сознаний не означало дуализма истинно сущего и индивидуального сознания. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе. Индивидуальное сознание не является производным от истинно сущего, но составляет тождество с ним. Но тождество в данном случае – это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте. В конечном счете существует только истинное сознание, которое проявляет себя в ложном Я, наделенном эмоциями, чувствами и желаниями, порождающими, в свою очередь, мир объектов, мир эмпирического бытия.

Отношения между истинно сущим – истинным и индивидуальными сознаниями – это только одна сторона хуаяньской концепции сознания, другую ее сторону составляли отношения между индивидуальным сознанием и эмпирическим миром, которые строятся

по тому же принципу, что и отношения между истинно сущим и индивидуальными сознаниями. Если истинно сущее сознание считалось проявляющимся через индивидуальные, то индивидуальное в свою очередь рассматривалось как проявляющееся через эмпирический мир. Однако отношение индивидуального сознания и эмпирического бытия нельзя представить как отношения сущности и явления.

Индивидуальное сознание рассматривалось как причина эмпирического мира. Оно может существовать только как проецирующее предметы эмпирического мира, поэтому оно не может мыслиться оторванно от своей проекции, которая считается причиной его существования. Иначе говоря, причина существования сознания находится не в высшей, по сравнению с ней, реальности, а в ее же собственной проекции, не имеющий собственной природы и функционирующей как ее продукт. Не будь проекции – не было бы самого сознания, не будь сознания – не было бы проекции.

Однако в философии Фа Цзана индивидуальное сознание (собственное) не является единственной и конечной причиной пылинки. Индивидуальное сознание находится в таких же отношениях с предметами и явлениями эмпирического мира, в каких находится истинно сущее с индивидуальными сознаниями.

Фа Цзан пишет: «Пылинка является причиной сознания, а сознание – причиной пылинки» [1905–1912: л. 44об.]. И пылинка, и сознание являются причинами появления друг друга. При этом, несмотря на их взаимообусловленность, сознание все-таки первично по отношению к пылинке. В тексте сочинения, говоря о сознании как причине пылинки, Фа Цзана используется иероглиф 因 (инь)[48], который означает главную, первичную причину, а говоря о пылинке как причине сознания, использует иероглиф 原 (юань)[49], имеющий значение вторичной по отношению к 因 (инь) причины. Однако, несмотря на «подчиненность» второстепенной причины, главная причина сама существует благодаря второстепенной, так

[48] Инь 因 переводится как хэту *(hetu)* – порождающее; условие (предопределяющее судьбу); обусловливающее дхармы [Soothill, Hodous 1972: 440].

[49] Юань (缘) переводится как пратьяя *(pratyaya)* – способствующее; связи; относящиеся дхармы [Ibid.]

же, как и существует благодаря главной причине [Фа Цзан 1905–1912: л. 44об.]. Такая взаимосвязь главной и второстепенной причин, или индивидуального сознания и эмпирического мира, представлялась адептам хуаянь очень важной для их сотериологии. Ведь если принять сознание за причину эмпирического мира, независимо от него существующую, то необходимо признать за индивидуальным сознанием право быть либо конечной причиной (субстанцией), либо зависящей от другой, более высокой, причины. Вторая версия, как было уже рассмотрено, исключалась, а что касается первой, то она противоречила их сотериологии. Ведь признание индивидуального сознания конечной причиной означало бы наличие у нее собственной природы, а это было бы равнозначно признанию реальности собственного Я. Вместе с тем признание независимости индивидуального сознания от эмпирического мира могло бы привести к признанию реальности дуализма субъекта и объекта, что так же было недопустимо. Поэтому адепты хуаянь постоянно сосредоточивались на взаимозависимости и взаимосвязи истинно сущего и индивидуального сознания, с одной стороны, индивидуального сознания и эмпирического мира – с другой.

Продолжая логически развивать эти принципы, они приходят к выводу о наличии взаимозависимой связи между предметами и явлениями внутри самого эмпирического мира. Согласно их суждениям, любое явление или предмет эмпирического мира – это результат действия двух причин, главной и второстепенной. В свою очередь, каждое явление или предмет эмпирического мира может стать причиной другого явления или предмета, но совместно с главной причиной. Самостоятельно, без главной причины, подняться до уровня причин предмет не сможет. В то же время он сам является следствием другого предмета, ставшего его причиной, но совместно с главной. Таким образом, получается, что каждый предмет или, говоря словами Фа Цзана, каждая пылинка существует в зависимости от другой пылинки, являясь в то же время причиной третьей пылинки, которая также является причиной четвертой и т. д., а все они вместе зависят от главной причины, т. е. от индивидуального сознания, которое зависит от них – всех и каждого. Одна пылинка совместно с главной причиной становится причиной всех пылинок, как и все пылинки совместно с главной причиной становятся причиной одной пылинки. Все взаимообусловлено, все

взаимозависимо, одно обусловливает все, все обусловливает одно. Истинно сущее взаимообусловлено с индивидуальными сознаниями, индивидуальные сознания – с эмпирическим миром, а предметы и явления эмпирического мира – друг с другом. Все едино. Единство и взаимозависимость всех пылинок (предметов и явлений эмпирического мира) обусловлены тем, что в основе каждого из них лежит общая и главная причина – индивидуальное сознание. А единство и взаимозависимость всех индивидуальных сознаний вытекают из положения о том, что все они одновременно и полностью содержат в себе целостную и неделимую истинную сущность, понимаемую как единое или же истинное сознание [Янгутов 1995: 133–139].

В школе тяньтай, как уже было сказано, большое внимание придавалось анализу истинно сущей реальности, скрывающейся за иллюзорными проявлениями сознания. В указанном выше тексте тяньтайского сочинения говорится: «Для Будд всех трех времен и для всех живых существ в одинаковой степени это чистое сознание является сущностью. И простые [люди], и святые, а также все дхармы имеют свои признаки различия и разнообразия. Но это истинное сознание не имеет разнообразия, не имеет признаков, поэтому и называется таковым (如, жу). Здесь, как видим, истинное сознание сводится к рассмотренной в предыдущей главе истинной таковости (真如, чжэнь жу). То, что во всех дхармах истинно реально и таково, – это только единое сознание (一心, и синь). Поэтому это единое сознание является истинной таковостью. Если помимо сознания (единого сознания. – *Л. Я.*) существует дхарма, то она не является истинно реальной, не является таковой, а представляет собой фальшивый, изменчивый вид» [Хуй Сы 1709: л. 8а–9а].

Характеризуя единое сознание как вечное, неуничтожимое сущее, адепты школ китайского буддизма заостряли внимание на его целостности и неделимости, подразумевая, что оно одновременно, целиком и полностью присутствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого. В этом смысле единое сознание, как уже было сказано, соотносилось с понятием «природа Будды» (佛性, Фо син), характеризующим сотериологический аспект понимания истинно сущего. Идея постижения истинного состояния собственной изначальной природы, или истинно сущего, в

том его виде, в каком она действительно существует, была главным лейтмотивом в сотериологии китайского буддизма.

Это отрицание условности, это то, что противостоит условной истине. Это то, что подчеркивает истинные черты сущего, или то, что принадлежит абсолютной истине. Постижение истинной таковости означает постижение истинно сущего как чистого, вне всяких иллюзорных его проявлений, вне его имманентности миру вещей, миру дхарм. Поэтому, если мы говорим об истинно сущем в этом его значении, то его признаки совпадают с признаками истинного сознания (真心, чжэнь синь). Между тем истинное сознание как истинно сущее рассматривалось исключительно как имманентное феноменальному миру, при его одновременно абсолютной, чистой и неизменной природе. Этот аспект истинно сущего отразился в учении о Татхагата-гарбхе (如来藏, Жулай цзан). В предыдущей главе уже было сказано о Татхагата-гарбхе в контексте анализа понятия таковости. Оно в полной мере затрагивает и проблему, связанную с анализом сознания в философии китайского буддизма. Здесь уместно повторить сказанное выше. Татхагата-гарбха понимается одновременно и как зародыш (семя), и как чрево Татхагаты. Значение зародыша непосредственно несло сотериологическую нагрузку и подразумевало, что потенция «просветления» находится в каждом существе. Значение чрева толковалось в том смысле, что в омраченном бытии в непроявленной форме постоянно присутствует чистая Дхармакая (法身, Фа шэнь), которая тождественна истинной таковости.

В сочинении «Да чэн чжигуань фа мэнь» говорится: «Сущность Татхагата-гарбхи включает в себя природу всех живых существ, которые отличаются друг от друга, не тождественны друг другу. Это есть различие без различия. Так, изначально в природе каждого живого существа постоянно содержатся бесконечные и беспредельные природы: это шесть дао, четыре рождения, страдания, радость, прекрасное, безобразное, долголетие, судьба, форма, вес, глупость, мудрость и т. п. – [составляющие] все загрязненные дхармы мира суеты, а также причины и следствия трех колесниц; все четыре дхармы, покинувшие мир суеты. Точно так же природы бесконечно разнообразных дхарм находятся в каждом живом существе. Все они обладают ими в немалой степени. По этой причине Татхагата-гарбха изначально содержит в себе одновременно две

природы: чистого и загрязненного. Вследствие загрязненной природы могут проявляться все живые существа и другие загрязненные вещи. По этой причине сокровищница представляет собой Дхармакаю, находящуюся в оковах, и называется природой Будды. Вследствие чистой природы могут проявляться все Будды и другие чистые добродетели, поэтому эта сокровищница является Дхармакаей, покинувшей оковы, и называется чистой природой Дхармакаи, а также чистой природой нирваны» [Хуй Сы 1709: л. 6об.–8].

Имманентность Дхармакаи каждому и всем рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи, содержащей в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как Дхармакая, «находящаяся в оковах», лежит в основе феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях. Чистый аспект Татхагата-гарбхи, понимаемый как Дхармакая «покинувшая оковы», лежит в основе просветленности и трактуется как чистая Дхармакая, или чистая природа нирваны. Первый аспект Татхагата-гарбхи, согласно тяньтайской доктрине о «круглой гармонии трех истин» (三谛圆融, сань ди юань жун), соответствует условной истине (假谛, цзя ди), второй – абсолютной (真谛, чжэнь ди). И, наконец, существует третий аспект Татхагата-гарбхи, который понимается как сущность Татхагата-гарбхи, которая одновременно содержит в себе природу чистого и загрязненного. Этот аспект Татхагата-гарбхи вбирает в себя предыдущие два в их единстве. Это есть содержание, срединной истины (中谛, чжун ди).

Таким образом, Дхармакая как истинная таковость, как единое сознание рассматривается как имманентная феноменальному бытию, а это является неотъемлемой характеристикой истинно сущего. Присутствие истинно сущего во всех и каждом в целостности, неделимости и неизменности обусловливает существование вещей, как имеющих «различие без различия». Смысл этой фразы состоит в том, чго все явления и предметы феноменального мира, хотя они и различаются по своим внешним проявлениям, но по своей внутренней сути не отличаются друг от друга, поскольку содержат в себе одну и ту же сущность. Это утверждение также построено на принципе единства абсолютного и условного. Единое сознание, обладая истинным существованием, является истинным и таковым, однако в этом своем качестве оно недоступно человеку и предстает

перед ним в своей имманентности феноменальному миру. В этом случае каждый из нас воспринимает единое сознание как свое собственное Я и через это Я воспринимает внешний мир. Единое сознание, будучи целостным и неделимым, обнаруживает себя в эмпирическом мире через множество индивидуальных сознаний. Этот момент единого сознания рассматривается как два аспекта Татхагата-гарбхи.

В сочинении «Да чэн чжи гуань фа мэнь» говорится: «Так как не рождаются, то не увеличивается, а так как не исчезает, значит не уменьшается, а так как не рождается и не исчезает, не увеличивается и не уменьшается, то и называется истинным. Для Будд всех трех времен и для всех живых существ в одинаковой степени это чистое сознание является сущностью. Простые [люди] и святые, а также все дхармы имеют свои признаки различия и разнообразия. Но это истинное сознание не имеет разнообразия, не имеет признаков, поэтому и называется таковым. Далее, об истинной таковости. То, что во всех дхармах истинно реально и таково, – это только единое сознание. Поэтому это единое сознание является истинной таковостью. Если помимо сознания (единого сознания. – *Л. Я.*) существует дхарма, то она не является истинно реальной, не является таковой, а представляет собой фальшивый, изменчивый вид» [Хуй Сы 1709: л. 8а–9а].

В этом емком фрагменте тяньтайского сочинения отражена основная суть понимания сознания в философии китайского буддизма.

Таким образом, изменчивый внешний мир, подверженный смертям и рождениям, во-первых, – это лишь проекция сознания. Дхармы как «носители признака» проявляют их благодаря сознанию. Сами они являются пустотой. За этой пустотой скрывается истинно сущее.

Во-вторых, истинно сущее – это и есть сознание. Но это сознание не идентифицируется с данным психическим состоянием индивида. В этом контексте оно приобретает онтологический статус. Оно не рождается и не уничтожается, не уменьшается и не увеличивается. Он истинно.

В-третьих, истинное сознание – это сущность будд всех времен. Иначе говоря, истинное сознание составляет суть просветления. Простые [люди] и святые, а также все дхармы имеют свои призна-

ки различия и разнообразия, но для просветленных эти различия исчезают.

В-четвертых, истинное сознание – это есть истинная таковость. Оно не имеет разнообразия, не имеет признаков. Оно таково, какое оно есть в своем изначальном виде, вне иллюзорных проявлений.

В-пятых, ее таковость, которая и есть реальное существование, – это единое сознание (一心, и синь). Помимо единого сознания нет другого реального существования.

Единое сознание характеризуется как вечное, неуничтожимое сущее. Оно целостно и неделимо, одновременно, целиком и полностью присутствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого. В этом смысле единое сознание соотносилось с природой Будды, присутствующей во все сущем.

Единое сознание раскрывалось в контексте содержания понятий «таковость» (如, жу), «истинная таковость» (真如, чжэнь жу), «Татхагата-гарбха» (如来藏, Жулай цзан), «Дхармакая» (法身, фа шэнь), «истинное сознание» (真心, чжэнь синь).

Единое сознание как истинная таковость представляет собой изначальное, неизменное, неразрозненное существование, характеризуемое как истинное. Оно тождественно самому себе, а потому представляет собой таковость. Это есть первоначальное, существование в своем собственном виде. Оно не имеет никаких признаков, кроме истинности и таковости. Иначе говоря, истинно сущее имеет лишь два признака – истинность существования и тождественность самому себе. Это отрицание условности, это то, что противостоит условной истине. Это то, что подчеркивает истинные черты сущего, или то, что принадлежит абсолютной истине. Понимание истинной таковости означает понимание истинно сущего как чистого, вне всяких иллюзорных его проявлений, вне его имманентности миру вещей, миру дхарм. Поэтому, если мы говорим об истинно сущем в этом его значении, то его признаки совпадают с признаками истинного сознания, или признаками абсолютного существования единого сознания.

Когда буддисты рассуждали об истинной природе дхарм, они подразумевали истинно сущее как таковое. В «Махаяна-шраддхотпада-шастре» говорится: «Все дхармы, изначально отлученные от внешних видов [признаков], которые можно было бы выразить в словах: отлучены от внешних [признаков], можно было бы выра-

зить именами и знаками, отлучены от внешних видов [признаков], обусловленных сознанием. В конечном счете [они] не имеют изменений и отличий, не могут разрушаться. Существует лишь единое сознание. Поэтому называем истинной таковостью» (цит. по: [Хуй Сы 1709: л. 9а–9б]).

В тяньтайском трактате, как и в «Махаяна-шраддхотпада-шастре», рассматриваются соотношения понятий «Алая-виджняна» (阿赖也识, Алайе ши) и «Татхагата-гарбха» (如来藏, Жулайцзан). В «Махаяна-шраддхотпада-шастре» Алая-виджняна, рассматриваемая как постоянно изменяющийся поток сознания, который придает Татхагата-гарбхе динамический характер. Она отождествляется с загрязненным аспектом Татхагата-гарбхи, поскольку не является истинно сущим, а вместе с тем как сознание, обладающее неомраченными семенами, она рассматривается как взаимопроникаемая и взаимодействующая с чистым аспектом Татхагата-гарбхи [Абаев 1986: 31, 121]. В тяньтайском трактате Алая рассматривается как тождественная истинной таковости и одновременно отличающаяся от нее: тождественная в силу наличия неомраченных семян, отличающаяся в силу наличия омраченных. Об Алая-виджняне в сочинении говорится как о сознании, в котором рождения и смерти соединяются с не-рождением и не-смертями, т. е. сансара с нирваной [Хуй Сы 1709: л. 12об.–14].

Таким образом, основной вывод тяньтайского сочинения сводится к следующему: Татхагата-гарбха – это единое сознание (一心, и синь) как таковое, это истинная таковость (真 如, чжэнь жу), истинное сознание (真 心, чжэнь синь), Дхармакая (法 身, Фа шэнь), сущность (体, ти) единого сознания, или его абсолютный аспект.

Алая-виджняна (阿赖耶识, Алайе ши) – это внешний вид (相, сян) единого сознания (一 心, и синь), или его относительный аспект; семь предшествующих ей в классификации дхарм сознаний[50] – это отражение функционирования единого сознания в его сансарической ипостаси. Единое сознание (一 心, и синь), таким образом, рассмотренное как Татхагата-гарбха, лежит в основе всего много-

[50] Семь сознаний – зрения, (眼识, янь ши), слуха (耳识, эр ши), обоняния (鼻识, би ши), вкуса (舌识, шэ ши), осязания, (身, шэнь ши) См.: классификацию дхарм.

образия феноменального мира, составляет его истинную природу, оставаясь одновременно чистым, целостным и неизменным. При этом единое сознание не мыслится как порождающая многообразие феноменального мира субстанция. В конечном счете существует только единое сознание, все остальное – это его признаки, которые делятся на два аспекта: феноменальный, или загрязненный (это признаки его условного существования в сансаре); и истинно-таковой, или чистый аспект – его абсолютное существование в нирване. Единое сознание (一 心, и синь) нельзя трактовать и как сущность каждой вещи. Оно является истинной природой всех и каждого и не имеет ничего общего с данным психическим состоянием каждого. Все единичные и изменчивые явления феноменального мира, будучи причастными единому, целостному, неизменному сознанию, мыслятся взаимопроникающими. Одно содержится во всем, все – в одном. Поэтому сказано: «В каждой пылинке проявляются земли всех будд десяти сторон» [Хуй Сы 1709: л. 12]. Единое сознание как истинно-таковое, неизменное и постоянное утверждает взаимопроникновение не только в пространстве, но и во времени. В трактате утверждается: «Прошлое – это есть будущее, будущее – это есть настоящее» [Там же: л. 16].

В русле представлений о сознании школ хуаянь и тяньтай построены суждения шестого патриарха школы чань Хуй Нэна. В приведенной выше его гатхе, изложенной в сочинении «Лю цзу тань цзин» (六祖坛经, Сутра помоста шестого патриарха), говорится:

Просветление изначально не имеет древа.
Светлое зеркало также не имеет подставки,
Природа Будды постоянно чиста,
Откуда взяться пыли?

Эта гатха стала ответом на гатху Шэн Сю в которой говорится:

Тело – это древо просветления.
Сознание похоже на подставку светлого зеркала.
Постоянно трудимся, протирая [его],
не позволяя тому, чтобы на [нем] образовалась пыль[51].

[51] Шэнь Сю – глава северной ветви школы чань. Представленные в сравнении четверостишия Хуй Нэна и Шэн Сю очень выразительно под-

Как было уже сказано, в этих гатхах фактически отражены два взгляда на природу истинно сущего. С одной стороны – это взгляд просветленного сознания, выраженного в гатхе Хуй Нэна, а с другой – взгляд еще не получившего просветления, выраженного в гатхе Шэнь Сю. Его сознание не получило просветления, но движется к нему. В гатхе Хуй Нэна просветленное сознание обнаруживает свою природу, освобожденную от внешних привязанностей к телу и эмпирическому сознанию, в то время как в гатхе Шэнь Сю сознание не освобождено от внешних привязанностей к телу, которое мыслится как древо просветления, и эмпирическому сознанию, рассматриваемому как подставка ясного зеркала. Ясное зеркало – это аллегорический образ истинно сущего, или природы Будды, которая в сансаре опирается на эмпирическое сознание (подставку), или индивидуальное Я, т. е. проявляет себя через индивидуальное сознание, характеризующееся привязанностью к Я.

В «Лю цзу тань цзин» эмпирическое сознание обозначается иероглифом *синь* (心), означающим в чаньском контексте совокупность чувственных и рациональных аспектов человеческой субъективности, обусловливающих в конечном счете иллюзорность Я. Сознание-*синь*, таким образом, – это сознание, вызванное привязанностью к Я. В гатхе же Хуй Нэна утверждается, что нет ничего, кроме просветленного сознания. Оно не имеет древа в виде тела, не имеет опоры (подставки) в виде эмпирического сознания *синь* (心)[52]. Оно свободно от них. В просветленном сознании природа Будды предстает постоянно чистой, не замутняемой мирской пылью, что соответствует махаянской версии о том, что к просветленному сознанию Будды и бодхисаттв уже не может пристать скверна. Бодхисаттвы, находясь в сансаре, постоянно пребывают в чистоте, их сознание уже не может омрачиться. Другими словами, просветленный ум Хуй Нэна увидел изначальную чистую природу Будды. Для просветленного ума уже не существует угрозы омрачения. Говоря словами из гатхи, на нем уже не образуется пыль. Между тем

черкивают особенности северной и южной, возглавляемой Хуй Нэном ветви чань [Хуй Нэн 1983: 6–7].

[52] А. Уоттс характеризует отсутствие сознания – (无 心, у синь) как состояние сознания, которое не ощущает присутствия собственного Я [Watts 1957: 23].

перед не просветленным еще умом Шэнь Сю стоит задача постоянно очищать зеркало, т. е. природу Будды, заложенную в нем, но еще не обнаруженную им. Шэнь Сю не видит эту природу в ее чистоте и совершенстве, его сознание еще омрачено привязанностью к мирской пыли, поэтому он должен постоянно трудиться, чтобы избавиться от нее, не дать своей природе еще более загрязниться. Поэтому сознание Шэнь Сю должно постоянно совершенствоваться. Оно еще не может обойтись без опор. Его эмпирическое сознание (синь, 心) является подставкой для природы Будды. Другими словами, Шэнь Сю пока не может увидеть природу Будды непосредственно, в том виде, в каком она существует (в ее таковости), он вынужден апеллировать к понятиям и мыслям, образам и чувствам, составляющими содержание его сознания. Он еще нуждается в опоре (подставке), в то время как Хуй Нэну уже не нужны ни слова, ни знаки, ни мысли.

Иначе говоря, просветленному сознанию уже не нужно все то, что составляет опору для «светлого зеркала». Неприятие эмпирического сознания как опоры для истинно сущего (светлого зеркала) выразилось в резком неприятии всего того, что составляет опору эмпирического сознания – понятий, слов, мыслей, дискурсивного знания. Такое неприятие было выражено еще Бодхидхармой и стало одним из главных в практике чань. Истинно сущее должно постигаться непосредственно, интуитивно. Все, что имеет какую-либо опосредованность, в конечном счете ложно. В этом смысле даже сама медитация теряет свою значимость как истинный метод постижения истинно сущего, поскольку медитация – это состояние, которое вызывается искусственно, это не естественное свойство сознания [Suzuki 1957: 41].

Просветленность возможна лишь тогда, когда сознание освобождается от внешних оков в виде любой опосредованности, составляющей главные стереотипы обыденного сознания, а по сути и само обыденное сознание как таковое. Эта идея была одной из главных в сутре Хуй Нэна [Янгутов 1995: 182–184].

Подводя итоги вышесказанному, отметим, что сознание в философии китайского буддизма рассматривается как индивидуальное и как просветленное.

Индивидуальное сознание – это проецирующее внешний эмпирический мир сознание и существующее исключительно как прое-

цирующее. Ее проекция – причина индивидуального сознание, как и индивидуальное сознание – причине проекции. Все взаимосвязано.

Индивидуальное сознание не мыслится как отличное внешнее от просветленного сознания. В индивидуальном сознании содержится просветленное.

Просветленное сознание – это сознание обнаружившее в себе природу будды. Это сознание постигшее сущее таким, какое оно есть на самом деле. Это истинно сущее сознание, это единое сознание, это истинно сущее.

Иными словами, истинно сущее – это просветленное сознание, это сознание, обнаруживающее свою истинную природу, это человеческая субъективность вне ее связи с внешним миром, вне ее опосредованности ложными Я. Это сознание, постигшее истину первичного значения. Целостность и нерасчлененность мгновенного акта просветления рассматриваются как преодоление дуализма субъекта и объекта. Понимание целостности и нерасчлененности мгновенного просветления обусловливает взгляд на природу самого просветленного сознания как на единое целостное и неделимое сущее, которое не может быть постигнуто по частям и присутствует в каждом индивиде одновременно, целиком и полностью. Просветленное сознание как единое, целостное и неделимое сущее – это сознание, преодолевшее дуализм субъекта и объекта, это сознание, в котором нет места каким бы то ни было бинарным оппозициям. Всякая дуализация есть следствие омраченности сознания, воспринимающего себя как некое Я и противопоставляющее свое Я своей истинной природе. Постигшее свою истинную природу, сознание избавляется от ощущения самости и иллюзии Я. Отсутствие Я как субъекта, или ощущение собственной субъективности, подразумевает и отсутствие объекта. Субъект растворяется в объекте, объект исчезает в субъекте – и нет здесь места дуализму, нет места бинарному противостоянию.

§ 5. Проблема истины в философии китайского буддизма

В предыдущих главах мы неоднократно затрагивали проблему истины как в контексте анализа учений о пустоте, таковости и сознании. И это не удивительно. Проблема истины имеет в буддизма

столь выдающееся значение, что без решения этой проблемы невозможно понять сущностные принципы ни сотериологии, ни философии буддизма. С этой проблемой буддисты столкнулись при попытке разрешения противоречий между их постулатом об иллюзорности внешнего мира и фактическом пребывании людей в этом мире и необходимостью пользования его ценностями и благами в своей повседневной жизни.

Разрешению этого противоречия была призвана теория двух истин, ставшая существенной и необходимой составной праджняпарамитской философии. По словам Нагарджуны, «не знающий теорию двух истин, не способен понять глубинный смысл буддийского учения (цит. по: [Murti 1960: 243]).

Теория двух истин объявила о наличии двух истин – абсолютной (парамартха-сатья, 真谛, чжэнь ди) и условной (самврити-сатья, 俗 谛, су ди; 世 谛, ши ди). Абсолютная истина характеризовалась как истина просветленного сознания, отражающая природу вещей в том виде, в каком они существуют на самом деле. Но ее нельзя постичь на уровне рационального восприятия, она не доступна дискурсивному познанию, ее нельзя выразить ни словами, ни знаками, нельзя охватить мыслью. Она может быть постигнута лишь непосредственно, интуитивно, целиком и полностью через собственное переживание в просветленном сознании. Ее постижение ведет к религиозному спасению.

Условная истина – это истина, ориентирующая человека в его повседневной жизни, в его сансарическом пребывании. Это истина людей, не получивших еще просветления. Она связана с мирской деятельностью человека, доступна дискурсивному познанию, может быть выражена словами и знаками. Ее постижение не ведет к религиозному спасению, но приближает к абсолютной истине. Парамартха-сатья трактуется как истина просветленных, святых; самврити-сатья – как условная истина простых, не просветленных. С точки зрении абсолютной истины, пространство, время, причинность, дхармы, как и все ценности жизни, пусты и нереальны, а с точки зрения условной истины – допустимы, обладают условным существованием.

В отечественной литературе первым обратил внимание на теорию двух истин в буддийской философии и сотериологии выдающийся ученый, родоначальник отечественной буддологии В. П. Ва-

сильев. Он определял самврити-сатью как «то, что не имеет силы, какую должно предполагать в рождении; что существует как характер материи; общепринятое в мире; то, что есть только одно имя и слово; общее выражение; общее понятие». Он также приписывал самврити-сатье значение «непрочности как названия всего существующего только моментально; неистинное; нелогическое и, наконец, отрицания в смысле парамартхи. Противоположное каждому из этих определений относится к парамартхе» [Васильев 1857: 294].

Несмотря на противоположность содержания этих истин, сами они не противопоставляются друг другу. Более того, рассматриваются в неразрывной связи друг с другом.

Выше уже говорилось, что еще родоначальник отечественной буддологии В. П. Васильев, писал, что об этих истинах «нельзя сказать ни то, чтоб они были одно и то же или что-нибудь различное, потому что в первом случае и простое существо постигало бы истину, а во втором не было бы спасения» [Там же: 196]. И, действительно, согласно логике буддистов, если абсолютная и условная истины были бы одним и тем же, то фактически проблема спасения не составляла бы для простых людей особой трудности, поскольку уже на уровне условного, мирского познания можно было бы достичь спасения, так как условная истина обладала бы способностью обеспечить человека спасением. Но, с другой стороны, если бы они были различными, оторванными друг от друга, то спасение практически было бы невозможным [Там же], ведь любой человек так или иначе привязан к словам и знакам рациональным мышлением и иной формы передачи информации и познания, как через посредство слов и мыслей, не знает. Ведь если вспомнить, то «благородный восьмеричный путь», провозглашенный ранним буддизмом, начинался с «правильных воззрений» (正见, чжэн цзянь), предполагающих знакомство с учением Будды на рациональном уровне. Поэтому постижение истины вне этих привычных рациональных форм невозможно. Абсолютную истину постичь можно только через условную. В этом смысле условная истина считалась истиной, приближающей человека к абсолютной, и их единство необходимо понимать как диалектическое.

В китайском буддизме было уделено особо пристальное внимание к теории двух истин, в особенности единству абсолютной и условной истин и невербальности постижения абсолютной истины.

Постижение абсолютной истины отождествлялось с постижением истинно сущего, а постижение истинно сущего ассоциировалось с психическим состоянием индивида, обнаружившим свою истинную природу. Субъективная природа человека, таким образом, оказывалась в центре внимания. Только через нее возможно было постижение истинно сущего, но оно, как уже было сказано, не идентифицировалось с данным психическим состоянием индивида. В этой ситуации объявлялась ложной оппозиция субъекта и объекта. Такая оппозиция возникает как следствие омраченности сознания, осознающего себя как личность (Я), наделенную психикой, эмоциями и желаниями, порождающими мир объектов. Познание кажущегося объективным внешнего мира на самом деле есть познание человеческой субъективности, которая является не чем иным, как способом проявления истинно сущего. В конечном счете, нет человеческой субъективности, есть только истинно сущее, которое и спасает само себя. По выражению О. О. Розенберга, «то, что спасается, есть не что иное, как истинносущее» [1918: 260].

Условная истина, в силу своей опосредованности словами и знаками, не может раскрыть абсолютную. Вместе с тем она способствует постижению абсолютной истины. Так, человека, привязанного к словам и мыслям, к стереотипам вербального мышления, она отдаляет от абсолютной истины, но человека, понявшего пустотность категорий рассудка, она может приблизить к ней, однако до конца раскрыть ее не сможет, поскольку понимание пустотности в категориях рассудка также происходит на уровне рационального мышления. Постепенное избавление от стереотипов рационального мышления приближает к абсолютной истине. Поэтому условная истина – это не застывшая истина, это истина, имеющая тенденцию постоянно стремиться к абсолютной или отдаляться от нее.

Основатель школы саньлунь Цзи Цзан акцентировал свое внимание именно на этих аспектах условной истины. Новое, что внес Цзи Цзан в теорию двух истин, – это деление теории двух истин на три, а затем и на четыре вида (подробно о теории двух истин Цзи Цзана см.: [Янгутов 1995, 1998]).

Пристальное внимание в Китае к теории двух истин было обусловлено потребностями теоретического обоснования формирующейся в Китае сотериологической концепции мгновенного пути к спасению. Идея о наличии природы Будды во всем сущем, привне-

сенная «Нирвана-сутрой», а также сформулированный Дао Шэном тезис о внезапном и мгновенном достижении состояния Будды стали основополагающими в сотериологии китайских буддистов. Эти положения давали возможность и для аргументации идеи достижения нирваны в настоящей жизни.

Парамартха-сатья в китайских текстах переводилась как настоящая, подлинная истина (真谛, чжэнь ди), а также как истина первого значения (第 一 义 谛, ди и и ди) и как истина победившего значения (胜 义 谛, шэн и ди). Самврити-сатья толковалась как мирская, светская истина (世 谛, ши ди; 俗 谛, су ди).

Цзи Цзан, как и Нагарджуна, отмечал исключительную важность теории двух истин. Он писал: «Все Будды проповедуют дхарму, опираясь на две истины. Во-первых, на мирскую истину (世 谛), во-вторых, на истину первого значения (第 一 义 谛). Если люди не смогут понять деление на две истины, то [они] не смогут познать истинный смысл глубокой буддийской дхармы» (цит. по: [Хань Тинцзе 1987: 23]). В своем сочинении «Эр ди и» (二 谛 义, Смысл двух истин) он классифицирует теорию двух истин по трем видам. Он пишет: «Первый [вид] поясняет, что утверждение о существовании является условной истиной, а утверждение о несуществовании составляет абсолютную истину. Второй [вид] поясняет, что утверждение о существовании и утверждение о несуществовании составляют двойственность (– 二, эр, составляют два), а [двойственность] – это условная истина. Утверждение, отрицающее существование, и утверждение, отрицающее не-существование, не составляют двойственность (不 二, бу эр, не два). Это – абсолютная истина. Смысл третьего [вида] заключается в следующем: предыдущие две истины означают, что существование и не-существование – это двойственность, а отрицание и существования, и не-существования – это не-двойственность. Но суждение о двойственности и не-двойственности является условной истиной. Суждение, отрицающее двойственность и не-двойственность, – это абсолютная истина (цит. по: [Чжунго сысян тун ши 1957: 173–174; Фэн Юлань 1961. Т. 2: 703]).

Все три вида теории двух истин тесно связаны между собой. Каждая последующая вытекает из предыдущей. При этом содержание предыдущей становится условной истиной последующей. Так,

содержание первого вида становится условной истиной второго вида, а содержание второго вида – условной истиной третьего. Здесь происходит как бы движение по пути диалектического отрицания низшего уровня более высшим. В основе каждого отрицания лежит принцип срединного подхода, не допускающий проявления каких-либо крайностей и односторонностей. Например, в первом случае, когда говорится, что утверждение о существовании – это условная истина, а утверждение о не-существовании – абсолютная, то уже в самом суждении допущено наличие бинарной оппозиции существования и не-существования, что в итоге также не может отражать подлинную истину. Поэтому отрицание этой бинарной оппозиции, или двойственности, является истинным по отношению к суждению, допускающему эту двойственность. Однако отрицание двойственности не может, в свою очередь, избежать односторонности, поскольку само отрицание двойственности предполагает наличие двойственности. Поэтому суждение о двойственности и не-двойственности предполагает две крайности и не избавляет от двойственности и является условным по отношению к суждению, отрицающему и двойственность, и не-двойственность. В конечном счете три вида этой теории представляют собой постепенное движение к абсолютной истине через отрицание стереотипов человеческого мышления. Пояснял эти положения Цзи Цзан следующим образом: «Три вида [теории] двух истин имеют смысл постепенного отказа от условного, подобно тому как, опираясь о землю, приподнимаешься. Почему? Обыкновенные люди считают, что все дхармы реальны и существуют, не зная того, что [они] не существуют. Поэтому все Будды говорят, что все дхармы в конечном счете пусты, не существуют. Говорящие, что все дхармы существуют, являются обыкновенными [людьми]. Это условная истина, это истина обыкновенных. Святые и мудрые [обладают] правильным знанием о том, что природа всех дхарм пуста. Это абсолютная истина, это истина святых. Руководствуясь этим, через условную истину постигаем абсолютную. Отбрасываем мирское, постигаем сокровенное. В этом смысл первого вида [теории] двух истин. Следующий второй вид [теории двух истин] поясняет, что двойственность существующего и не-существующего является условной истиной, а не-двойственность – абсолютной. Поясняю: существующее и не-существующее – это две крайности. Существующее – это одна крайность, не-существующее – другая. Точно так же постоян-

ное и не-постоянное, рождения-смерти (сансара) и нирвана составляют по две крайности. И поскольку абсолютное и относительное, сансара и нирвана – это две крайности, постольку называется условной истиной. Не-абсолютное и не-условное; не-сансара и не-нирвана не составляют двойственность, являются срединным путем, составляют высшую истину. Третий вид [теории утверждает, что] двойственность и не-двойственность составляют условную истину, а отрицание двойственности и не-двойственности составляет более высокую истину. Поясняем предыдущее: абсолютная и условная [истины]; рождения-смерти (сансара) и нирвана – [это] две крайности, являются однобокостью. Поэтому являются мирской [условной] истиной. Не-абсолютное и не-условное, не-рождения-и-смерти и не-нирвана, не-двойственность составляют срединный путь, являются высшей истиной. Это также две крайности. Почему? Двойственность – это односторонность, не-двойственность – это середина. Односторонность – это одна крайность, срединность – это другая крайность. Односторонность и срединность составляют две крайности. А поскольку [они] составляют две крайности, называются условной истиной. Отрицание односторонности и отрицание срединности – это и есть срединный путь, высшая истина» [Цзи Цзан 1983б: 388–389].

Однако третий вид теории двух истин не может быть последней инстанцией, поскольку он также не дает окончательного решения проблемы бинарной оппозиции, односторонности и крайности. Ведь если логически продолжить анализ Цзи Цзана, то мы придем к мысли, что отрицание двойственности и не-двойственности – это одна крайность, которая порождает другую крайность – отрицание самого отрицания двойственности и не-двойственности. И от этого невозможно избавиться, поскольку любое отрицание так или иначе порождает свою противоположность, которая отрицает ее самое. В любом случае присутствуют стереотипы человеческого мышления, допускающего бинарную оппозицию, поскольку сама природа рационального мышления невозможна без нее. Отсюда следует: избавление от двойственности, односторонности и крайностей возможно лишь с избавлением от рациональных форм познания, отказа от слов, знаков, понятийного мышления и т. п.

Поэтому Цзи Цзан в другом своем сочинении «О сокровенном [смысле] Махаяны» (大乘玄论, Да чэн сюань лунь) пишет о четвер-

том виде теории двух истин: «Одни считают, что существование – это мирская [условная] истина, пустота – это настоящая [абсолютная] истина. Ныне понимаем, что пустота, как и существование, составляет условную истину, а абсолютной истиной является несуществование и не-пустота. Далее, пустота и существование составляют два, не-пустота и не-существование составляют не-два. Не-два – это условная истина, а не не-два – абсолютная. И, наконец, три вида двух истин представляют собой врата учения. О них говорим как о трех вратах. Ныне понимаем, что отрицание трех [врат], отсутствие всех опор, необладание ничем – это начало понимания истины – ли» [Цзи Цзан 1983а: 305]. Последнее, [четвертое], отрицание в данном тексте касается одновременно всех трех предыдущих видов, которые Цзи Цзан называет «тремя вратами учения». Под этим он понимал учения, опосредованные словами, ограниченные рамками дискурсивного знания. Цзи Цзан отрицает все «опоры» и «обладания», под которыми он подразумевает вербальные конструкции. Уточняя сказанное, Цзи Цзан пишет: «Когда слова исчезают и мысли обрываются, тогда достигается истина первого значения (абсолютная истина. – *Л. Я*). В этом суть четвертого вида [Там же: 306].

В трактовке Цзи Цзана трех видов теории двух истин условная истина стремится к адекватному выражению абсолютной истины, постоянно приближается к этой цели, но не может достичь ее. Абсолютная истина, постулированная в словесной форме, остается условной. Она может раскрыться лишь через отрицание условной истины, избавление от вербальных конструктов мышления. Отрицание у Цзи Цзана отнюдь не деструктивно. Здесь он следует принципу, на который обратил свое внимание Такакусу: опровержение ошибочного одновременно есть утверждение истинного. Каждый вид теории двух истин в учении Цзи Цзана является отрицанием предыдущего, однако отрицается принцип экспликации теории, но не сама теория и тем более не абсолютная истина как таковая. Например, когда второй вид отрицает первый, в котором утверждается, что все есть пустота, само суждение о пустотности дхарм не вызывает сомнения, но та форма, в которую облечено оно, допускает наличие двойственности. Поэтому условной истиной становится не сама истина, утверждающая, что все есть пустота, а те вербальные конструкты, при помощи которых она выражается. В

диалектическом взаимодействии условной и абсолютной истины Цзи Цзан обращает внимание на невозможности вербального отражения истины и диалектическое единство двух истин. По его мнению, условная истина не устанавливается из самой себя, она проявляется через абсолютную. Абсолютная истина также не устанавливается из самой себя, а опирается на условную истину. При этом между условной истиной, утверждающей, что существует, и абсолютной истиной, утверждающей, что не существует, – нет принципиального разногласия, ибо, когда мы говорим, что все пустота, мы имеем в виду не абсолютное отсутствие, а отсутствие собственной сущности. Когда мы говорим, что существует, мы имеем в виду иллюзорное существование. Таким образом, между абсолютной и условной истинами не только нет барьеров, но они и немыслимы одна без другой. Цзи Цзан пишет: «Условное без абсолютного не является условным. Абсолютное без условного не является абсолютным. [Если] без абсолютного нет условного, то и условное не препятствует абсолютному. А [если] без условного нет абсолютного, то и абсолютное не препятствует условному. Условное не препятствует абсолютному, оно приобретает смысл условного лишь благодаря наличию абсолютного. Абсолютное не препятствует условному, оно приобретает смысл абсолютного благодаря наличию условного» [Цзи Цзан 1983б: 390–391]. Условное и абсолютное взаимозависимы, взаимообусловлены, одно не существует без другого. Мы можем говорить об условном лишь по отношению к абсолютному, так же как об абсолютном лишь по отношению к условному. В этом суть срединного пути, который считается единственным, ведущим к постижению истинной сути вещей. Анализируя каждый их четырех видов двух истин с позиций срединности, адепты саньлунь соответственно насчитывают и четыре вида срединного пути, подчеркивая тем самым важность срединного принципа для саньлунь. Отклонение от этого принципа приводит к крайностям, которые удаляют от понимания истинной сути вещей, порождают в сознании стереотипы, воздвигающие вербальные барьеры между абсолютной и условной истиной. Срединный путь провозглашает диалектический принцип взаимодействия между абсолютной и условной истинами, согласно которому абсолютная и условная истина – это не параллельные друг другу истины, а составляющие одно. Предположение о наличии двух истин является

относительным. Такое предположение есть факт условной истины для тех, кто не получил просветления. На уровне абсолютной истины снимается дуализм абсолютной и условной истин, приходит понимание того, что Истина одна.

Отношения между условной и абсолютной истинами тождественны отношениям между истинно сущим и феноменальным бытием. Здесь мы имеем тот случай, когда онтологические структуры преломляются через гносеологические и, по сути, подчинены одной идее. Истинно сущее немыслимо вне феноменального бытия так же, как и феноменальное бытие немыслимо без истинно сущего. Феноменальное бытие и истинно сущее – это не два разных бытия, это одно бытие. Человек, находящийся в сансаре, одновременно пребывает и в нирване. Истинно сущее в соотнесении с абсолютной истиной характеризуется как пустота, не-двойственность, непротиворечивость, целостность, отсутствие дуализма субъекта и объекта; оппозиции рождения и смерти; тождества и различия; постоянства и прерывности; ухода и прихода. Вместе с тем истинно сущему невозможно приписать ни одну из этих словесных характеристик, так как его невозможно описать в категориях рассудка. Истинно сущее не познается по частям. Оно познается целиком и полностью, поскольку не делится на части, хотя такое разложение его на уровне дискурса считается возможным. Постижение истинно сущего тождественно просветлению, что, в свою очередь, тождественно спасению, а также достижению состояния будды или вхождению в нирвану. Перечисленные представления об истинно сущем и абсолютной истине имели важное значение для развития философской мысли в китайском буддизме. Особенно важной считалась идея о не-параллельности истинно сущего и феноменального бытия, единстве абсолютной и условной истины. Возникшие на китайской почве школы чань, хуаянь, тяньтай создавали собственные концепции, уточняя и дополняя эти идеи как наиболее соответствующие китайскому мировосприятию.

В философии школы тяньтай главный акцент делается на единстве двух истин. В связи с чем выдвигается концепция «совершенной (круглой) гармонии трех истин» (三 谛 圆 融, сань ди юань жун). В данной концепции речь не идет о трех истинах как таковых, а о двух. Здесь вводится дополнительная истина, подчеркивающая единство абсолютной и условной. Эта теория восходит к

онтологическим истокам праджняпарамитской философии. В «Мадхьямика-шастре» говорилось о том, что все дхармы, рожденные причинностью, суть пустота, условность и срединность. Цитируя эту шастру, Чжи И писал: «[В одной из] гатх “Муламадхьямакакарики” (中论, Чжун лунь) говорится: “Рожденные посредством причинности дхармы подвергаются рождению и смертям, [поэтому] я говорю: они – пусты; они подвергаются рождениям и смертям, [поэтому] также называются условными именами; не имеют границ (между пустотой и условностью нет границ. – *Л. Я.*), [поэтому] также называются смыслом срединного пути”» [1983: 49].

Онтологическое содержание данного высказывания Чжи И преломляли через гносеологическую призму теории двух истин и в соответствии с содержанием гатхи из «Мадхьямака-шастры» выдвинули три истины: пустоты (空 谛, кун ди), условности (假 谛, цзя д), срединности (中 谛, чжун ди).

Напомним, что истина пустоты трактовалась как абсолютная истина. Согласно ей, все вещи установились благодаря причинности, они пусты и не имеют своей природы. Эту истину также называют истиной не-существования (无谛, у ди).

Истина условности (假 谛, цзя ди; досл. искусственная, поддельная истина) трактуется как условная, или мирская, истина. Содержание ее сводится к тому, что все вещи хотя и признаются пустыми и не имеющими своей истинной природы, тем не менее не отрицаются, а трактуются, как имеющие условное существование.

Третья истина – истина срединности (中谛, чжун ди) также называется высшей истинной срединного пути. С точки зрения этой истины, все вещи рассматриваются одновременно и как пустота, и как условность. Вместе с тем истина срединности не должна рассматриваться как что-то внешнее по отношению к предыдущим двум. Она составляет с ними единство [Чжи И. Мяо фа лянь хуа цзин сюань и: л. 55об.–57об.].

Все три истины пронизывают друг друга и составляют гармонию. Ни одна из них не может рассматриваться в отрыве от других. Вещи обладают условным существованием, так как они пусты, т. е. условность вещей определяется их пустотностью. Они пусты, так как существование их условно, т. е. пустота вещей определяется их условностью. Оба этих аспекта неотделимы друг от друга и суще-

ствуют одновременно, а это составляет содержание срединности. Срединность тождественна обоим, так как срединность – это состояние условности и пустотности. Таким образом, все три составляют одну истину, т. е. все три истины являются тремя в одной, одной в трех [Takakusu 1956: 141–142]. С точки зрения «совершенной (круглой) гармонии трех истин», истинно сущее не является чистым бытием, находящимся в отрыве от иллюзорного бытия. Истинный вид сущего – это одновременное сосуществование абсолютного и условного. Иначе говоря, вне иллюзорного (феноменального) нет абсолютного (истинного). Учение о гармоничном единстве трех истин, таким образом, не противореча теории двух истин, не корректируя ее содержание, лишь акцентирует свое внимание на единстве абсолютной и условной истин, на гармонии и непротиворечивости их друг другу. Третья – срединная истина – это истина о единстве и гармонии условного и абсолютного. Отражая единство условного и абсолютного, она сама составляет с ними единство, а это уже отражение Единства и Гармонии мира. Единство и Гармония – вот главный лейтмотив учения школы тяньтай, на который ориентирует ее теория трех истин. В теории гармонического единства трех истин отразилось тяньтайское понимание срединного пути, на верность которому «присягали» все без исключения буддийские школы, хотя вкладывали в него различное содержание. Тяньтайский вариант срединного пути расставлял несколько иные акценты, чем раннее рассматриваемые нами школы. Если в тех школах срединный путь трактовался как попытка избежать крайности, то в школе тяньтай он понимался как единство этих крайностей. Через это единство адепты тяньтай рассматривали как свое собственное учение, так и учения других буддийских школ.

С точки зрения «совершенной (круглой) гармонии трех истин», истинно сущее не является чистым бытием, находящимся в отрыве от иллюзорного бытия. Истинный вид сущего – это одновременное сосуществование абсолютного и условного. Иначе говоря, вне иллюзорного (феноменального) нет истинно сущего.

Учение о гармоничном единстве трех истин, таким образом, не противореча теории двух истин, не корректируя ее содержание, лишь акцентирует свое внимание на единстве абсолютной и условной истин, на гармонии и непротиворечивости их друг другу. Гармония и непротиворечивости их друг другу – вот главный лейтмо-

тив учения школы тяньтай, на который ориентирует ее теория трех истин.

Эта лейтмотив также стал главной ориентацией школы хуаянь. Однако в этой школе не было специальных разработок теории двух истин. Во втором параграфе шестой главы сочинения Фа Цзана «Сто врат в море идей» сутры «Хуаянь-цзин» (华严经义海百门, Хуаянь цзин и хай бай мэнь) дается краткое изложение теории двух истин, где говорится: «Условная истина (假 谛) – это когда видишь маленькую круглую пылинку, ее иллюзорный вид существует и проявляется перед тобой. Абсолютная истина (真 谛) – это когда постигаешь, что пылинка не обладает своей сущностью, а ее иллюзорный вид исчерпывается. Существование условного не отличается от вида пустоты – это называется условной истиной; а пустота абсолютного, следуя за проявлением причинности, не отличается от внешнего вида – это называется абсолютной истиной. Пустота опирается на проявляющееся существование, поэтому условная истина устанавливает абсолютную истину. Так как существование устанавливается, включив в себя пустоту, поэтому абсолютна истина устанавливает условную. Так как нет ни абсолютного, ни условного, поэтому возможно и абсолютное, возможно и условное [Фа Цзан 1905–1912: л. 49].

В этом высказывании Фа Цзана отражается позиция школы хуаянь о гармонии и непротиворечивости друг другу абсолютной и условной истин. В этой гармонии патриархи хуаянь акцентируют свое главное внимание на отсутствие преград между условной и абсолютной истиной. Онтологическим выражением отсутствия этих преград (无碍, у ай) стало учение хуаянь об отсутствии преград между *ли* (理) и *ши* (事), *ши* (事) и *ши* (事), где *ли* рассматривается как абсолютное, истинно сущее, а *ши* – как условное, феноменальное[53]. Впрочем, это же можно сказать и обо всех других теориях хуаянь. В них в равной мере отразились принципы единства абсолютного и условного, согласно которым вне условной истины нет абсолютной, как и вне абсолютной истины нет условной. Дискурсивное знание, рациональная теория, понятия и письмена не раскрывают абсолютную истину, но приближают сознание чело-

[53] О *ли* и *ши* см.: [Янгутов 1995].

века к ее непосредственному постижению. Поэтому содержание теории или знания может быть любым, но истина, к которой они стремятся, – одна. Такое отношение к дискурсу породило в буддизме множество концепций, доказывающих фактически одни и те же положения, но отличающихся друг от друга и по форме, и по содержанию, и по использованию терминов и понятий, являющихся, по сути, синонимами. Даже в рамках одной школы, например хуаянь, можно обнаружить разные теории и понятия, доказывающие одни и те же положения. Не составляет в этом смысле исключения и учение о *ли* и *ши*. Его основные выводы не отличаются от тех, что были изложены в учениях о сознании и шести видах, десяти сокровенных вратах, хотя сами учения различаются по форме и содержанию[54].

Если школа саньлунь в своей теории истин акцентировала внимание на отсутствии бинарной оппозиции, школа тяньтай – на единстве и гармонии истинного и феноменального, школа хуаянь – на единстве и отсутствии преград между истинным и феноменальным, а также между всеми феноменальными как высшем отражении единства всего сущего, то школа чань в своей теории истины акцентировала внимание на таких характеристиках абсолютной истины, как невыразимость в словах и знаках, неподверженность дискурсивному мышлению. Она уделяла наибольшее внимание практическим методам непосредственного достижения спасения в настоящей жизни, а одним из главных препятствий к этому чаньбуддисты видели в стереотипах человеческого сознания, обусловленного его привязанностью к словам, знакам и мыслям. В этом направлении они разрабатывали теоретические и практические положения, в которых красной нитью проходит идея возможности постижения истинно сущего – природы Будды, содержащейся во всем сущем и каждом.

Проблема вневербального постижения высшей истины – одна из важных тем праджняпарамитской литературы. Уже в начале своего трактата Хуй Нэн объявляет о своей приверженности к праджняпарамитской традиции. Праджня в тексте определяется как интуитивная мудрость, парамита – как прибытие на другой берег, т. е. к нирване [Хуй Нэн 1983: 16]. Праджняпарамита, таким образом,

[54] Об этих учениях см.: [Янгутов 1995].

согласно определению Хуй Нэна, – это интуитивная мудрость, приводящая к нирване. Иначе говоря, Праджняпарамита – это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письмена (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обусловливающая непосредственное постижение истинной природы своего сознания. Главное внимание чань-буддисты сосредоточивали на интуитивности мудрости, на невозможности выразить ее словами, знаками, письменами, а также посредством дискурсивного мышления.

С избавлением сознания от привязанностей к словам, знакам и мыслям чань-буддисты непосредственно связывали с освобождением сознания от омраченности. Поэтому постижение высшей истины для них было равнозначно освобождению сознания от стереотипов обыденного сознания. Их практика была нацелена на разработку конкретных приемов и методов, которые способствовали бы радикальной перестройке человеческой психики, освобождению ее от стереотипов обыденного сознания, обусловленных чрезмерной вербализацией, чтобы «вернуться целостному нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией» [Абаев 1983: 80]. Такая установка логически обусловливала некоторое безразличие адептов чань к понятиям и терминам буддизма, характеризующим содержательный аспект сущего, ибо более важными считались приемы и методы реализации состояния своей тождественности истинно сущему [Там же].

Вместе с тем чань-буддисты, как уже отмечалось, пытаясь избавиться от вербальных структур, сами сталкивались с необходимостью использования тех же самых вербальных конструкций. Такой парадокс заставлял их взглянуть на вербальные структуры в несколько иной плоскости. Поэтому в чань-буддизме получило широкое распространение учение о слове. Слово понималось, с одной стороны, как «мертвое», с другой – как «живое». «Мертвым» считалось такое слово, которое, являясь следствием омраченного сознания, искажает истинную реальность. К «мертвому» слову чань-буддисты относили все понятия, составляющие основу дискурсивного знания, в том числе и такие, как «нирвана», «Будда», «истинная таковость», «Дхармакая» и др. Они считали, что рассуждения об этих понятиях не ведут человека к спасению, поскольку ни одно из них не дает адекватного знания о сущем, а потому они отдаляют

понимание его истинной природы и служат помехой для просветления сознания. В то же время чань-буддисты допускали возможность выражения просветленного сознания в слове. В этом случае слово выступало не как понятие с заданным содержанием, несущим в себе определенную информацию, а как «знак просветленного сознания, как “живое” слово, смысл которого невозможно выразить на уровне дискурсивного мышления и которое, по мнению чань-буддистов, поддается только интуитивному пониманию» [Нестеркин 1984: 75].

Однако «живое» слово ни в коем случае нельзя понимать как изобретенные чань-буддистами особые знаки или символы, отражающие качественно новое состояние человека. Сами по себе слова здесь не имеют никакого значения. Все дело в психических структурах человека. Поэтому «живым» словом могут стать те же самые понятия: нирвана, Будда и т. д. В зависимости от того, высказаны они просветленным сознанием или же омраченным, эти понятия будут иметь значения «живого или мертвого». Поэтому любое слово в устах того или иного человека отражает либо его омраченное сознание (обремененное повседневным опытом, стереотипами дискурсивного мышления и логических структур, основанных на иллюзорной дихотомии эмпирического бытия), либо его просветленный ум, избавившийся от бремени повседневного опыта. Поэтому исключительное значение придавалось приемам и методам, направленным на разрушение стереотипов обыденного сознания. К ним относятся чаньские диалоги (问答, вэнь да), парадоксальные загадки (公案, гун-ань), которые предполагают не логические решения, а неожиданные и ошеломляющие действия. «Живое слово» должно отражать степень избавленности сознания от стереотипов, составляющих оковы изначальной природы человека. На вопрос, когда и как проявляет себя «живое слово», чань-буддисты не дают однозначного ответа. Кстати, согласно логике чань, его и не должно быть [Там же].

В данном контексте отрешенность от двух видов – это отрешенность от дискурсивных характеристик истинной таковости. Ведь само утверждение, что истинная таковость непостижима посредством дискурсивного мышления, а мудрость чиста – порождено дискурсивным мышлением и представляет собой условность, опосредованную «мертвыми» словами. Поэтому понятие «не», согласс-

но Хуй Нэну, – это отрешенность от дискурсивных характеристик истинно сущего и земных страстей. А отсюда мысль, отрешенная от дискурсивных характеристик истинно сущего и земных страстей, – это постижение высшей истины, истинно сущего, или изначальной природы истинной таковости. Не-мысль, таким образом, – это постижение высшей истины через отрешенность от дискурсивного знания.

Чань-буддисты, отрицая слова и мысли, на самом деле имели в виду не буквальное их уничтожение, а лишь кардинальную перестройку психических структур индивида, качественно новый подход к функции слова и мысли. Наглядно эта идея проявилась в суждениях Хуй Нэна об отсутствии вида (无相, у сян). «Отсутствие вида [признаков], – считает он, – это когда, находясь среди признаков, отрешаешься от них» [1983: 21]. Здесь речь также идет не о буквальном отсутствии признака, а об отрешении нашего сознания от этих признаков.

Эти принципы лежали в основе религиозной практики чань-буддистов. Отрицая слова, через слова же выражали они состояние просветленности сознания; отрицая мысль, постигали истинно сущее посредством мысли; находясь среди признаков (видов), утверждали об отсутствии признаков. Эта практика придавала школе своеобразие и оригинальность. Философия китайского буддизма – это философия, ориентированная на человека. Ее рассуждения о пустоте, природе Будды, истинной таковости, Татхагата-гарбхе и т. д. представляют собой не что иное, как попытку объяснить природу человека в понятиях праджняпарамитской концепции истинно сущего, которое понимается как изначальная, не тронутая внешним опытом, истинная природа человека, а также концепции высшей истины, тождественной постижению изначальной истинной природы человека. Но если адепты других школ китайского буддизма разрабатывали свои концепции природы человека, абстрагируясь от самой проблемы человека, то чань-буддисты проблему природы человека непосредственно связывали с его повседневным бытием и определяли тем самым его жизненную позицию. Очевидно, поэтому учение чань пользовалось огромным успехом среди различных слоев населения и оказалось самым жизнестойким из всех школ китайского буддизма.

§ 6. Истинно сущее

Понятийный аппарат философии китайского буддизма не исчерпывается рассмотренными выше четырьмя понятиями пустоты, таковости, сознания и истины. Однако являются основными, системообразующими, представляющими собой базисный каркас всего философского учения школ китайского буддизма, взаимно дополняют друг друга. В свою очередь, необходимо особо отметить, что базисным для всех четырех понятий, обеспечивающим их системную взаимосвязь и единство, выступает понятие, отсутствующее в терминологическом арсенале китайского буддизма, но тем не менее являющимся ключевым, – это «истинно сущее». Оно уже не раз упоминалось нами в связи с анализом каждого из четырех понятий. И это естественно, однако необходимо посвятить ему отдельный параграф, обобщающий изложенный выше анализ понятийного аппарата философии китайского буддизма.

Адаптация философских и сотериологических принципов буддизма в Китае представляла собой процесс взаимодействия ценностей двух великих цивилизаций – китайской и индо-буддийской. Сформированный в результате этого взаимодействия китайский буддизм открыл новый (мгновенный) путь к спасению, который не противоречил материнскому (постепенному) пути, а лишь дополнил его. Новому сотериологическому пути была дана философская интерпретация, соответствующая китайскому менталитету и сохранившая при этом логический контекст материнской философии. Главной философской проблемой китайского буддизма стала проблема истинно сущего, включающая в себя весь комплекс философских и сотериологических проблем китайского буддизма – пустоты, таковости, истины, сознания, отношения истинного бытия и феноменального, онтологического и гносеологического подходов, единства, тождества и гармонии. Другими словами, весь этот комплекс проблем философии и сотериологии китайского буддизма был привязан к раскрытию содержания истинно сущего. Еще О. О. Розенберг утверждал, что «основными проблемами буддийской систематической литературы являются вопросы о свойствах истинно-сущего и о спасении» [1918: 244]. Все буддийские школы, считал он, были едиными во мнении о том, что эмпирическое бытие представляет собой волнения или же омраченность «истинно сущей реальности», которые безначальны во времени, как и безна-

чально само истинно сущее. А их разногласия сводятся, главным образом, к двум вопросам: «о сущности истинно реального и об отношении его к проявлению, т. е. к фактическому бытию в моменте, и к эмпирическому или иллюзорному бытию» [Розенберг 1918: 246].

Однако проблема истинно сущего, выдвинутая О. О. Розенбергом, не получила подробной разработки. Его анализ философского содержания буддизма был непосредственно привязан к теории дхармы, а само понятие дхармы не было рассмотрено в контексте учения об истинно сущем. Его семантическое значение – имеющийся в действительности, подлинный, настоящий, то же, что и бытие, самое главное и существенное в чем-то, внутреннее содержание и т. п. [Словарь русского языка АН СССР 1984: 314; Даль 1955: 368] может быть соотнесено с буддийскими понятиями, которые по сути синонимичны понятию «природа Будды» и характеризуются как противоположные страданию и его причине – ложному Я. Это, с одной стороны, термины индийского буддизма, переведенные с санскрита на китайский, например, бхутататхата (真如, чжэньжу – истинная таковость), Татхагата-гарбха (如来 藏, Жулай цзан – сокровищница Татхагаты), Татхагата (如来, Жулай – так пришедший), дхармакайя (法身, фашэнь – тело дхармы) и т. п., с другой – термины, заимствованные из китайской философии, например дао (道), ли (理), чжэнь синь (真心), (一心). Однако ни одно из перечисленных выше понятий не переводится однозначно как истинно сущее. Главное значение истинно сущего, с которым соотносятся значения соответствующих буддийских понятий, – это существование, это то, что есть на самом деле, что существует изначально. Причем существование в китайском буддизме не связано с наличием конкретных вещей, здесь имеются в виду не сущие вещи, а сущее как таковое, «сущее само по себе». Такое понимание истинно сущего весьма схоже с западноевропейским пониманием бытия как «сущего само по себе», адекватного реальности, подлинности, истинности [Фрагменты ранних греческих философов 1989: 278; Доброхотов 1986: 6]. Сущее в обоих случаях рассматривается как тождественное само себе. Однако, в отличие от западноевропейской философии, понятие истинно сущего в китайском буддизме не может быть определено с точки зрения пространственно-временных характеристик, оно несовместимо с миром явлений, не допускает наличия инобытия, в нем нет разделения на сущность и

существование, оно не включает в себя элементы субстратности и, наконец, к нему неприменимо знаменитое изречение Парменида «мыслить и быть одно и то же» [Фрагменты ранних греческих философов 1989: 287]. В этом смысле понятие истинно сущего более всего соответствует содержанию татхаты. Оно не есть тождество мысли, но оно есть отражение наивысшего состояния сознания.

Если рассмотреть философское содержание школ китайского буддизма, то все они подчинены одной идее – поиску истинно сущего, соответствующего сотериологической цели – достижению состояния просветления, онтологическим выражением которого является обнаружение в себе природы будды, своей тождественности этой природе, что равнозначно постижению истинно сущего.

В философии этих школ истинно сущее – это, во-первых, утверждение о том, что изменчивый внешний мир, подверженный смертям и рождениям, – это лишь проекция сознания.

Во-вторых, истинно сущее – это и есть сознание. Но это сознание не идентифицируется с данным психическим состоянием индивида. В этом контексте оно приобретает онтологический статус.

В-третьих, истинно сущее – это истинное сознание – это сущность будд всех времен. Иначе говоря, истинное сознание составляет суть просветления. Простые (люди) и святые, а также все дхармы имеют свои признаки различия и разнообразия, но для просветленных эти различия исчезают. Дхармы, как «носители признака» проявляют их благодаря сознанию, но это иллюзия – пустота.

В-четвертых, истинно сущее – это пустота (空, кун), но пустота – это не есть отрицание, за этим отрицанием скрыто утверждение истинного существования в том виде, в каком оно есть на самом деле. Оно не рождается и не уничтожается, не уменьшается и не увеличивается, оно не различается и не тождественно. Это есть таковость (如, жу).

В-пятых, истинно сущее – это есть таковость. Оно не имеет разнообразия, не имеет признаков. Оно таково, какое оно есть в своем изначальном виде, вне иллюзорных проявлений. Таковость – это отрешенность от индивидуального сознания, воспринимающего себя как Я. Это единое сознания (一心). Помимо единого сознания нет другого реального сознания.

Единое сознание – это вечное, неуничтожимое сущее. Оно целостно и неделимо, одновременно, целиком и полностью присут-

ствует во всех живых существах, составляя истинную природу всех и каждого. Единое сознание имманентно индивидуальному. В этом смысле единое сознание соотносилось с природой Будды, присутствующей во все сущем.

Единое сознание раскрывалось в контексте содержания понятий «пустота» (空, кун), «таковость» (如, жу), «истинная таковость» (真如, чжэнь жу), «Татхагата-гарбха» (如来藏, Жулай цзан), «Дхармакая» (法身, фа шэнь), «истинное сознание» (心, чжэнь синь).

Единое сознание как истинная таковость представляет собой изначальное, неизменное, неразрозненное существование, характеризуемое как истинное. Оно тождественно самому себе, а потому представляет собой таковость. Это есть первоначальное существование в своем собственном виде. Оно не имеет никаких признаков, кроме истинности и таковости. Иначе говоря, истинно сущее имеет лишь два признака – истинность существования и тождественность самому себе. Это отрицание условности, это то, что противостоит условной истине. Это то, что подчеркивает истинные черты сущего, или то, что принадлежит абсолютной истине. Понимание истинной таковости означает понимание истинно сущего как чистого, вне всяких иллюзорных его проявлений, вне его имманентности миру вещей, миру дхарм. Поэтому, если мы говорим об истинно сущем в этом его значении, то его признаки совпадают с признаками истинного сознания, или признаками абсолютного существования единого сознания.

Единое (一心, и синь) сознание, рассмотренное как Татхагата-гарбха (如来藏, жулай цзан), лежит в основе всего многообразия феноменального мира, составляет его истинную природу, оставаясь одновременно чистым, целостным и неизменным. При этом единое сознание не мыслится как порождающая многообразие феноменального мира субстанция. В конечном счете существует только единое сознание, все остальное – это его признаки, которые делятся на два аспекта: феноменальный, или загрязненный (это признаки его условного существования в сансаре); и истинно-таковой, или чистый аспект, – его абсолютное существование в нирване. Единое сознание нельзя трактовать и как сущность каждой вещи. Оно является истинной природой всех и каждого и не имеет ничего общего с данным психическим состоянием каждого. Все единичные и изменчивые явления феноменального мира, будучи причастными

единому, целостному, неизменному сознанию, мыслятся взаимопроникающими. Одно содержится во всем, все – в одном. Поэтому сказано: «В каждой пылинке проявляются земли всех будд десяти сторон» [Хуй Сы 1709: л. 12]. Единое сознание как истинно-таковое, неизменное и постоянное утверждает взаимопроникновение не только в пространстве, но и во времени. Прошлое – это есть будущее, будущее – это есть настоящее [Там же: л. 16]. Именно на этих аспектах акцентировали свое внимание адепты школы тяньтай.

Адепты чань в своих представлениях об истинно сущем исходили из общих с другими школами китайского буддизма мировоззренческих принципов, но при этом не ставили перед собой задачи описания истинно сущего, его внешних и внутренних характеристик. К проблеме истинно сущего они относились сугубо прагматически. Они выделяли в нем лишь те моменты, которые могли быть непосредственно привязаны к их сотериологической концепции, и разрабатывали их в русле своих практических рекомендаций более углубленно и более тщательно, чем в других школах буддизма. Идея о наличии природы Будды в самом индивиде в школе чань подчеркивалась особо. Здесь считали, что природа Будды, или истинно сущее, – это и есть мое сознание, но рассмотренное в том виде, каково оно на самом деле, т. е. свободное от ложного Я и внешнего мира. Другими словами, истинная природа моего сознания это и есть истинно сущее. В чань-буддизме наметилось отступление от онтологической интерпретации истинно сущего путем максимальной его психологизации, что было обусловлено прагматической направленностью школы чань.

В школе хуаянь делается акцент на понимании истинно сущего как имманентного эмпирическому бытию. Для этого они выделяют абсолютный аспект истинно сущего понятием *ли* (理) и его феноменальный аспект понятием *ши* (事), подчеркивая их имманентность, утверждая о том, что *ли* полностью содержится в *ши*, вне *ши* нет *ли*. Точно так же *ши* полностью содержится в *ли*, вне *ли* нет *ши*. А так как *ли* и *ши* полностью содержатся друг в друге и вне друг друга не мыслятся, то *ли* и *ши* не отличаются друг от друга. Однако, не отличаясь друг от друга, *ли* и *ши* продолжают оставаться самими собой, о них нельзя сказать, что они представляют собой одно и то же. *Ли*, будучи неделимым и единым, одновременно присутствует в каждом *ши*, причем не сокращаясь до единичного *ши*. Единое, неделимое *ли* содержится в каждом *ши* вплоть до мельчайшей пылин-

ки. Но поскольку *ли* и *ши* не являются одним и тем же, постольку все *ши*, будучи тождественными друг другу, сохраняют свою индивидуальность и различаются между собой. Все *ши* не только тождественны друг другу, они взаимопроникают друг в друга [Ду Шунь 1907: л. 890–892].

Эта же мысль подчеркивается через демонстрацию не-преграды *у ай* (无 碍) мира дхарм, составляющего *ли* (理), и мира дхарм, составляющего *ши* (事), представленного четвертым патриархом хуаянь Чэн Гуанем:

1) мир дхарм *ши* (事法界, ши фа цзе);

2) мир дхарм *ли* (理事法界, ли фа цзе);

3) мир дхарм, где нет преград между *ли* и *ши* (理 事无 碍事法界, ли ши у ай фа цзе);

4) мир дхарм, где нет преград между *ши* и *ши* (事 事 无 碍 事法界, ши ши у ай фацзе) [Чэн Гуань 1907: 325].

В конечном итоге истинно сущее – это состояние сознания, перед которым исчезают различия между абсолютным и феноменальным, между всеми явлениями феноменального мира, когда:

В одном есть одно.	一 中 一
Во всем есть одно.	一切 中 一
В одном все.	一 中 一 切
Во всем все.	一 切 中 一 切
Одно содержит все, одно входит во все.	一摄 一切,一入一。
Все содержит одно, одно входит в одно.	一切 摄一,一入一。
Все содержит одно, все входит в одно.	一切 摄 一、一切 入一。
Одно содержит одно, одно входит в одно.	一 摄 一, 一 入 一。
Все содержит одно, входит в одно.	一 切 摄 一, 入 一。
Все содержит все, входит в одно.	一 切 摄 一 切,入一 。
Все содержит одно, входит во все.	一 切 摄 一, 入一 切 。
Все содержит все, входит во все.	一 切 摄 一, 入一 切。

[Ду Шунь 1907: л. 892об.–894].

Содержательный аспект этой формуле был отражен в хуаяньском учении о «Десяти сокровенных вратах» (十玄门, ши сюань мэнь), в которых сформулирована идея единства, тождества и гармонии всего сущего как выражения истинно сущего, характерного для всех школ китайского буддизма.

ГЛАВА 6
СОТЕРИОЛОГИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

§ 1. Сотериология в школах тяньтай и цзинту

Сотериология буддизма неразрывно связана с философией. Это две неразрывные составные буддийского мировоззренческого комплекса, обеспечивающие единство и взаимосвязь всех его компонентов – религиозных, социальных и культурных, на каждом конкретном отрезке его исторического развития и в каждом конкретном геополитическом пространстве. В них нашло свое отражение единство светского и религиозного начал, в которых сотериология составляет динамическую часть, а философия, будучи теоретическим обоснованием сотериологических изысканий, составляет консервативную часть.

В сотериологических изысканиях школ китайского буддизма одно из главных мест занимает медитация. Уже в восьмеричном пути, раскрывающем содержание четвертой благородной истины, седьмой и восьмой этапы пути утверждают о необходимости правильного сосредоточения и медитации. По словам С. Радхакришнана, седьмая ступень «относится к праджне, интуиции, следующей ступенью является дхьяна, размышление, приводящее к спокойствию, самадхи. Дхьяна есть высшее созерцание и в буддизме занимает место молитвы. Эта сторона раннего буддизма развита в школе Хинаяны» [1993. Т. 1: 361]. Она также получила развитие в Махаяне. При этом роль медитации в Махаяне как важнейшей сотериологической составляющей была значительно усилена. Этот аспект был отражен в теории двух истин – условной и абсолютной, изложенной в текстах Праджняпарамиты. Как уже отмечалось, согласно этой теории, постижение абсолютной истины, равнозначной достижению состояния просветления, конечной цели спасения, невозможно при помощи рационального мышления и вербальных конструкций, опоры на слова и знаки. Она постигается непосредственно, не по частям, а целиком и полностью. Такое постижение достигается в процессе медитации. Однако не каждый способен во время медитации обрести просветление. Сознание должно быть

подготовлено к процессу восприятия абсолютной истины. И в этом контексте «*медитация* как *культивирование* означает ментальный тренинг: очищение сознания от его негативных аспектов, факторов, кармических отпечатков и формирование позитивных качеств ума. В этой общей буддийской перспективе медитация в широком смысле охватывает практики очищения сознания от негативных кармических отпечатков и омрачений, а также практики накопления заслуг и мудрости – двух собраний (*sambhāradvaya*; tshogs-gnyis), без которых невозможно достичь просветления. Медитация в узком смысле – это практика однонаправленной концентрации, и она служит инструментом как очистительных практик, так и накопления двух собраний» [Урбанаева 2021: 57].

К этому готовит философский дискурс условной истины. По словам Г. Тинлея, «надо понимать, что в действительности философия и медитация взаимозависимы. Нельзя говорить отдельно о медитации, в отрыве от философии» (цит: [Она же 2014: 89]).

Положение о невербальности абсолютной истины и его единстве с условной истиной наиболее полно соответствовал тезису Дао Шэна о внезапном достижении состояния Будды (顿悟成佛, Дунь у чэн фо). Сам Дао Шэн, выдвигая этот тезис, исходил из положения «Нирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем, ставшем парадигмой философских построений школ китайского буддизма.

Теория двух истин – это теория о невозможности постижения Истины на рациональном уровне, но и невозможности постижения ее вне рационального. Этот аспект теории убедительно продемонстрировал Цзи Цзан в сочинении «Эр ди лунь» (二 谛论, О смысле теории двух истин), в котором он разделил эту теорию на три вида, представляющих собой три вида отрицания условной истины, которые являются этапами приближения к абсолютной истине через отрицание условной истины, ее вербальных опор, составляющих стереотипы рационального мышления, способствующих возникновению в сознании оппозиции субъекта и объекта. Суть постижения абсолютной истины заключалась в уничтожении этой оппозиции, которая достигалась в медитации. В другом своем сочинении «Да чэн сюань лунь» (大乘玄义, О сокровенном смысле Махаяны) Цзи Цзан добавляет к ним четвертый вид, отрицающий предыдущие три. Он пишет о том, «три вида двух истин представляют собой

врата учения. О них говорим как о трех вратах. Ныне понимаем, что отрицание трех [врат], отсутствие всех опор, необладание ничем – это начало понимания истины – ли (理)» [Цзи Цзан 1983а: 305]. Введенный в сочинении четвертый вид касается одновременно всех трех предыдущих видов, которые Цзи Цзан назвал «тремя вратами учения». Он пишет: «Когда слова исчезают и мысли обрываются, тогда достигается истина первого значения (абсолютная истина. – *Л. Я.*). В этом суть четвертого вида» [Там же: 306]. Четвертый вид теории двух истин подразумевал, что абсолютная истина может быть достигнута исключительно через медитацию. Именно на уровне медитации, «когда слова исчезают и мысли обрываются», постигается абсолютная истина.

Особую значимость практика медитации (дхьяна; 禅 哪, чаньна) приобрела в китайском буддизме. Все больше она рассматривалась в неразрывном контексте с философским дискурсом, что явилось характерной чертой школы тяньтай.

В выдвинутой школой тяньтай концепции о «совершенной (круглой) гармонии трех истин» (三谛圆融, сань ди юань жун), главным содержанием которой стало единство абсолютной и условной истин, также присутствует идея единства философии и медитации. Она была тесно привязана к доктрине школы тяньтай о чжи гуань (止观). Сотериологическая идея школы заключалась в выявлении своей тождественности «природе Будды», содержащейся во всем сущем. Средством достижения этой цели является практика медитации – чжигуань (止观).

В философии школы тяньтай практика «чжигуань» играет огромное значение. Она представляет собой связующее звено теории и практика школы тяньтай. Ей посвящено одно из главных сочинений Чжи И «Мохэ чжигуань» (摩何止观, Большой чжигуань), которое наряду с такими сочинениями, как «Мяо фа лянь хуа цзин сюань и» (秒法莲华经玄义, Сокровенный смысл сутры Лотоса благого закона») и «Мяо фа лянь хуа цзин вэнь цзюй» (秒法莲华经文局, Письмена и фразы сутры Лотоса Благого закона), является основополагающим текстом тяньтай, составляющим звеном «Трех больших текстов тяньтай» (Тяньтай сань да бу, 天台大部). В «Мохэ чжигуань» Чжи И изложил философию тяньтай в контексте доктрины о чжи гуань. По словам А. Н. Игнатовича: «В трактате Чжи

И (трактате “Мохэ чжигуань”. – *Л. Я.*) к толкованию чжигуань привязан весь комплекс тяньтайских доктрин» [Игнатович 1983: 166].

В школе тяньтай уделялось одинаковое внимание как философским разработкам, так и религиозно-практическим аспектам спасения. Кроме сочинения «Мохэ чжигуань» (摩诃止观, Большой чжигуань), Чжи И посвятил практике «чжигуань» сочинение «Сяо чжигуань» (小止观, Малый чжигуань), которое известно также под названием «Сюси чжигуань цзо чань фаяо» (修习止观坐禅法要, Основные принципы сидячей медитации (чжигуань)).

Чжигуань – это метод достижения просветления, который состоит из двух частей – *чжи* (止) и *гуань* (观). Термином *чжи* (止), имеющем значения «стоять», «останавливать(ся)», «задерживать(ся)», «прекращать(ся)», «утверждать(ся)», «хватать», «подавлять», «искоренять», «уничтожать» и т. п. [Большой китайско-русский словарь 1983 Т. 2: 220–221], переводилось буддийское понятие «шаматха» (покой, тишина, успокоенность сознания, отсутствие страсти, усилие на прекращение страстей и желаний) [Фосюэ да цыдянь 1984: 336; Soothill, Hodous 1972: 66, 158, 370][55].

В школе тяньтай *чжи* (止) трактовалось как приведение ума в состояние отрешенности от иллюзии предметов внешнего мира, отрешенности от них. Иными словами, отрешенности от сансары. Чжи И писал: «Чжи – это первоначальные врата, подавляющие [привязанности] к мирской суетности» [1706: л. 6а]. Говоря о *чжи* как первоначальных вратах, Чжи И имел в виду, что они представляют собой начальную стадию метода чжигуань. На этой стадии прекращается восприятие иллюзии внешнего мира, происходит избавление от греховных помыслов, в сознании порождается добродетель, оно полностью устремлено к достижению конечной цели спасения – просветлению. Однако это не означает избавление от привязанности к иллюзии внешнего мира. Для этого необходимо видение истинно сущего, распознавание истинного вида вещей ре-

[55] Понятия *шаматха* и *самадхи* также обозначались в китайских текстах через транскрипцию – «шаматха» транскрибировалась иероглифами *шэ мо та* (奢摩他), самадхи – *сань мэй ди* (三昧地). Кроме того, самадхи переводилось термином *дин* (定), имеющем значения: прекращаться; затихать; останавливаться; смирный, спокойный [Фосюэ да цыдянь 1984: 635; Soothill, Hodous 1972: 254].

ального мира, находящегося за иллюзорной завесой. Такое видение достигается на следующей стадии медитации – *гуань* (观).

Понятие «гуань», имеющее значения «смотреть», «предаваться созерцанию», «вникать», «продумывать», «изучать», «ясно видеть», соответствовало индо-буддийской випашьяне, понимаемой как истинное видение. Суть этого «истинного видения» состояла в распознавании иллюзии феноменального мира и обнаружении истинного (реального) мира, скрывающегося за иллюзорностью. Иными словами, видение вещей такими, каковы они есть на самом деле, вне их иллюзорной оболочки [Фосюэ да цы дянь 1984: 1493]. По словам Чжи И, «гуань – это правильные [знания], прерывающие заблуждения» [1706: л. 6а–6б].

Правильные знания в данном контексте – это не дискурсивные знания, а интуитивные, постигнутые в процессе медитации. Гуань – это интуитивное постижение того, что изложено в дискурсе, а именно – в философии тяньтай, представленной в вербальных характеристиках. Рациональное описание истинного бытия, изложенного в буддийских текстах, невозможно постичь на рациональном уровне. Оно раскрывается в процессе медитации. Но раскрывается лишь подготовленному уму. Поэтому медитация сама по себе бесполезна, она не приведет ни к чему. Она должна быть направлена на постижение того, что раскрывается на стадии гуань.

Чжи и гуань рассматривались в трактате Чжи И как неотделимые друг от друга составные части единого метода. Этот аспект подчеркивался особо. Чжи И писал: «Оба метода [чжи и гуань] подобны двум колесам телеги[56], двум крыльям птицы. Если практиковать их по отдельности, то это приведет к заблуждению [Там же: л. 6б–7а].

В «Мохэ чжи гуань» говорится о трех видах чжигуань (сань чжун чжи гуань, 三种止观). Это – постепенный (цзянь цы, 渐次) чжи гуань, неопределенный (бу дин, 不定) чжи гуань, полный (совершенный), внезапный (юань дунь, 圆顿) чжи гуань. Все они ведут к просветлению или постижению истинно сущего (知实相) и одинаково называются чжи гуань [Чжи И. Мохэ чжи гуань: p0001c02]. Постепенный чжигуань – это путь к просветлению от

[56] В период жизнедеятельности Чжи И в Китае телеги или же колесницы имели только два колеса.

низшей стадии к высшей, или, как сказано в тексте Чжи И, от «мелкого до глубокого». Здесь подразумевается путь к просветлению от начального соблюдения буддийских заповедей к усвоению более глубоких доктрин и до последней практики созерцания, которое приводит к просветлению или же постижению истинно сущего.

Неопределенный чжи гуань – это путь к просветлению, когда не обязательно придерживаться всех стадий пути, а начать придерживаться той или ной доктрины в зависимости от подготовленности сознания.

Полный (совершенный), внезапный чжигуань изначально неделим. Практикующий сразу и всецело постигает истинно сущее. «Данный вид чжигуань считается наиболее эффективным, но и самым сложным для выполнения. Озарение и открытие в себе “мира будды” является результатом практики полного и внезапного чжи гуань, однако ему предшествует долгая практика – постепенное прохождение по ступеням, ведущим к Просветлению» [Малзурова 2018: 87–88].

Чжи И выдвинул деление чжи гуань на три вида в соответствии с подготовленностью индивида к постижению буддийских истин. Согласно тяньтайской классификации учения Будды, в своей первой проповеди Будда изложил истины в том виде, в каком он узрел во время просветления. Однако она не была понята слушателями за исключением бодхисаттв. Тогда Будда стал предлагать свои проповеди в зависимости от способностей слушателей, поскольку способность понимания его проповедей у людей изначально была разной [Янгутов 1995: 127]. Исходя из этого же принципа, Чжи И выдвинул классификацию буддийских учений, известную как пять периодов и восемь учений (五时八教, у ши ба цзяо), в котором пятый, последний, период Чжи И назвал как период «Саддхармапундарка-сутры» и «Нирвана-сутры». (法 华, 涅 槃 时, Фахуа, Непань ши). В этот период был раскрыт сокровенный смысл (сюань и, 玄义) буддийского учения.

Метод чжи гуань раскрывает этот «сокровенный смысл», который и есть постижение собственной изначальной природы, тождественной природе Будды (佛 性, фо син).

Чжи И пишет: «В Лотосовой сутре говорится, что последователи Будды практиковал различные методы, чтобы постичь путь

Будды (佛 道, Фо дао). Среди них выделяются четыре, которые называются самадхи. [Это]: 1) постоянно сидячее (чан цзо, 常坐); 2) постоянно ходячее (чан син, 常行); 3) наполовину сидячее, наполовину ходячее (бань син, бань цзо, 半行半坐; 4) отрицающее наполовину сидячее, наполовину ходячее (фэй бань син, фэй бань цзо, 非行非坐)» [Чжи И. Мохэ чжи гуань: p0011a21–25].

В саньмэй используется образ Будды Амитабы как объекта поклонения. При этом имя Амитабы произносится вслух. При произнесении его имени необходима искренность действия. На первом этапе визуализация образа Амитабы достаточно конкретна, на втором – более абстрактна. Здесь акцентируется внимание на качествах Амитабы. И, наконец, на третьем этапе объект визуализации исчезает и перед медитирующем непосредственно истинно сущая реальность, таковой, какая она есть [Игнатович 1998: 139].

Природа Будды (Фо син, 佛 性), раскрывающаяся в процессе практики чжи гуань, рассматривается не как чистая сама по себе природа, а как содержащаяся во всем феноменальном сущем. Ее существование возможно лишь в контексте феноменально сущего. Эта идея является центральной идеей школы тяньтай и других школ китайского буддизма. Содержащаяся во всем феноменальном сущем природа Будды соотносится с понятием «единое сознание (и синь, 一心).

Единое сознание (и синь, 一心) характеризуется как имманентное всем индивидуальным сознаниям, которое является истинным и таковым. Оно, как и природа Будды, мыслится целостным и неделимым, одновременно присутствующим во всех и в каждых индивидуальных сознаниях.

Созерцание пустоты (空, кун), условности (假, цзя) и срединности (中, чжун) рассматриваются как «три созерцания единого сознания» (一心三 观, и синь сань гуань), которые означают тот факт, что единое сознание одновременно созерцает мир пустоты (мир истинно сущего), мир условности (феноменальный мир) и мир срединности. Созерцание срединности – это созерцание истинно сущего в феноменальном, феноменального – в пустоте.

В трех созерцаниях единого сознания отражается весь комплекс философии тяньтай, в котором важное место занимает концепция

трех тысяч в одном мгновении (一 念 三 千). Три тысячи – это дхармы условной истины.

В «Мохэ чжи гуань» сказано: «Единое сознание включает в себя десять миров дхарм. Каждый мир дхарм, в свою очередь, включает в себя десять миров дхарм. Итого составляют 100 миров дхарм. Один мир включает в себя 30 видов сфер. Сто миров дхарм включают в себя три тысячи сфер. Эти три тысячи содержатся в одном мгновении сознания» [Жэнь Цзиюй 1963: 72].

Десять миров дхарм, о которых говорится в трактате, – это не пространственные характеристики бытия, а отражение психического состояния индивида. Эти миры включают в себя: 1) мир ада (地狱界, диюй цзе); 2) мир голодных духов (饿鬼界, э гуй цзе); 3) мир скотов (畜生界, чушэн цзе); 4) мир Ашуры (修罗界, сюло цзе); 5) мир людей (人界, жэнь цзе); 6) мир неба (天界, тянь цзе); 7) мир шраваков (声闻界, шэнвэнь цзе); 8) мир пратьекабудд (缘觉界, юаньцзюе цзе); 9) мир бодхисаттв (菩萨界, пуса цзе); 10) мир Будды (佛界, фо цзе).

1. Мир ада (地狱界, диюй цзе) характеризуется как состояние страдания. Страдание в буддизме понимается в широком и узком смысле. В широком – это состояние индивида в сансаре, соответствующее первой благородной истине о жизни как страдании. В узком смысле страдание – это непосредственные мучения, которые испытывает человек из-за болезней, старости, бедности и т. п.

2. Мир голодных духов (饿鬼界, э гуй цзе) – это мир, характеризующийся низменными желаниями. Наличие желаний обусловлено ложным осознанием своей самости, в иллюзии собственного Я.

3. Мир скотов (畜生界, чушэн цзе) – это состояние, вызванное чувственными желаниями, когда человек не может избавиться от жажды чувственных наслаждений.

4. Мир Ашуры (修罗界, сюло цзе). Этот мир также характеризуется обусловленностью желаниями. Но желания здесь не чувственные. Они скорее относятся к социальной сфере.

Перечисленные выше четыре мира – это характеристики омраченного сознания. Это состояние человека, находящегося в сансаре и не вступавшего на путь Будды.

5. Мир людей (人界, жэнь цзе). Это состояние человека, который, еще не избавился от омраченности сознания, но его помыслы устремлены вступить на путь Будды.

6. Мир неба (天界, тянь цзе). Это состояние человека, также еще не освобожденного от омраченности сознания, но уже вступившего на путь Будды, уже делающего конкретные шаги к спасению.

7. Мир Шраваков (声闻界, шэнвэнь цзе). К ним буддийская традиция относила непосредственных учеников Будды.

8. Мир пратьекабудд (缘觉界, юаньцзюе цзе). Это те, кто самостоятельно получил просветление без какой-либо помощи, но и не оказал помощи другим. Это идеал Хинаяны.

9. Мир бодхисаттв (菩萨界, пуса цзе). Это те, кто освободился от омраченности сознания, но отказался от вступления в нирвану ради помощи другим. Это идеал Махаяны.

10. Мир Будд (佛界, фо цзе). Это состояние нирваны – конечная цель буддийского спасения (подробно о десяти мирах дхарм см.: [Игнатович, Светлов 1989: 101–106]).

Согласно парадигме школ китайского буддизма о наличии природы Будды во всем сущем и тождестве нирваны и сансары все десять миров считаются взаимно включающими друг друга. Мир ада включает в себя все миры, включая и мир Будды, как и мир Будды включает в себя остальные миры, вплоть до мира ада, что равнозначно тому, что все сущее имеет природу Будды и имеет возможность спасения. Таким образом, имманентность десяти миров каждому из них в сумме составляет 100 миров.

Каждый из этих 10 миров характеризуется десятью признаками проявления таковости (如是, жу ши), или единого сознания (一心), которое одновременно, целиком и полностью присутствует в каждом из этих миров.

Десять признаками проявления таковости (如是, жу ши) – это:

1. Признак вида (如是相, жу ши сян) – внешнее проявление таковости.

2. Признак природы (如是性, жу ши син) – проявление внутренней природы таковости.

3. Признак сущности, или телесности (如是体, жу ши ти), – одновременное проявление природы и внешнего мира.

4. Признак силы (如是力, жу щи ли) – внутренняя сила, потенция к действию.

5. Признак действия (如是作, жу ши цзо) – реализация потенции к действию.

6. Признак причины (如是因, жу ши инь).

7. Признак второстепенной, вторичной причины (如是缘, жу ши юань).

8. Признак результата (果, жу ши го) – скрытый результат действия главной и второстепенной причин.

9. Признак воздаяния (如是报, жу ши бао) – явный результат действия главной и второстепенной причин. Это проявление скрытого результата.

10. Признак завершения начала и конца (如是本末究竟等, жу ши бэнь мо цзюцзин дэн). Этот признак означает, что все признаки от начала до конца проявляются одновременно. Под началом (бэнь, 本) здесь понимается признак вида (相, сян), под концом (末, мо) – признак воздаяния (бао, 报) [Игнатович 1985: 548–549].

Таким образом, каждый из указанных выше 100 миров обладает десятью признаками. В итоге мы получаем тысячу миров. Далее, каждый из 1000 миров обитает в трех сферах страстей: 1) сфера пяти скандх (五阴世间, у инь шицзень); 2) сфера живых существ (众生世间, чжун шэн шицзень); 3) сфера обитания (国土世间, готу) [Хуан Чаньхуа 2009: 202].

Пять скандх – это рупа (сэ,色), ведана (шоу, 受), санджня (сян, 想), санскары (син,行), виджняна (ши,识). Из пяти скандх, в свою очередь, выделяются две другие сферы: сфера живых существ и сфера обитания. Каждый из тысяч упомянутых выше миров пребывает во всех этих трех сферах.

Таким образом, получается три тысячи в одном мгновении (一念三千). Три тысячи миров не существует во времени и пространстве. Они проявляются в одном мгновении единого сознания. Истинно существует только единое сознание, в которое имманентно феноменальному миру. Это и есть истинно сущее, постигаемое в процессе практики чжи гуань. Абсолютный аспект здесь имплицитно присутствует в феноменальном, а взаимопроникновение всех миров и проявление в одном мгновении – это характеристики ис-

тинно сущего как неделимого, целостного, единого и имманентного всем и каждому.

Практика медитации школы тяньтай чжи гуань имеет много точек соприкосновения с практикой медитации школы цзинту (净土), предполагающей короткий путь к нирване через рай Будды Амитабы (о сравнительном аспекте сотериологических практик тяньтай и цзинту см.: [Малзурова 2018: 85–92]).

Тексты сутр амидаизма, начавшие переводиться буддийскими миссионерами уже с самого начала распространения буддизма в Китае, вызвали большой интерес со стороны китайцев. Их содержание, повествующее о том, как бодхисаттва Дхармакара принял обет, выразив желание помочь всем живым существам возродиться в его раю, дав клятву, что не вступит в нирвану, пока не исполнится его обет и живые существа не получат возможность возродиться в его раю, известном как Сукхавати (Земля блаженства). Китайцы назвали ее Чистой землей (净土, Цзинту).

Идеи амидаизма нашли благодатную почву в Китае. И это не удивительно. Прагматический менталитет китайцев, настроенный на достижение намеченных целей в настоящей жизни, не мог не обратить внимания на легкий путь к нирване, не предполагающий длинный путь через многочисленные перерождения.

Самые ранние переводы сутр амидаизма принадлежат Ань Шигао и Локакшеме, прибывшим в Китай в эпоху Хань (202 г. до н. э. – 220 г.). Ими были представлены первые варианты перевода одного из главных канонических текстов амидаизма «Большой Сукхавати-вьюха-сутры», в котором было дано подробное описание жизни бодхисаттв в раю Амитабы, описание самого рая, обетов Амитабы, когда он пребывал в состоянии бодхисаттвы Дхармакары. Ань Шигао перевел этот канон под названием «Лян шоу цзин» (无量寿经, Сутра бесконечной жизни). Его перевод, к сожалению, не дошел до наших дней. Локакшема перевел ее под названием «У лян цин цзин пин дэн цзюэ цзин» (无量清净平等觉经, Сутра бесконечного, светлого, чистого, широкого и равного просветления). Его перевод вошел в состав «Трипитаки». В каталоге Нандзё он отражен под № 25 [Nanjio 1883].

После Ань Шигао и Локакшемы этот канон переводился еще 10 раз вплоть до эпохи Сун (960–1280), что свидетельствует о его большой популярности в Китае. Локакшеме принадлежит также

перевод сутры «Боже чжоу сань мэй цзин» (般舟三昧经, Пратьютпанна-Буддха-саммукха-вастхита-самадхи-сутра, Сутра сосредоточения в самадхи), в которой описывается практика созерцания природы Будды Амитабы [Хантаева 2000: 10–20].

Начало формирования школы цзинту относится к V в. н. э. и связано с именем знаменитого буддийского монаха эпохи Восточная Цзинь (317–420) Хуй Юаня (慧远, 334–416). В 402 г. в горах Лушань (庐山) Хуй Юань объявил культ Будды Амитабы и со своими 123 учениками, дав клятву перед образом будды Амитабы, что возродится в следующей жизни в его Чистой земле (Цзинту, 净土). Из 123 учеников Хуй Юань отобрал 18 и организовал с ними общество Белого Лотоса (白莲社, бай лянь шэ), ставшего предтечей школы цзинту. Основатель этой школы Шань Дао (善导, 613–681) начал разработку сотериологической практики «легкого пути».

Своими корнями идея «легкого пути» к нирване восходит к очень ранней индо-буддийской традиции, к известному диалогу царя Милинды и Нагасены, где говорится о том, что камень, даже самых малых размеров, тонет в воде, но если огромный камень погрузить на лодку, то он поплывет. Точно так же люди даже с плохой кармой могут быть спасены, если будут полагаться на Будду. Впоследствии эту тему развил Нагарджуна, высказавший мысль, что есть два пути к достижению состояния Будды: один – трудный, другой – легкий [Takakusu 1956: 147].

Амитаба (阿弥陀佛, Амитофо) в буддийском пантеоне божеств считается наиболее значимым. Принадлежащий ему рай Сукхавати, как уже было сказано, переводится как «земля блаженства», в китайском – «цзин ту» (净土, досл. чистая земля). Тот, кто верит в Амитабу и поклоняется ему, в следующем своем рождении окажется в Чистой земле Будды Амитабы, которую также называют Западным раем (西 天, Сытянь) Будды Амитабы. Но Чистая земля Амитабы не считалась конечной целью – нирваной для верующих. Это предварительная ступень перед нирваной. Рай Будды Амитабы облегчает путь к нирване благодаря усилиям Амитабы. Правда, последующее развитие амидаизма неоднократно ставило вопрос о тождестве нирваны и Чистой земли Будды Амитабы, однако в рассматриваемый нами период последователи амидаизма еще не достигли уровня теоретических обобщений своей сотериологической

практики, вера в рай Будды Амитабы имела ярко выраженную религиозную направленность, пользовалась успехом преимущественно среди простолюдинов и представляла собой одно из течений популярного вероучения.

Окончательное доктринальное оформление школы принадлежит Шань Дао (善导, 613–681). Идеи, принципы и сотериология школы цзинту гармонично вплелись в ткань духовной традиции Китая. И это не удивительно. Прагматический менталитет китайцев, отвергавший идею долгого пути к спасению через многочисленные перерождения, легко воспринял идею легкого пути при помощи другого. Возможно, поэтому она сумела, наряду со школой чань, сохраниться в Китае после известных гонений на буддизм в конце танской эпохи, а также быть востребованной и в наши дни [Хантаева 2000: 49–79].

Важнейшее место в доктрине школы цзинту занимает сотериологическая практика.

Как было уже сказано, в практике саньмэй используется образ Будды Амитабы как объекта поклонения. При этом имя Амитабы произносится вслух, при этом необходима искренность действия. На первом этапе визуализация образа Амитабы достаточно конкретна, на втором – более абстрактна. Здесь акцентируется внимание на качествах Амитабы. И, наконец, на третьем этапе объект визуализации исчезает и перед медитирующем непосредственно раскрывается истинно сущая реальность, таковая, какая она есть [Игнатович 1998: 139].

Использование образа Будды Амитабы как объекта поклонения и произнесение имени Амитабы вслух стало основой сотериологической практики школы цзинту, известной как нянь фо (念 佛, досл. думание, вспоминание о Будде). Эта практика была зафиксирована в текстах амидаизма «У лян шоу цзин», «А ми то цзин», «Гуань у ляп шоу цзин», «Бань чжоу сань мэй цзин» и «получила конкретную разработку в трудах патриархов школы Цзинту» [Хантаева 2000: 108]. Первоначально Западный рай являлся определенным местом, значительно отдаленным от нашего мира, куда возможно было попасть, соблюдая определенные религиозные предписания. В дальнейшем Чистая земля, или Западный рай, рассматривается как определенный уровень сознания. В действительности данная практика представляет собой довольно сложную структуру, нежели

простое памятование образа или повторение имени Будды Амитабы.

Практика няньфо (念 佛) разрабатывалась на протяжении длительного времени в работах китайских проповедников амидаизма: Хуй Юаня, Тань Луаня, Шань Дао, Цзун Ми и др. Дальнейшее разработку няньфо получает в трудах уже японских амидаистов: Гэнсина, Куя, Хонэна, Синрана, Иппэна и др. [Малзурова 2018: 89].

Адепты цзинту различали различные способы няньфо. Среди этих способов наиболее известными стали четыре (四种念佛, сы чжун нянь фо). Это:

1. Концентрация внимания на имени того, на кого направлена медитация (в данном случае на имени Амитабы), Произнесение имени [Амитабы] (专念佛的名号，称为持名念佛).

2. Созерцание статуи или портрета Будды [Амитабы], произнесение его имени (观佛的塑像与画像, 称为观像念佛).

3. Визвулизация прекрасного образа Будды [Амитабы], произнесение его имени (观想佛的妙相, 称为观想念佛).

4. Созерцание Будды Амитабы в его теле Дхармакаи, его истинного вида, произнесение истинного вида (观佛的法身，即谛观实相, 称为实相念佛) [Чжунго фоцзяо].

Если на ранней стадии становления школы цзинту Чистая земля Будды Амитабы в воображении простых верующих ассоциировалась с неким пространственным обитанием, то с дальнейшим развитием учения школы цзинту, развитием ее сотериологической практикой, связанной с медитацией, требующей большой подготовки ума, Чистая земля стала рассматриваться как состояние сознания, созерцающего истинно сущее в том виде, в каком оно существует на самом деле, в ее таковости. Этим учение цзинту сближалось с философско-сотериологическими установками школ тяньтай, хуаянь, чань. В свою очередь, эти школы использовали опыт школы цзинту в своей сотериологической практике.

§ 2. Сотериология в школах чань и хуаянь

Несмотря на большую значимость практики медитации в сотериологии школ китайского буддизма, тем не менее школа чань отличается своим особым вниманием к медитации. Уже само назва-

ние указывает на то, что в этой школе проблема медитации (чань) занимает главное внимание. Выше уже говорилось, что основателем школы считается легендарный монах Бодхидхарма (菩提达摩, Путидамо, 440–528 или 536). О его приезде в Китай в «Чжунго чаньцзун фоцзу цюаньчжуань» (中国禅宗佛祖全传) сообщается следующее: «Бодхидхарму ожидали. Император [У-ди][57] выехал навстречу приветствовать его, он был взволнован. О необыкновенности Бодхидхармы ходили слухи, так как он был монахом, достигшим просветления, и император хотел радушно принять его. Придворные тоже были взволнованы, не знали как вести себя. Им еще не приходилось встречаться с такими людьми. Когда Бодхидхарма и его свита приблизились к дворцу, все увидели, что он идет в одной сандалии, а другую он положил на голову. Император и его придворные очень удивились, но не подали виду, однако все время поглядывали на сандалию. Бодхидхарма, заметив это, засмеялся» (цит. по: [Занданова 2012: 32]). Далее следует диалог между императором и Бодхидхармой, записанный в первой цзюани чаньского сочинения «Би янь лу» (碧岩录, Записки у Лазурной скалы). В нем говорится: «Император У-ди спросил великого учителя Бодхидхарму: “Каково первое значение святости?” Монах ответил: “Пустотность не имеет святости”. Император вновь спросил: “При строительстве монастырей и дарении пищи монахам, какие духовные добродетели смогут быть приписаны его величеству?” Ответ был: “Никаких духовных добродетелей”. Император опять задал вопрос: “Кто передо мной стоит?” Бодхидхарма ответил: “Не знаю”. Император так ничего и не добился, а Бодхидхарма, переплавившись по реке, удалился в сторону царства Вэй» [Там же: 120].

Суть этого диалога состоит в том, что никакие деяния не могут привести человека к полному просветлению. Это напоминает упомянутый выше диалог между Буддой и Индрой, изложенный в сутре «Дао син цзин» (道行经): «“После того как Татхагата (Так Пришедший) перейдет в нирвану, добрые мужья и добрые женщины воздвигнут семь драгоценных ступ с мощами Будды под названиями “источающие аромат цветов”, будут завязывать разноцветные

[57] У-ди (武帝, 464–549) – император династии Лян (梁) с 502 по 549 г., известен как покровитель буддизма.

шелковые знамена и флаги, стремиться к долголетию, совершать ритуал и служение, будут преподносить пожертвования. Этого много или мало для их благоденствия?"

Индра отвечает: "Очень много, очень много".

Тогда Будда сказал следующее: "Не более, чем чтение Праджняпарамиты. Достижение благоденствия путем чтения сутр [Праджняпарамиты] более предпочтительно, чем [достижение благоденствия] путем совершения ритуалов и преподношения пожертвований". Будда вновь спросил: "Разве не много будет ниспослано благоденствия и сотворено добра людьми в бесконечном, подобно песчинкам в Ганге, мире Будды, которые воздвигнут семь драгоценных ступ и в течение многочисленных кальп будут преподносить пожертвования?"

Индра ответил: "Очень много, очень много".

Тогда Будда сказал следующее: "Декламированием Праджняпарамиты добро будет сотворено в бесчисленное количество раз больше".

В сутре содержится и такой диалог. «Будда спросил: "Разве не много благоденствия у людей в бесконечном, подобно песчинкам в Ганге, мире Будды, которые принадлежат касте Шудры, которые находятся на пути тех, кто достигнет нирваны в следующем перерождении (агамин; 斯陀含, сытохань); тех, кто освободился от сансарических перерождений (анагамин; 阿那含, анахань); тех, кто на пути пути архата (阿罗汉, алохань)[58]; тех, кто на пути пратьекабудд (辟支佛, пичжи фо)?" [59]

Индра ответил: "Очень много, очень много".

Тогда Будда сказал: "Не более, чем в добродетели, приобретенной в чтении сутр о Праджне, а также в приобщении других людей к чтению этих сутр и постижению учения [Праджняпарамиты]. Почему? Потому что постигшие учение через Праджняпарамиту становятся теми, кого называют саюнжо, постигшим благость Дхармы"» [Дао син цзин. Гл. «Гун дэ» (Творить добро)][60].

---

[58] Архат – идеал Хинаяны. Считается, что тот, кто достиг состояния архата, уничтожил в себе все, что обусловливает страдание и омраченность.

[59] Пратьекабудда – Идеал Хинаяны. Это тот, кто достиг нирваны.

[60] О диалоге между Буддой и Индрой см.: [Янгутов 2007: 32].

В этом диалоге Будда из всех деяний дает предпочтение постижению Праджняпарамиты. А ведь Праджня как высшая мудрость, приводящая к просветлению, постигается интуитивно, непосредственно, без опоры на слова, знаки, мысли, без вербальных конструкций.

Эту мысль подтверждает и Бодхидхарма, который в сочинении «Дэн дянь цзин» (灯电经, Трактат о светильнике и свете), приписываемом ему, излагает основные принципы чаньской философии и сотериологии: «Не опираться на слова и писания» (Бу ли вэнь цзы, 不立文子). Он пишет, что «в передаче истины вне писаний и речей нет никакой зависимости от слов и букв. Передача мысли от сердца к сердцу, созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды» (цит. по: [Завадская 1977: 18]).

В центре внимания чаньских адептов становится субъективная природа человека. В этом контексте положение о ложности оппозиции субъекта и объекта приобретает особую значимость. Такая оппозиция возникает как следствие омраченности сознания, осознающего себя как личность (Я), наделенной психикой, эмоциями и желаниями, порождающими мир объектов. Познание кажущегося объективным внешнего мира на самом деле есть познание человеческой субъективности, которая является не чем иным, как способом проявления себя истинно сущего в сансарическом бытии. В конечном счете, нет человеческой субъективности, есть только истинно сущее, которое и спасает само себя [Розенберг 1918: 260].

Стереотипы обыденного сознания удерживают его в иллюзорном мире. Необходима ломка этих стереотипов, привязанных к рациональному мышлению, словам и знакам. При этом школа не просто постулирует это положение, но и занимается непосредственной деятельностью по разработке конкретных приемов и методов ломки стереотипов, удерживающих сознание в сансаре. В результате такой деятельности адептов чань в Китае сложилась «культура психической деятельности» в рамках буддийской теории и практики» [Абаев 1983].

По словам Н. В. Абаева: «Культура психической деятельности – это особый пласт традиционной китайской культуры, ее отдельная, относительно самостоятельная область, вместе с тем теснейшим образом связанная с другими составными элементами и частями всей метакультурной общности. Можно даже сказать, что это са-

мый глубинный слой китайской культуры, основа ее основ, зачастую игравшая решающую роль в формировании ее стилевых характеристик, тех специфических черт, которые придавали ей неповторимый облик» [Абаев 1983: 4].

В чаньской культуре психической деятельности был обобщен опыт индийской, китайской (конфуцианской и даосской) психокультурных традиций, что позволило, по мнению Н. В. Абаева, чань-буддистам достичь поразительных результатов в преображении исходных психических структур. Сравнивая культуры психической деятельности в конфуцианстве и даосизме, он пишет о том, что «важное практическое значение конфуцианской психогогики заключалось в том, что она давала возможность сохранять самообладание и выдержку в различных жизненных ситуациях, в том числе экстремальных. Эффект такого рода психической тренировки был, по-видимому, обусловлен прежде всего тем, что она позволяла снимать излишнее эмоциональное, психофизическое напряжение, сковывающее человека в сложной ситуации, и более адекватно реагировать на внешние стимулы» [Там же: 19].

Говоря о даосской культуре психической деятельности, он считал, что «высшим достижением даосской практики морального и психического самоусовершенствования провозглашалось состояние полной идентичности “истинной сущности” самого человека с истинной сущностью всех вещей и явлений. Эта идентичность рассматривалась не как интеллектуальный синтез субъективности человека и объективности мира вещей и явлений или рациональная идея медиации (посредничества) между ними, а как прямое спонтанное и мгновенное взаиморастворение или, иными словами, “прыжок в подлинный первоисточник идентичности”, слияние с универсальной первоосновой всего сущего (Дао), которая одновременно является и “истинной природой” каждого человека» [Там же: 32].

Обобщая анализ методов психотренинга и психической саморегуляции, Н. В. Абаев делает выводы, что «конфуцианская психокультура оказывала воздействие главным образом на верхние “этажи” личности, определяя ее ценностные ориентации и обобщенные социально-психологические установки, а более глубокие структуры затрагивались лишь постольку, поскольку в процессе практического исполнения предписанных норм поведения автома-

тически подключались общие механизмы влияния поведения на личность. Чань-буддизм и даосизм же делали особый упор именно на изменении глубинных структур психики и выработали соответствующую технику, позволявшую весьма радикально перестроить исходные психические структуры» [Абаев 1983: 111].

Чаньская культура психической деятельности была подчинена разработке практических методов, непосредственного достижения спасения, но при этом эти разработки строились исключительно в русле философско-мировоззренческих принципов праджняпарамитской философии. В их разработках красной нитью проходит идея возможности постижения истинно сущего, природы Будды (佛性, Фо син) внезапно, непосредственно, целиком и полностью.

Проблема вневербального постижения высшей истины – одна из важных важнейших тем праджняпарамитской литературы. Уже в начале своего трактата Хуй Нэн объявляет о своей приверженности к праджняпарамитской традиции. Праджня в тексте определяется как интуитивная мудрость, парамита – как прибытие на другой берег, т. е. к нирване [Хуй Нэн 1983: 16]. Праджняпарамита, таким образом, согласно определению Хуй Нэна, – это интуитивная мудрость, приводящая к нирване. Иначе говоря, Праджняпарамита – это мудрость, не опирающаяся на слова, знаки, письмена (или на все то, что составляет внешнюю опору) и обусловливающая непосредственное постижение истинной природы своего сознания. Главное внимание чань-буддисты сосредоточивали на интуитивности мудрости, на невозможности выразить ее словами, знаками (不立文字, бу ли вэнь цзы). Этот аспект чаньской практики был изложен в главе, посвященной учению о пустоте.

Их практика была нацелена на разработку конкретных приемов и методов, которые способствовали бы радикальной перестройке человеческой психики, освобождению ее от стереотипов обыденного сознания, обусловленных чрезмерной вербализацией, чтобы «вернуться целостному нерасчлененному источнику опыта, который обнаруживается в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией» [Там же: 80].

Вместе с тем чань-буддисты, пытаясь избавиться от вербальных структур, сами сталкивались с необходимостью использования тех же самых вербальных конструкций. Такой парадокс заставлял их взглянуть на вербальные структуры в несколько иной плоскости.

Поэтому упомянутый выше принцип «живого» и «мертвого» слова широко использовался в сотериологической практике, направленной на разрушение стереотипов обыденного сознания. К ним относятся чаньские диалоги (вэнь да, 问答), парадоксальные загадки (гун-ань, 公案), которые предполагают не логические решения, а неожиданные и ошеломляющие действия. Рассмотренное выше «живое слово» должно было отражать степень избавленности сознания от стереотипов, составляющих оковы изначальной природы человека. На вопрос, когда и как проявляет себя «живое слово», чань-буддисты не дают однозначного ответа. Кстати, согласно логике чань, его и не должно быть [Нестеркин 1984].

Чань-буддисты, отрицая слова и мысли, на самом деле имели в виду не буквальное их уничтожение, а лишь кардинальную перестройку психических структур индивида, качественно новый подход к функции слова и мысли. Наглядно эта идея проявилась в рассмотренных выше суждениях Хуй Нэна об отсутствии мысли (无念, у нянь) и отсутствии вида (у сян, 无相). «Отсутствие мысли» как отрицание мысли на самом деле не понималось в прямом смысле слова. «Отсутствие мысли» – это отрешение от мысли, погрузившись в мысль. Мысль как отсутствие мысли – это отсутствие опоры, это истинная, изначальная природа человека.

«Отсутствие вида [признаков] – это, когда, находясь среди признаков, отрешаешься от них. Здесь речь также идет не о буквальном отсутствии признака, а об отрешении нашего сознания от этих признаков[61].

Эти принципы лежали в основе религиозной практики чань-буддистов. Отрицая слова, через слова пытались достичь состояние просветленности сознания; отрицая мысль, пытались постичь истинно сущее посредством мысли; находясь среди признаков (相), утверждали об отсутствии признаков. Эта практика придавала школе своеобразие и оригинальность. Характерными в этом плане являются их практики, включающие парадоксальные загадки и (гун-ань, 公案) и диалоги (вэнь да, 问答).

Вэнь да (问答) переводится как «вопросы и ответы», это парадоксальный диалог, «в ходе которого происходит обмен логически

[61] Подробно об этом см.: гл. 5, § 2.

непонятных высказываний, реплик и восклицаний, иногда даже и вовсе без каких-либо слов со стороны собеседника» с целью «ввести ученика в состояние сильного напряжения, выход из которого может быть только один – достижение просветления» [Занданова 2012: 75].

Практика *гун-ань* (公案) – это парадоксальные задачи, которые обеспечивают внезапное просветление через решение этих задач. Их решение не предполагает рационального мышления, логического дискурса. Здесь подразумевается иррациональный способ, когда решающий эти задачи выходит за пределы обыденного сознания, при котором достигается интуитивное озарение. Дословно гун-ани переводятся как «общественный случай», «общественный документ», который записывался в форме диалога. В основном это записи необычных историй, случаев из жизни патриархов школы чань. Гун-ань в этом отношении использовался, с одной стороны, как источник информации в изучении истории школы чань, а с другой – как метод психотренинга, используемый для достижения просветления [Там же: 58–59]. Как метод психотренинга гун-ани использовались главным образом для ломки стереотипов обыденного сознания.

Метод *гун-ань* схож с *вэнь да* (问 答), «иногда их описывают как совершенно одинаковые. Однако для решения загадки гун-ань ученику необходимо некоторое время (от нескольких минут до нескольких месяцев), тогда как при использовании метода вэнь да ученику необходимо быстро реагировать, исключая возможность обдумывания. Данный метод используется тогда, когда мастер хочет узнать, насколько близок к просветлению ученик, и возможно ли подтолкнуть его к этому. Наставник путем парадоксальных утверждений или вопросов вводит ученика в состояние когнитивного диссонанса, выходом из которого является просветление» [Там же: 91].

Однако, по утверждению Н. В. Абаева, «все эти “испытания”, тесты, методы “шокотерапии”, парадоксальные загадки, диалоги-поединки и пр. играли лишь подсобную, вспомогательную роль и что отнюдь не в них заключалась основная суть чаньской культуры психической деятельности» [1983: 81]. Главный акцент в чаньской психокультуре, по его словам, «делался не на специальных методах,

вносящих в психическую саморегуляцию некоторую искусственность, а на спонтанном, внезапном и мгновенном “озарении” (“просветлении”), сходном с феноменом творческого вдохновения, которое охватывало чаньского адепта как бы самопроизвольно, естественно и совершенно неожиданно для него самого, без видимых усилий с его стороны, причем этот внезапный прорыв к “просветлению” мог случиться где угодно и когда угодно – в процессе самой обыденной мирской жизнедеятельности, в гуще “мирской суеты”, а не только во время специальных тренировок. “Просветление”, обретаемое в ходе активной жизнедеятельности, в процессе динамического взаимодействия с окружающей средой, расценивалось даже как более полноценное и истинное, поскольку специальная практика уже сама по себе означает попытку что-то изменить, как-то “исправить” истинную и естественную природу человека, которая, по мнению чань-буддистов, изначально чиста, совершенна и не нуждается ни в каких исправлениях и дополнениях» [Абаев 1983: 81].

Философия китайского буддизма – это философия, ориентированная на человека. Ее рассуждения о пустоте, природе Будды, истинной таковости, Татхагата-гарбхе и т. д. представляют собой не что иное, как попытку объяснить природу человека в понятиях праджняпарамитской концепции истинно сущего, которое понимается как изначальная, не тронутая внешним опытом, истинная природа человека, а также концепции высшей истины, тождественной постижению изначальной истинной природы человека. Но если адепты других школ китайского буддизма разрабатывали свои концепции природы человека, абстрагируясь от самой проблемы человека, то чань-буддисты проблему природы человека непосредственно связывали с его повседневным бытием и определяли тем самым его жизненную позицию. Очевидно, поэтому учение чань пользовалось огромным успехом среди различных слоев населения и оказалось самым жизнестойким из всех школ китайского буддизма.

Школа хуаянь была школой, наиболее всего ориентированной на решение теоретических проблем спасения. Она представляет собой философской школой китайского буддизма. Тем не менее ее адепты не избегали практики медитации.

Согласно преданиям, второй патриарх школы Чжи Янь (智俨) постиг смысл учения о шести видах (六 相, лю сян) в процессе медитации. Но при этом он полагал, что постигнутое в медитации должно быть дополнено рациональным знанием [Gimello 1983: 154].

Хуаяньским последователям была близка практика медитации, разрабатываемая школой чань. Чань-буддисты, в свою очередь, широко использовали философские разработки адептов хуаянь. Не случайно Д. Т. Судзуки, один из самых авторитетных знатоков чань-буддизма, считал учение хуаянь официальной идеологией школы чань. Об этом говорят и факты, свидетельствующие о том, что чаньские наставники в своих разработках приемов и методов медитации обращались к хуаяньской теории, пользовались каноническим текстом школы – сутрой «Хуаянь цзин» [Ibid.: 158–160]. Однако наиболее большим свидетельством близости чань и хуаянь является тот факт, что пятый патриарх школы хуаянь Цзун-ми был одновременно и наставником чань-буддизма, восходящего к южной ветви Хуй Нэна (慧能, 638–773).

В своих сочинениях Цзун-ми рассматривал практику медитации чань как практическое воплощение теоретических изысканий хуаянь, рассматривая их как неразрывные составные пути к просветлению, постижению единства, не-преграды и гармонии всего сущего, природы Будды во всем сущем, тождества нирваны и сансары. Развивая теоретические концепции хуаянь, он одновременно разрабатывал чаньские методы медитации. Ему принадлежат сочинения, написанные как в русле теоретических разработок школы хуаянь, так и в русле чаньских разработок сотериологической практики.

В сочинении «Чань юань чжи цюань цзи (禅源诸诠集, Разъяснение изначальных принципов чань), объясняя учение школы чань, он пишет о том, что «Будда говорил: есть мгновенное учение и постепенное учение. Медитация раскрывает врата мгновенного учения и постепенного учения. Оба учения и врата взаимно связаны» [Чжунго фоцзяо].

В своей деятельности по совершенствованию сотериологической практики чань Цзун Ми использовал практику медитации школы цзинту, известной как няньфо (念佛). Няньфо (букв. «думание о Будде») – эта метод медитации, который предполагает медитацию, направленную на образ Будды. Он был описан в сутрах амидаизма, получивших большую популярность в Китае. В школе

цзинту, почитающей культ Будды Амитабы и призывающей своих последователей возродиться в раю Амитабы, использовался образ Будды Амитабы как объект поклонения. Этот же образ был и в школах тяньтай хуаянь и чань.

Цзун Ми предложил деление этого метода на четыре вида:

1. Чэн мин нянь фо – называть имя Будды Амитабы способом, который был предписан в сутре «А ми то цзин».

2. Гуань сян нянь фо – концентрация внимания на статуе Будды Амитабы, сделанной из дерева, бронзы или золота.

3. Гуань сян нянь фо – созерцание удивительных черт Амитабы способом, предписанным в Гуань цзин.

4. Ши сян нянь фо – созерцание Амитабы, истинная безатрибутная сущность Амитабы. Амитаба и самосущность превосходят рождение и смерть, существование и пустоту, субъект и объект [Хантаева 2000: 106].

Отношение чань к школе цзинту складывались задолго до деятельности Цзун Ми, претерпев определенную эволюцию. Изначально «в чаньской традиции к буддизму Чистой земли утвердилось отношение как к мере помощи лишь для тех верующих, чьи способности малы. Особой ценности для истинного продвижения к просветлению вера в Чистую землю не представляла, поскольку учение, которое отвлекает фокус внимания человека наружу, лишь сбивает его с Пути» [Лугавцова 2020: 103]. Но не все мастера чань разделяли такое отношение к сотериологической практике школы цзинту. Ряд мастеров школы чань использовали опыт практики медитации *няньфо*, рассматривая при этом Чистую землю Будды Амитабы как состояние сознания. Цзун Ми был одним из тех, кто заложил основы такой совмещенной практики, получившей дальнейшее развитие в эпоху Мин и обусловившей формирование школы японского буддизма О:баку.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Особенность вхождения буддизма в Китай заключается в том, что на рубеже нашей эры встретились две великие цивилизации – древнекитайская и индо-буддийская, до этого не знавшие равных себе по богатству и развитости цивилизации. До встречи друг с другом они поглощали менее развитые цивилизации, навязывая им свои ценности. Их встреча оказалась судьбоносной для них обеих. Обладая совершенно разными религиозными представлениями и сотериологическими установками, но схожими философско-мировоззренческими принципами, они оказали огромное влияние друг на друга. В результате произошла трансформация буддизма, обусловившая появление китайского буддизма.

Буддизм встретился в Китае с совершенно иной религиозной традиций, характерной особенностью которой была прагматическая направленность его религиозных верований, отсутствие абстрактной идеи спасения, не привязанной к конкретным практическим задачам, отсутствие институализированной религиозной системы, включающей в себя церковную организацию с ее внутренним уставом и правилом поведения монахов, упорядоченную систему ритуалов и обрядов, пантеон божеств, иерархическую вертикаль священнослужителей.

В философском плане в Китае вступили в противоречие натурфилософские установки традиционной философской традиции и психологизм индо-буддийской философской традиции.

В социальном плане буддизм, имевший у себя на родине свой независимый статус, встретился в Китае с политической культурой, которой была характерна сакрализация государственной власти, а местные религиозно-философские учения находились под полным контролем государя. Вхождение буддизма в новое для него религиозно-философское и социокультурное пространство начиналось с попыток приспособления его к местным религиозно-философским ценностям и социальным установкам, обусловившим начало китаизации буддизма.

В результате китаизации в Китае были установлены религиозные принципы буддизма Махаяны, более созвучные китайскому

менталитету, произошла онтологизация буддийских философских принципов и полное подчинение буддийской сангхи государственной власти.

Взаимодействие китайских натурфилософских традиций и психологизм индо-буддийской философской традиции привели к формированию философии китайского буддизма, которая была тесно связана с сотериологией.

Философская и сотериологическая стратегии буддизма оказали большое влияние и на нравственную ориентацию последователей буддизма Китая в его социальном и политическом пространстве.

Буддийский мир Китая, сконструированный в результате столкновения двух равных по древности и по своему богатству великих цивилизаций, обусловивших качественно новый этап развития буддизма, является в своей сущности феноменом китайской цивилизации, при этом сохранив преемственность с индийским («материнским») буддизмом.

Существующая сегодня точка зрения современных представителей критического направления буддизма, набирающего все больше сторонников, утверждающих, что буддизм, получивший распространение в Китае, является неистинным, еретическим, искажающим учение подлинного буддизма, не имеет под собой никаких оснований. Исследование философского и сотериологического содержания китайского буддизма в содержательном контексте догматических установок раннего и текстов махаянских сутр в русле их исторической герменевтике (герменевтической стратегии) дает возможность утверждать, что формирование китайского мира махаянского буддизма – это закономерный результат дальнейшего развития буддизма на Дальнем Востоке, позволяющий говорить о китайском буддизме как логическом продолжении развития положений буддизма, содержащихся в классических текстах буддизма Махаяны, созданных на его родине в Индии.

Понятие «китайский буддизм» необходимо отличать от «буддизма в Китае». Буддизм в Китае включает в себя все школы Хинаяны и Махаяны, пришедшие в Китай из Индии и получившие там распространение. В первые века нашей эры в Китай проникали учения практически всех школ и направлений Махаяны и Хинаяны, а позже Ваджраяны. Китайский буддизм не включает в себя школы Хинаяны и Ваджраяны.

Китайский буддизм – это буддизм Махаяны. Но не все школы Махаяны представляют собой китайский буддизм. Среди школ Махаяны различаются школы, оформившиеся на базе индийских школ, как, например, школа саньлунь – китайский вариант мадхьямаки и школа фасян – китайский вариант йогачары, а также школы, не имеющие своего прообраза в индийском буддизме. Это школы тяньтай, чань хуаянь и цзинту. Философское и сотериологическое учение этих школ и представляет собой китайский буддизм.

Сформированный в Китае в результате трансформации китайский буддизм открыл новый (мгновенный) путь к спасению, который не противоречил индийскому («материнскому») постепенному пути, а лишь дополнял его. Новому пути была дана собственная философская интерпретация, созвучная китайскому менталитету и сохранившая при этом логический контекст индийской («материнской») философии.

Развитие школ китайского буддизма тяньтай, чань, хуаянь и цзинту с их философской и сотериологической ориентацией на китайские мировоззренческие принципы, а также полное подчинение буддийской сангхи государственной бюрократии завершили процесс китаизации буддизма, растянувшийся на несколько столетий.

Понятийный аппарат философии китайского буддизма оформился в русле праджняпарамитских идей. Он отразил основные аспекты трансформации философских и сотериологических принципов буддизма в Китае. Его формирование произошло в результате взаимовлияния понятий индийского буддизма и традиционно китайской философии, для которой была характерна терминологическая устойчивость, обусловленная недоверием китайцев ко всему новому, нетрадиционному. В традиционной китайской философии новые идеи облекались старыми терминами и понятиями.

Такая практика передачи новых идей вызвала полисемантизм и взаимосвязанность терминов китайской философии, и в конечном счете их символический характер, доходящий порой до совмещения различного содержания. Символический характер терминов китайской философии способствовал переводу санскритских терминов на китайский язык через непосредственное использование семантически соответствующих терминов китайской философии, а их устойчивость обеспечила преимущества перевода через калькирование над транскрипцией.

Перевод китайской литературы с санскрита на китайский язык составил важнейший этап китаизации буддизма, одну из самых ярких страниц истории буддизма.

Главными понятиями философии китайского буддизма стали понятия пустоты, таковости, истины, сознания, истинно сущего.

Понятие пустоты – это центральное понятие Праджняпарамиты – квинтэссенция всей буддийской философии. К этому термину тесно привязана вся система аргументации и экспликации махаянской философии и сотериологии. Оно представляет собой наиболее характерное и существенное отражение основных принципов учения о Праджне.

Таковость – это онтологическое выражение состояния просветленности, характеризующее истинный вид дхармы, который предстает перед просветленным сознанием, это такой ее вид, каковым обладает сущее на самом деле. Понятия таковости синонимично понятию пустоты. Внешнее проявление дхармы не имеет истинного вида, оно лишено реальности, в этом смысле дхарма пуста. Таковость – это то, что существует в своем истинном виде – это истинное существование – это истинно сущее.

Проблема сознания в буддизме Махаяны имеет столь важное значение, что все его учение можно назвать учением о сознании. Достаточно для этого вспомнить ее главный тезис о тождестве нирваны и сансары, где нирвана и сансара предстают как разные уровни психического состояния. В конечном итоге существует только сознание, проявляющееся в омраченном состоянии как ложное Я с его иллюзией внешнего мира, а в просветленном состоянии – как единое сознание с его видением собственной природы в ее истинной таковости.

Проблема истины имеет в буддизма столь выдающееся значение, что без решения этой проблемы невозможно понять ни сотериологии, ни философии буддизма. Главной философской проблемой китайского буддизма стала проблема истинно сущего, включающая в себя весь комплекс философских и сотериологических проблем китайского буддизма – пустоты, таковости, истины, сознания, отношения истинного бытия и феноменального, онтологического и гносеологического подходов, единства, тождества и гармонии. Другими словами, весь этот комплекс проблем философии и сотериологии китайского буддизма был привязан к раскрытию содержания истинно сущего.

Философия и сотериология – это две неразрывные составные буддийского мировоззренческого комплекса, обеспечивающие единство и взаимосвязь всех его компонентов – религиозных, социальных и культурных, на каждом конкретном отрезке его исторического развития и в каждом конкретном геополитическом пространстве.

В конечном итоге и чаньская диалектика, и хуаяньская, как и учения всех школ китайского буддизма, направленые на теоретическое обоснования учения о пустоте как учении об истинно сущем – единстве, тождестве и гармонии, суть которого – тождество нирваны и сансары, наличие природы Будды во всем сущем.

Философия китайского буддизма – это философия, ориентированная на человека. Ее рассуждения о природе Будды представляют собой не что иное, как попытку объяснить природу человека в понятиях в контексте буддийской концепции истинно сущего, которое понимается как изначальная, не тронутая внешним опытом, истинная природа человека. В текстах, развивающих основные принципы философии китайского буддизма, истинно сущее или природа Будды имманентно индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их. Ее неадекватность психическому состоянию каждого из индивидуальных сознаний не означала дуализма природы Будды как истинно сущего и индивидуального сознания. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе – природе Будды. И здесь очень важно помнить, что индивидуальное сознание не есть производное от истинно сущего, а есть тождество с ним. Но тождество в данном случае – это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте. В конечном счете существует только истинное сознание, которое проявляет себя в ложном Я, наделенном эмоциями, чувствами и желаниями, порождающими, в свою очередь, мир внешних объектов и ощущений.

SUMMARY

The spread of Buddhism in China over 2,000 years ago led to its transformation and to the formation of qualitatively new philosophical and soteriological guidelines.

In the 1980s there was criticism of this trend as nongenuine, heretical, and a distortion of the teachings of authentic Buddhism. The proponents of this criticism, the Japanese scholars of Buddhism Hakamaya Noriaki and Matsumoto Shirō, questioned the doctrine of tathāgatagarbha, on the basis of which the Huayan, Tiantai, and Chan schools of Chinese Buddhism developed the conceptual foundations that determined the new guidelines for Far Eastern Buddhism. Japanese scholars have defined their theory as "Critical Buddhism". Today, such criticism of Far Eastern Buddhism is gaining more and more supporters in Japan, China and other countries. At the same time, it is considered that the Tibetan branch of Buddhism most adequately conveys the words of the Buddha.

The purpose of this monograph is to explore the features of the formation of the philosophy and soteriology of Chinese Buddhism and to present an exposition of its philosophical and soteriological content. It also aims to show that the formation of Chinese Buddhism is not a departure from the original principles of Indian Buddhism but a further logical development of these principles as a natural result of its spread in the Far East.

Chinese Buddhism, which gave birth to the Far Eastern tradition, was definitely more transformed than the Tibetan tradition. But is it a distortion of the Buddha's teaching? Why did Buddhism in China undergo such a radical transformation, and how natural was its development on Chinese socio-cultural soil? Should it be considered a heretical departure from maternal Buddhism, or is it a logical and natural development of the original tenets of Indian Buddhism?

The answers to these questions are rooted in the particularities of the entry of the philosophical, ideological and religious attitudes of Buddhism into Chinese civilization; in the particularities of the perception of Buddhist values by the Chinese mentality; and in the particularities of the philosophical and religious traditions of China and Buddhism in their comparative context.

The main particularity of the entry of Buddhism into China over 2,000 years ago is that at the time, two great civilizations, ancient Chinese and Indo-Buddhist, were becoming acquainted with each other and coming to know their equal in wealth and civilizational development. Before this time, they were each absorbing less advanced civilizations, imposing their values on these civilizations. Their acquaintance with each other was fateful for both. Possessing completely different religious ideas and soteriological attitudes but similar philosophical and worldview principles, they had a significant impact on each other. As a result, there was a transformation of Buddhism, which led to the formation of Chinese Buddhism.

The concept of "Chinese Buddhism" must be distinguished from the concept of "Buddhism in China". The latter concept is much broader. It includes all the Hīnayāna and Mahāyāna schools that came to China from India and spread there.

Chinese Buddhism does not include the Hīnayāna and Vajrayāna schools, even though they were also formalized in China. Chinese Buddhism is Mahāyāna Buddhism. But not all Mahāyāna schools represent Chinese Buddhism. Among the Mahāyāna schools, there are schools that took shape on the basis of Indian schools, such as the Sanlun school (the Chinese version of Mādhyamaka), the Faxiang school (the Chinese version of Yogācāra), as well as schools that do not have their prototype in Indian Buddhism. These are the Tiantai, Chan and Huayan schools. Although the Zhenyan school did not have its own specific prototype in India, it strictly adhered to the Indian tradition. In China, it did not become popular. The Jingtu school was formed on the basis of the ideas of Amidism. It also does not have a specific prototype in India. In China, the school was quite popular, especially among the masses, because its ideas were very resonant with the Chinese mentality. The Chan, Huayan and Tiantai schools, which took shape in the context of the traditional Chinese worldview, represent a qualitatively new understanding of the philosophical and psychological teachings of the Mahāyāna. The philosophical and soteriological teachings of these schools, including the Jingtu school, comprise Chinese Buddhism.

The entry of Buddhism into China began with overcoming the contradictions that arose even at the very early stage of its interaction with local religious, philosophical and social traditions. In religious terms, these contradictions were due to the fact that Buddhism met with completely different religious positions in China. These positions were characterized by a pragmatic orientation, including the absence of an abstract idea of salvation not tied to specific practical tasks, the absence of an institutionalized religious system that included a church organization with its internal charter and rules of behavior for monks, an organized system of rituals and ceremonies, a pantheon of deities, and a hierarchy of clergy. In addition, the Chinese are accustomed to the idea that any goal can be achieved in the present life and not in some distant future rebirth.

In philosophical terms, the psychologism of these philosophical positions came into conflict with the natural-philosophical positions of ancient Chinese philosophy.

In social terms, Buddhism, which had its own independent status in its homeland in India, was confronted in China with a political culture characterized by strong state power that had a sacred status as well as with local religious and philosophical teachings that were under the complete control of the sovereign.

The entry of Buddhism into a new religious-philosophical and social space began with overcoming these contradictions and attempts to adapt it to local

religious-philosophical values and social attitudes, which led to the beginning of the sinicization of Buddhism.

In China, soteriological principles were established in accordance with the broad path of salvation of the Mahāyāna, which is more resonant with the Chinese mentality. Further, the interaction of Chinese natural-philosophical traditions and the psychologism of Indo-Buddhist philosophy led to the ontologization of the philosophy of Chinese Buddhism; this philosophy was closely tied to soteriology.

As a result, Chinese Buddhism has become a product of the interaction of two civilizations – Chinese and Indo-Buddhist, becoming an organic part of the Chinese socio-cultural tradition while developing in accordance with the original worldview principles of Indian Buddhism.

The philosophical and soteriological principles of the schools of Chinese Buddhism took shape as a further continuation of the development of the content of the canonical texts of the Mahāyāna from the standpoint of the Chinese mentality, without distorting the conceptual basis of these texts. The basic texts were the Prajñāpāramitā, Saddharma Puṇḍarīka Sūtra, Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra and Avataṃsaka Sūtra.

Using the doctrine of Tathāgatagarbha set out in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra and the thesis about the presence of nature in everything that exists, Kumārajīva's disciple Daosheng put forth the concept of the possibility of sudden achievement of Buddhahood. This served as the basis for the formation of a new (instantaneous) path to salvation that did not contradict the original Indian gradual path of salvation, but rather supplemented it. This new way was given a philosophical interpretation, resonant with Chinese mentality and at the same time retaining the logical context of the original principles of early Buddhism.

The study of the philosophical and soteriological content of Chinese Buddhism in the substantive context of the doctrinal positions of early Buddhism and the texts of the Mahāyāna sūtras, in line with their historical hermeneutic strategy, make it possible to assert that the formation of the Chinese world of Mahāyāna Buddhism is a natural result of the further development of Buddhism in the Far East. This makes it possible to speak about Chinese Buddhism as a logical continuation of the development of the provisions of Buddhism contained in the classical texts of Mahāyāna Buddhism, created in its homeland in India.

The formation of the Tiantai, Chan, Huayan, and Jingtu schools of Chinese Buddhism, with their philosophical and soteriological orientation to Chinese worldview principles, as well as the complete subordination of the Buddhist Sangha to the state bureaucracy, completed the process of sinicization of Buddhism, which was spread out over several centuries.

The conceptual apparatus of the philosophy of Chinese Buddhism took shape in accordance with the ideas of the Prajñāpāramitā. It reflected the main

aspects of the transformation of the philosophical and soteriological principles of Buddhism in China. Its formation occurred as a result of the influence of the concepts of Indian Buddhism and traditional Chinese philosophy on each other. Traditional Chinese philosophy was characterized by terminological stability, due to the distrust of the Chinese in everything new and non-traditional; and new ideas were clothed in old terms and concepts.

This practice of transferring new ideas led to polysemanticism and interconnectedness of terms in Chinese philosophy, and ultimately, contributed to their symbolic nature, sometimes amounting to conflating different content. The symbolic nature of the terms of Chinese philosophy contributed to the translation of Sanskrit terms into Chinese through the direct use of semantically corresponding terms of Chinese philosophy, and their stability provided the advantages of translation through creating calques rather than transcribing.

The translation of Chinese literature from Sanskrit into Chinese constituted the most important stage in the sinization of Buddhism, and these translations are one of the brightest pages in the history of Buddhism.

The most important concepts of the philosophy of Chinese Buddhism were the concepts of emptiness, suchness, truth, consciousness, and true existence.

The concept of emptiness is the central concept of the Prajñāpāramitā – the quintessence of all Buddhist philosophy. The entire system of argumentation and explication of Mahāyāna philosophy and soteriology is closely tied to this concept. It represents the most characteristic and essential reflection of the basic principles of the Prajñā doctrine.

Suchness is an ontological expression of the state of enlightenment, characterizing the true form of dharma, which appears before the enlightened consciousness; this is the form that the existent actually has. The concept of suchness is synonymous with the concept of emptiness. The external manifestation of dharma has no true form; it is devoid of reality, and in this sense, dharma is empty. Suchness is that which exists in its true form: this is true existence; this is truly existing.

The problem of consciousness in Mahāyāna Buddhism is so important that all of its teaching can be called the doctrine of consciousness. For this, it is enough to recall its main thesis about the nonduality of nirvana and samsara, where nirvana and samsara appear as merely different levels of the mental state. Ultimately, there is only consciousness, manifesting in a clouded state as a false self with its illusion of the external world, and in an enlightened state, as a single consciousness with a vision of its own nature in its true suchness.

The monograph provides a detailed analysis of the interpretation of these concepts in the schools of Chinese Buddhism, which were presented in the context of the harmonious unity of the Mādhyamaka teachings on emptiness and the Yogācāra teachings on consciousness as the only reality. Ultimately, a synthesis of the teachings of the Mādhyamaka and Yogācāra schools took place, which was most clearly reflected in the teachings of the Huayan school.

The problem of the concept of truth is of such outstanding importance in Buddhism that without addressing this problem, it is impossible to understand either the soteriology or the philosophy of Buddhism. The main philosophical problem of Chinese Buddhism has become that of true existence, which includes the whole complex of philosophical and soteriological problems of Chinese Buddhism – emptiness, suchness, truth, consciousness, the relationship of true being and the phenomenal, ontological and epistemological approaches, unity, identity and harmony. In other words, this whole complex of problems in the philosophy and soteriology of Chinese Buddhism was tied to the disclosure of the content of true existence.

Philosophy and soteriology appear here as two inseparable components of the Buddhist worldview complex, ensuring the unity and interconnection of all its components – religious, social and cultural, at each specific segment of its historical development and in each specific geopolitical space.

摘要

公元前后佛教在中国的传播导致了它的转变,并逐渐形成了全新的哲学和救赎论指导方针。80 年代 有学者批评这种趋势是不真实的、异端的、歪曲了真正佛教的教义。 这一批评的作者,日本佛教学者 Hakamaya Noriaki 和 Matsumoto Shiro,质疑如来藏的教义,而中国佛教的华严宗、天台宗和禅宗在此基础上发展了新指导方针的概念为远东佛教当基础。 日本学者将其理论定义为“批判佛教”。 今天,这种对远东佛教的批判在日本、中国和其他国家得到越来越多的支持者。 同时,藏传佛教被认为最能充分传达佛陀的真教义。拙作旨在探讨中国佛教哲学救脱论形成的特点,对其哲学救脱论内容进行阐述,以表明中国佛教的形成并非背离佛教的本源原则。印度佛教,只是这些原则的进一步逻辑发展,自然而然地传播到远东。

事实上,诞生远东佛教传统的中国佛教比藏传佛教的变化更大。 但这是否对佛陀教义的歪曲吗? 为什么中国佛教经历了如此彻底的转变,它在中国社会文化的土壤上又是如何自然发生的? 它应该被认为是对印度佛教原始基础的异端背离,还是只不过是印度佛教原始教义的逻辑与自然发展?

这些问题的答案根植于佛教的哲学、意识形态和宗教态度进入中国文明空间的过程的特殊性,中国人对佛教价值观念的特殊性,以及中国和佛教在比较语境中的哲学和宗教传统的特点。

佛教传入中国的主要特点是在公元前后两个伟大的文明相遇——古代中国和印度佛教,在此之前它们并不遇到相当平等的财富和文明发展的对象。 在相遇之前,他们吸收了不那么先进的文明,将自己的价值观强加给他们。 可这次相遇对这些两种文化来说都是决定性的。 它们有着截然不同的宗教理念和救世论态度,却有着相似的哲学和世界观原则,对彼此产生了巨大的影响。 结果,佛教发生了转变,从而导致了中国佛教的现象形成。

“中国佛教”的概念必须与“佛教在中国”的概念区分开来。 第二个概念要广泛得多。 它包括所有从印度来到中国并传播到中国的小乘和大乘宗派。

中国佛教不包括小乘和金刚乘宗派,尽管它们也在中国正式化了。 中国佛教是大乘佛教。 但并非所有的大乘宗派都代表中国佛教。 大乘宗派中,有以印度宗派为基础形成的宗派,如三论宗——中国式的中观宗、法相宗——中国式的瑜伽宗,也有中国宗派没有其原型的印度宗派。 这就是天台宗、禅宗和华严宗。 真言宗虽然在印度没有自己的具体原型,但还是严格遵守印度传统。 在中国,它并没有流行起来。 净土宗是在阿弥陀派思想的基础上形成的。 它在印度也没有特定的原型宗派,在中国很受欢迎,尤其是在群众中,因为其想法很符合中国人的心态。 在中国传统世界观的背景下形成的禅宗、华严宗和天台宗,代表了对大乘哲学和心理学教义的全新理解。 这些宗派的哲学和救世论加上净土宗的教义构成了中国佛教。

佛教进入中国开始于克服当地宗教、哲学和社会传统的最早期阶段就已经出现的矛盾。 在宗教方面,这些矛盾是由于佛教在中国遇到了完全不同的宗教态度,其特点是实用主义取向,缺乏与具体实际任务挂钩的抽象救赎观念,缺乏制度化的宗教体系,包括教会组织及其内部章程和僧侣行为准则、有序的仪式和仪式体系、神灵的万神殿、神职人员的垂直等级制度。此外,中国人习惯于这样一种观念,即任何目标都可以在今生实现,而不是在遥远的未来重生。

在哲学上,原型佛教的哲学态度的心理主义与中国古代哲学的自然哲学态度发生了冲突。

在社会方面,佛教在其本土拥有独立的地位,在中国遇到了以强大的国家权力为特征的具有神圣的地位政治文化,当地的宗教和哲学教义完全处于君主的控制之下。

佛教进入新的宗教-哲学和社会空间,就是从克服这些矛盾开始,并试图适应当地的宗教-哲学价值观和社会态度,从而导致了佛教中国化的开始。

在中国普遍确立了更符合中国人的心态大乘救度广道的救赎原则,中国自然哲学传统与印度佛教哲学的心理主义相互作用导致了中国佛教哲学的本体化,这与救赎论密切相关。

因此,中国佛教成为中国和印度佛教两种文明相互作用的产物,成为中国社会文化传统的有机组成部分,同时使其按照印度佛教原有的世界观原则发展。

中国佛教各宗派的哲学和救赎论原则是依靠中国人的心态继续出发,进一步延续大乘经典内容的发展而形成,而没有歪曲这些经典的概念基础。其基本经典是《般若波罗蜜多经》、《妙法莲华经》、《涅槃经》和《华严经》。

鸠摩罗什的弟子道生在《涅盘经》的如来藏论和万物自性论的基础上,提出了可能顿悟成佛的观念,以此为基础形成一条新的顿悟救赎之路,它与最初的印度渐进救赎之路并不矛盾,而只是对其进行补充。 新的方式被赋予了哲学解释,与中国人的心态一致,同时保留了早期佛教原始原则的逻辑背景。

在早期佛教的教条态度和大乘经文文本的背景下,根据其历史解释学策略对中国佛教的哲学和救赎学内容进行研究,可以断言中国大乘佛教的形成是佛教在远东进一步发展的自然结果,这使得中国佛教视为印度为其祖国。

中国佛教天台宗、禅宗、华严宗和净土宗的形成,以中国人的世界观原则为哲学和救赎论的方向,以及佛教僧伽完全服从于国家官僚机构,完成了佛教中国化的过程,绵延几个世纪。

中国佛教哲学的概念体系形成在般若波罗蜜思想相适应的基础。 它反映了中国佛教哲学和救世论原则转变的主要方面。 它的形成是印度佛教

和中国传统哲学概念相互影响的结果,其特点是术语系统稳定,这是由于中国人对一切新的、非传统的事物不信任。 在中国传统哲学中,新思想披着旧术语和概念的外衣。

这种转移新思想的做法导致了中国哲学术语的多义性和相互联系,最终导致了术语的象征性,有时甚至达到了不同内容的组合。 中国哲学术语的象征性有助于通过直接使用语义对应的中国哲学术语将梵语术语翻译成中文,并且它们的稳定性提供了跟踪而不是转录的翻译优势。

佛教文学从梵文翻译成中文是佛教中国化进程中最重要的阶段,是佛教史上最灿烂的一页。

中国佛教哲学最重要的概念是空性、真如、真实、意识、真理、真实存在的概念。

空性的概念是般若波罗蜜多的核心概念,是所有佛教哲学的精髓。 大乘哲学和救赎论的整个论证和解释体系都与这个概念密切相关。 它代表了般若学说基本原理最有特色和本质的反映。

真如是觉悟境界的本体论表达,表征法的真相,出现在觉悟的意识,这是它的存在者实际拥有的形式。真如概念与空性的概念同义。 法的外在表现没有真实的形式,它没有真实性,从这个意义上说,法是空性的。真如就是以其真实形式存在的东西——这是真实的存在。

大乘佛教的意识问题是非常重要,以至于佛教所有教义都可以称为意识学说。 为此,只要回顾一下涅盘和轮回同一性的主要论点就足够了,涅盘和轮回表现为不同层次的心理状态。 最终,只有意识,在混浊的状态下表现为虚假自我及其对外部世界的幻觉,在开悟的状态下表现为单一的意识,在其真实本性中看到自己的本性。

该专著详细分析了中国佛教各派对这些概念的解释,这些概念是在中观空性学说、唯识论和谐统一的背景下提出的。 最终,在其教法中,出现了中观宗和唯识宗教法的综合,这在华严宗的教法中体现得最为清楚。

真理的问题在佛教中也是如此重要,以至于不解决这个问题就不可能理解佛教的救赎论与哲学。 中国佛教的主要哲学问题已经成为真理的问题,它包括中国佛教哲学和救世论问题的全部复杂性——空性、真实、意识、真理与现象、本体论和认识论的关系方法、统一、认同和和谐。 换句话说,中国佛教哲学和救世论中的整个复杂问题都与真理内容的揭示有关。

哲学与救赎论作为佛教世界观复合体的两个不可分割的组成部分,确保其所有组成部分——宗教、社会结构和文化——在其历史发展的每个特定部分和每个特定的地缘政治空间中的统一和相互联系。

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Гуан хунмин цзи. – Шанхай, 1936.

Да чэн ци синь лунь [Электронный ресурс] //Да чжэн синь сю да цзан цзин. Т. 32. № 1666. – Режим доступа: http://www.cbeta.org/cbeta/result/cbintr.htm.

Да чэн чжи гуань фа мэнь. Врата дхарм Махаяны о самадхи и випашьяне) // Да мин сань цзан шэнь цзяо. Кн. 5. – [Б. м.], 1709.

Дао син божеболоми цзин [Электронный ресурс] /пер. Локаракши // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Цзин 224. Цзюань 2. Гл. 3. – Режим доступа: http://www.cbeta.org/cbeta/result/cbintr.htm.

Ду Шунь. Хуаянь фацзе гуань (Созерцание мира дхарм в хуаянь) // Да цзан цзин. Т. 332. – Киото, 1907.

Лунь юй. – Шэньян: Ляонин минцзе чубаньшэ, 1996. – 221 с.

Моу-цзы. Лихолунь (О разрешении сомнений) // Хунминцзи: в 2 т. Т. 1 / коммент. Лю Лифу, Вэй Цзяньчжун и Ху Юн. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2013. – С. 6–72.

Моу-цзы. Лихолунь // Хун Минцзи, Сыбубэй Яо. – Шанхай, 1936.

Мохэ божеболоми да мин чжоу цзин (Праджняпарамита-хридая-сутра) [Электронный ресурс] / пер. Кумарадживы // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Т. 8. Цзин 250. – Режим доступа: http://www.cbeta.org/cbeta/result/cbintr.htm.

Сюань Цзан. Чэн вэй ши лунь (Трактат об установлении только сознания) // Да Мин сань цзан шэнь цзяо. Хань 378, 379. – [Б. м.], 1709.

Фа Цзан. Хуаянь цзин мин фа пин нэй ли сань бао чжан (Три драгоценности в понимании дхарм сутры «Хуаянь цзин») // Да Цзан цзин. Т. 332. – Киото, 1907.

Фа Цзан. Хуаянь цзин цзинь ши цзы чжан [Электронный ресурс] // Да чжэн синь сю да цзан цзин. Т. 45. № 1881. p0669c07-p0669c07. – Режим доступа: http://www.cbeta.org/cbeta/result/cbintr.htm.

Фа Цзан. Хуаянь цзин и хай бай мэнь (Сто врат в море идей сутры «Хуаянь цзин») // Да жи бэнь сюй цзан цзин. – Киото, 1905–1912.

Хуаянь у цзяо чжан (Трактат о пяти учениях в хуаянь) // Да цзан Цзин. Т. 332. – Киото, 1907.

Хуй Нэн. Лю цзу тань цзин (Сутра помоста шестого патриарха) // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. Т. 2, ч. 4. – Пекин, 1983.

Хуй Сы. Да чэн чжи гуань фа мэнь // Да мин сань цзан шэнь цзяо. Кн. 5. – [Б. м.], 1709.

Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов: в 3 т. Т. I (Разд. 1: Переводчики) / пер., исслед., коммент. М. Е. Ермакова; отв. ред. Л. Н. Меньшиков. – М.: Наука ГРВЛ, 1991. – 251 с.

Хуй Юань. Шамэнь бу цзин ванчжэ лунь (Монах не должен поклоняться императору) // Хунминцзи: в 2 т. Т. 1. / коммент. Лю Лифу, Вэй Цзяньчжун и Ху Юн. – Пекин: Чжунхуы шуцзюй, 2013. – С. 313–335.

Хэ Чэнтянь. Да син лунь (О постижении природы) // Хунминцзи: в 2 т. Т. 1 / коммент. Лю Лифу, Вэй Цзяньчжун и Ху Юн. – Пекин: Чжунхуы шуцзюй, 2013. – С. 224–228.

Цзи Цзан. Да чэн сюань лунь // Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2, ч. 1. – Пекин, 1983а.

Цзи Цзан. Ер ди и (Смысл теории двух истин) // Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2, ч. 1. – Пекин, 1983б.

Цзун Бин. Мин фо лунь // Хунминцзи: в 2 т. Т. 1 / коммент. Лю Лифу, Вэй Цзяньчжун и Ху Юн. – Пекин: Чжунхуы шуцзюй, 2013. – С. 91–167.

Чжи И. Фа хуа сюань и (Сокровенный смысл Лотосовой сутры) // Чжунго фоцзяо сысян цзы ляо сюаньбянь. Т. 2, ч. 1. – Пекин, 1983.

Чжи И. Фацзе цы ди чу мэнь // Да чжэн минь сю да цзан цзин. – Т. 46. – № 1925.

Чжи И. Мохэ чжи гуань // Да чжэн синь сю да цзан цзин. – Т. 46. – № 1911.

Чжи И. Мяо фа лянь хуа цзин сюань и // Да Мин Сань цзан шэнь цзяо. Хань 563, кн. 4.

Чжи И. Сюси чжигуань Сюси чжигуань цзо чань фаяо (Принципы учения о сидячей медитации для постижения чжигуань) // Да мин сань цзан Мэнь цзяо. Хань 578. Кн. 1, цз. 1. Л. 6а. – [Б. м.], 1706.

Чжи И. Фацзе цы ди чу мэнь // Да чжэн синь сю да цзан цзин. – Т. 46. – № 1925.

Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь (Десять врат единой колесницы хуаянь) // Чжунго сысян цзы ляо сюань бянь. Т. 2, ч. 2. – Пекин, 1983.

Чжун лунь [Электронный ресурс] // Да чжэн синь сю да цзан цзин (Шастра о срединности Нагарджуны в пер. Кумарадживы). № 1564. – Режим доступа: http://www.cbeta.org/cbeta/result/cbintr.htm.

Чжэн Даоцзы. Шэнь бу ме лунь (О неуничтожимости души) // Хунминцзи: в 2 т. Т. 1 / коммент. Лю Лифу, Вэй Цзяньчжун и Ху Юн. – Пекин: Чжунхуы шуцзюй, 2013. – С. 297–305.

Чу Саньцзан цзи цзи (Собрание сведений о переводах Трипитаки) [Электронный ресурс] // Да чжэн синь сю да цзан цзин. – № 2145_p0052b23. – Режим доступа: http://www.cbeta.org/cbeta/result/cbintr.htm.

Чэн Гуань. Хуаянь фа цзе сюань цзин // Да цзан цзин. Т. 332. – Киото, 1907.

Лосанг Драгпа Цонкапа «Цонкапа Лосанг Драгпа. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны «Mūlamadhyamakakārikā» (предв. раздел и гл. I–VIII) / пер. с тиб., вступ. ст. и примеч. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. – 348 с.; (гл. IX–XXVIII), 2021. – 310 с.

Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. – М.: Мысль, 1969. – 936 с.

Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н. э.) / вступ. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. – М.: Наука, 1967. – 404 с.

Древнекитайская философия. Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – 361 с.

Чтимая книга: древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» (Шу цзин) и «Малого предисловия» (Шу сюй) / подгот. древнекит. текстов и ил., пер., примеч. и предисл. В. М. Майорова; послесл. В. М. Майорова и Л. В. Стеженской. – М.: ИДВ РАН, 2014. – 1149 с.

Исследования

Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1983. – 133 с.

Абаев Н. В. Концепция просветления в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука 1986. – С. 23–45.

Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1989. – 272 с.

Алексеев В. М. Китайская народная картина. – М.: Наука, 1966. – 260 с.

Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»). – М.: Вост. лит-ра, 2006. – 846 с.

Баяртуева Е. Ж. Философские аспекты в сочинениях Сэн Чжао // Актуальные проблемы гуманитарных исследований. – Улан-Удэ, 2010. – С. 47–63.

Большой китайско-русский словарь: в 4 т. Т. 1 / ред. И. М. Ошанин. – М.: Наука, 1983. – 550 с.

Большой китайско-русский словарь: в 4 т. Т. 2 / ред. И. М. Ошанин. – М.: Наука, 1983. – 1102 с.

Большой китайско-русский словарь: в 4 т. Т. 4 / ред. И. М. Ошанин. – М.: Наука, 1984. – 1062 с.

Буров В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуань Шаня. – М.: Наука, 1976. – 221 с.

Бяньвэнь о воздаянии за милости (рукопись из Дуньхуанского фонда Института востоковедения). Ч. 1 / факсимиле рукописи, исслед., пер. с кит., коммент. и табл. Л. И. Меньшикова; отв. ред. Б. Л. Рифтин. – М.: Наука; ГРВЛ, 1972. – 420 с.

Ван Сяодунь. Юаньши синьян хэ Чжунго гу шэнь (Ранние верования и древние божества Китая). – Шанхай: Гуцзи чубаньщэ, 1989. – 163 с.

Ван Шаосинь, Цзян Сяоюнь. Социализм с китайским лицом [Электронный ресурс] // Ежемесячный информационно-аналитический журнал «Обозреватель». – 2003. – № 11. – Режим доступа: http://observer.materik.ru/observer/N11_2003/11_12.htm.

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1857. – 356 с.

Васильев В. П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета // Учен. зап. АН по I и III отд-ям. – 1855. – Вып. 1.

Васильев В. П. Обозрение китайской трипитаки // СПбФ АРАН:: ф. 775, оп. 1, д. 4, л. 7об.

Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм. – М.: Либроком, 2012. – 194 с.

Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. – 2-е изд. – М.: Наука; Вост. лит-ра, 2001. – 488 с.

Воронцов Е. Исторические судьбы буддизма в Азии со времени возникновения его до VII века // Вера и Разум. – 1900. – № 8–9.

Горелов В. И. Теоретическая грамматика китайского языка. – М.: Просвещение, 1989. – 318 с.

Городецкая О. М. Дух и тело в погребальных традициях древнего Китая // Проблемы Дальнего Востока. – 2005. – № 2. – С. 133–143.

Горохова Г. Э. Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае. – М: Наука, 1982. – С. 12–30.

Григорьева Т. П. Махаяна и китайские учения (попытка сопоставления) // Изучение китайской литературы в СССР. – М.: Наука, 1973. – С. 86–111.

Даль В. И. Толковый словарь. Т. 4. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1955. – 684 с.

Дандарон Б. Д. Теория шуньи у мадхьямиков (по тибетским источникам) // Тибетский буддизм. Теория и практика. – Новосибирск: Наука, 1995. – 254 с.

Доброхотов А. Л. Категория бытия в западноевропейской философии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. – 248 с.

Донец А. М. Сутра «Праджня-парамита восьмитысячная». – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2017. – 396 с.

Думан Л. И. Учение о Сыне Неба и его роль во внешней политике Китая // Китай: традиции и современность. – М.: Наука, 1976. – С. 28–51.

Дун Сы. Шэн жэнь Кун-цзы. – Шаньдун, 2001.

Дылыкова В. С. О психологическом аспекте учения в ваджраяне // Общество и государство в Китае. – М.: ИВ АН СССР, 1979. – 172 с.

Жэнь Цзиюй. Хань-Тан Чжунго фоцзяо сысяи луньцзи (Сборник статей по идеологии китайского буддизма в период Хань-Тан). – Пекин, 1963.

Жэнь Цзиюй. Тяньтай цзун чжэсюэ сысян люэ лунь (Очерк философии школы тяньтай) // Чжэсюэ яньцзю (Исследования по философии). – 1960. № 3.

Жэнь Цзиюй. Хуаянь цзун сысян люэлунь (Очерк учения школы хуаянь) // Чжэсюэ яньцзю (Исследования по философии). – 1961. – № 1.

Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. – М.: Наука, 1977. – 168 с.

Занданова Т. А. Сборник гун-аней «Би янь лу» как памятник письменной традиции школы чань / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. – 163 с.

Игнатович А. Н. Тяньтайская доктрина «чжи гуань» (общая характеристика) // XIV научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. – М., 1983. – С. 164–170.

Игнатович А. Н. Десять «жу ши» Чжи И // XVI научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. – М., 1985. – С. 107–111.

Игнатович А. Н. Буддийская философия периода Хэйан // Буддийская философия средневековой Японии: сб. ст. / отв. ред. Ю. Б. Козловский. – М.: Янус-К, 1998. – С. 96–195.

Игнатович А. Н., Светлов Г. Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. – М.: Мысль, 1989. – 300 с.

История Китая / под ред. А. В. Меликсетова. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2004. – 736 с.

История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество): учеб. пособие для вузов / Л. С. Васильев. – М.: Высшая школа, 1983. – 367 с.

Китайская философия. Энциклопедический словарь. – М.: Мысль, 1994. – 573 с.

Кобзев А. И. О роли филологического анализа в историко-философском исследовании // Народы Азии и Африки. – 1978. – № 5. – С. 81–93.

Кобзев А. И. Методологические особенности классической китайской философии и категория «пять элементов». Ч. 1 // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. – М.: Наука, 1986. – С. 57–76.

Кобзев А. И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М.: Наука, 1988. – С. 17–55.

Кобзев А. И. Конфуцианство // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / гл. ред. М. Л. Титаренко; ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. – М.: Вост. лит-ра, 2006а. – С. 280–283.

Кобзев А. И. Ли // Духовная культура Китая: в 5 т. Т. 1. Философия / гл. ред. М. Л. Титаренко; ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов.– М.: Вост. лит-ра, 2006б. – С. 295–297.

Кожин П. М. Конфуцианство и государственные культы // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / гл. ред. М. Л. Титаренко; ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев и др. – М.: Вост. лит-ра, 2007. – С. 190–195.

Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / пер. с англ. И. Беляева; под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003. – 288 с.

Кравцова М. Е. История культуры Китая. – СПб.: Лань, 1999. – 416 с.

Кравцова М. Е. Шан-ди // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / гл. ред. М. Л. Титаренко; ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев и др. – М.: Вост. лит-ра, 2007. – С. 738.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.). – М.: Наука, 1984. – 336 с.

Кутасова И. М. Философия Нагарджуны // Общественно-политическая и философская мысль Индии. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1962. – 262 с.

Ленков П. Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 256 с.

Литвинцев О. С. История махаянской «Махапаринирвана-сутры» // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии – 3: сб. ст. / отв. ред. Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2013. – С. 75–85.

Литвинцев О. С. Идеология раннего китайского буддизма (по материалам буддийских сочинений эпохи Восточная Цзинь) // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии – 4: сб. ст. / отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2014. – С. 89–96.

Литвинцев О. С. Философско-сотериологические воззрения средневекового мыслителя китайского буддизма Дао-шэна: дис. ... канд. филос. наук. – Улан-Удэ, 2011. – 181 с.

Ло Цзюньчжан. Гэншэнлунь (Трактат о рождении вновь) // Хунминцзи: в 2 т. Т. 1 / коммент. Лю Лифу, Вэй Цзяньчжун и Ху Юн. – Пекин, 2013. – С. 290–293.

Ломанов А. В. Жэнь Цзиюй // Китайская философия. Энциклопедический словарь. – М.: Мысль, 1994. – С. 129.

Лугавцова А. П. Особенности буддийской практики ранней школы О: баку в Японии как отражение религиозного синкретизма Китая эпохи Мин (1368–1644) // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. – 2020. – Вып. 3. – С. 100–110.

Лукьянов А. Е. Древнекитайская философия: курс лекций. Ч. 2. Философия даосизма. Лао-цзы, Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы. – М.: ИДВ РАН, 2015. – 546 с.

Лукьянов А. Е. Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао. – М.: Наука; Вост. лит-ра, 2000. – 384 с.

Лысенко В. Г. Ранняя философия буддизма. – М.: Вост. лит-ра, 1994. – 383 с.

Люй Чэн. Чжунго фосюэ юань лю цзян (Очерк возникновения и развития китайского буддизма). – Пекин, 1979.

Мазур Т. Г. Конфуцианство как идеология «служивого сословия» в сочинениях Хань Юя (768–824): дис. … канд. филос. наук. – Улан-Удэ, 2003. – 145 с.

Малзурова Э. Л. Религиозные практики «чжигуань» и «няньфо»: сходства и различия // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. – 2018. – Вып. 1. – С. 85–92.

Малявин В. В. Народные верования // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / гл. ред. М. Л.Титаренко; ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев и др. – М.: Вост. лит-ра, 2007. – С. 100.

Малявин В. В. О понятии «цин тань» (к вопросу о формировании общественной мысли в Китае в III–IV вв.) // V научная конференция «Общество и государство в Китае»: тез. и докл. Т. 1. – М., 1974. – С. 90–97.

Мартынов А. С. О некоторых особенностях духовной культуры императорского Китая // XVI научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. – М.: Наука, 1985. – С. 14–18.

Мартынов А. С., Поршнева Е. Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 1. – С. 122–123.

Марханова Т. Ф. Буддизм в Китае в период правления суйского императора Ян-ди // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Востоковедение. – 2014. – № 8. – С. 3–8.

Марханова Т. Ф. Деятельность правителей династии Суй в период формирования централизованного государства в Китае (581–618 гг.): дис. … канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2016.

Марханова Т. Ф. Буддийские монастыри в период правления династии Суй // Буддизм в социокультурных и политических процессах России, Внутренней и Восточной Азии: сравнительный контекст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – 336 с.

Мялль Л. Аштасахасрика Праджняпарамита: автореф. дис. … канд. ист. наук. – М., 1973а. – 22 с.

Мялль Л. Э. Четыре термина праджняпарамитской психологии // Ученые записки Тартусского университета. – 1973б. – Вып. 309. – Т. 2. – С. 202–213.

Мялль Л. Э. Аштасахасрика Праджняпарамита как исторический источник: дис. … канд. ист. наук. – Тарту, 1984. – 181 с.

Намдакова О. Д. Учение о чжигуань в школе китайского буддизма тяньтай // Вестник Бурятского государственного университета. – 2008. – № 8. – С. 55–58.

Нестеркин С. П. Некоторые философско-психологические аспекты чаньских гун-ань // Философские вопросы буддизма / отв. ред. В. В. Мантатов. – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 72–80.

Орбодоева М. В. Фундаментальное исследование истории и учения китайского буддизма // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. – 2019. – Вып. 2. – С. 248–252.

Переломов Л. С. Конфуций. Луньюй. – М.: Наука; Вост. лит-ра, 1993. – 440 с.

Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. – М.: Изд-во МГУ, 1979. – 244 с.

Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1–2. – М.: Миф, 1993. – 624+732 с.

Религии Китая. Хрестоматия / сост. Е. А. Торчинов; авт.: Е. А. Торчинов, М. Е. Ермаков, М. Е. Кравцова, К. Ю. Солонин. – СПб.: Евразия, 2001. – 512 с.

Рифтин Б. Л. Нюйва // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / гл. ред. М. Л. Титаренко; ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев и др. – М.: Вост. лит-ра, 2007а. – С. 538.

Рифтин Б. Л. Фу-си // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / гл. ред. М. Л.Титаренко; ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев и др. – М.: Вост. лит-ра, 2007б. – С. 646.

Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918. – 368 с.

Розенберг О. О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Лекции, читанные на Первой буддийской выставке в Петербурге. – Пб.: Изд. Отдела по делам музеев и охраны памятников искусства и старины, 1919. – 72 с.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: Наука; Глав. ред. вост. литры, 1991. – 295 с.

Словарь русского языка АН СССР. Т. 4. – М.: Русский язык, 1984. – 789 с.

Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. Ч. 1. – СПб.: Наука, 2002. – 472 с.

Судзуки Д. Т. Очерки о Дзен-буддизме. Ч. 3 / пер. с англ. С. Л. Бурмистрова. – СПб.: Наука, 2005. – 432 с.

Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI / пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. – М.: Наука, Вост. лит-ра, 1992. – 483 с.

Тан Юнтун. Вэй Цзинь сюаньсюэ лунь гао. – Пекин, 1957.

Тан Юнтун. Хань Вэн лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши. Т. 1–2. – Пекин, 1963.

Тан Юнтун. Лисюэ, фосюэ, сюаньсюэ (Учение о ли, буддизме и сюаньсюэ). – Пекин, 1991.

Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань Вэй двух Цзинь, Северных и Южных царств). – Ухань: Ухань дасюэ чубаньшэ, 2008. – 609 с.

Титаренко М. Л. Мо-цзя // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / гл. ред. М. Л. Титаренко; ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов и др. – М.: Вост. лит-ра, 2006. – С. 358–361.

Торчинов Е. А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» // Философские вопросы буддизма. – Новосибирск, 1984. – С. 52–59.

Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 47–69.

Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. – 1988. – № 2.

Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиозного описания. – 2-е изд., доп. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993а. – 307 с.

Торчинов Е. А. Рационализм в раннесредневековой мысли Китая: философия сюань-сюэ // Рационалистическая традиция и современность. Китай. – М., 1993б. – С. 69–73.

Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиозного описания. – 2-е изд., доп. – СПб.: Лань, 1998. – 448 с.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию. – СПб.: Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию. – СПб: Амфора, 2005. – 430 с.

Торчинов Е. А. История даосизма // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / гл. ред. М. Л. Титаренко; ред. Б. Л. Рифтин, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов и др. – М.: Вост. лит-ра, 2007.

У Сянжу. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). – Пекин, 2004.

Урбанаева И. С. Введение в буддийскую медитацию в традиции Цонкапы/Венсапы // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. – 2019. – Вып. 2. – С. 52–67.

Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 362 с.

Фан Литянь. Вэй, Цзинь, Наньбэйчао фоцзяо лунь цун (статьи о буддизме эпох Вэй, Цзинь, Южных и Северных Династий). – Пекин, 1982.

Фан Литянь. Чжунго фоцзяо чжэсюэ яао и (Основной смысл философии китайского буддизма). Т. 1–2. – Пекин: Чжунго жэньмин да сюэ чубаньшэ, 2002. – 1268 с.

Фан Литянь. Чжунго фоцзяо сань лунь (Разные суждения о китайском буддизме). – Пекин, 2003.

Фан Литянь. Фоцзяо чжэсюэ (Философия буддизма). – Чаньчунь: Чаньчунь чубаньшэ, 2006. – 364 с.

Фан Литянь. Чжунго фоцзяо юй чуаньтун вэньхуа (Китайский буддизм и традиционная культура). – Пекин: Чжунго жэньмин да сюэ чубаньшэ, 2009. – 399 с.

Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. – М.: Наука; Вост. лит-ра, 1975. – 294 с.

Фосюэ да цыдянь (Большой буддийский словарь) / сост. Дин Фубао. – Пекин, 1984. – 1502 с.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – 576 с.

Фэн Юлань Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Т. 1–2. – Пекин, 1961.

Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши ляо чу гао (Обзор источников по истории китайской философии). – Пекин, 1962.

Хабдаева А. К. К вопросу об изучении традиции китайского буддизма в трудах исследователей КНР // Вестник Бурятского государственного университета. – 2001. – № 6(1). – С. 126–130.

Хабдаева А. К. Нанкинская буддологическая школа КНР: Хун Сюпин и «дух китайского буддизма» // Современная философская мысль Китая. – Улан-Удэ, 2020. – С. 23–36.

Хантаева Е. И. История и доктрина школы Цзинту в письменных источниках: дис. … канд. ист. наук. – Улан-Удэ, 2000. – 160 с.

Хань Тинцзе. Цзи Цзан саньлунь сюань и цзяо ши (Комментарии к сочинению Цзи Пзана «Сокровенный смысл трех шастр»). – Пекин, 1987.

Хао Цзюй. О религиозном и философском даосизме // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 6. – С. 77–80.

Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). – Тайбэй, 1973

Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэ цзун да и (Основное содержание учения буддийских школ). – Янчжоу: Изд. Гуанлин шушэ, 2009

Хун Сюпин. Синтез сюаньсюэ и буддизма, шесть школ и семь направлений и вклад сочинения Сэн Чжао «Чжао лунь». Ч. 1. Синтез сюань сюэ и буддизма // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2016а. – № 2(22). – С. 68–77.

Хун Сюпин. Синтез сюаньсюэ и буддизма, шести школ и семи направлений и вклад сочинения Сэн Чжао «Чжао лунь». Ч. 2 // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2016б. – № 4(24). – С. 78–90.

Хун Сюпин, Чэнь Хунбин. Дух китайского буддизма. – Шанхай: Фудань дасюе чубаньшэ, 2009. – 360 с.

Цыренов Ч. Ц. Буддийская антология «Хунминцзи» и ранний период китайского буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 7. – С. 26–32.

Цыренов Ч. Ц. Сяо Чэнь и его сочинение «Возражения на рассуждения о смертности души» // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2013. – № 1(9). – С. 174–181.

Цыренов Ч. Ц. Придворный чиновник эпохи Южных и Северных династий Цао Сывэнь и его буддийское сочинение «Возражения на “Рассуждения о смертности души”» // Буддизм в контексте диалога культур. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2015. – С. 210–223.

Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае. – Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2009а. – 278 с.

Чебунин А. В. Учение китайского буддизма о человеке и обществе. – Улан-Удэ: Издат.-полиграф. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009б. – 274 с.

Чебунин А. В. Современные исследования буддизма в Китае // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. – 2019. – Вып. 2. – С. 207–218.

Чжи Пань. Фо цзу гун цзи (A Chronicle of Buddhism in China 581–960 A. D.). – Santiiniketan, 1966.

Чжунвэнь байкэ чжуаньебань (Китайская энциклопедия) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zy.zwbk.org.

Чжунго байкэ чжуньебань (Китайская энциклопедия) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zy.zwbk.org.

Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской идеологии). Т. 4, ч. 1 / под ред. Хоу Вайлу. – Пекин: Жэньминьчубаньшэ, 1957.

Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). – Пекин, 1981. Т. 1; 1982. Т. 2; 1984. Т. 3–4.

Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм) / под. ред. Чэнь Чжиляна, Хуан Минчжэ и др. – Пекин, 1996.

Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: //www.fjnet.com.

Чжунго фоцзяо тун ши (Всеобщая история китайского буддизма): в 15 т / ред. Лай Юнхай. – Нанкин, 2010.

Чжунго фоцзяо чжэсюэ ши (История философии китайского буддизма). Т. 1–2 / ред. Жэнь Цзи-юя. – Пекин, 1982.

Чжунго фоцзяо ши (История китайского буддизма) / гл. ред. Жэнь Цзиюй. – Пекин: Синьхуа шуцзянь, 1982. Т. 1. 579 с.; 1985. Т. 2. 776 с.

Чжунго чжэсюэ фачжаньши (История развития философии в Китае) / ред. Жэнь Цзиюй. – Пекин, 1983.

Шицзе фоцзяо тун ши (Всеобщая история мирового буддизма): в 15 т / под ред. Вэй Даочжу. – Пекин, 2015.

Шохин В. К. Две истины // Философия буддизма. Энциклопедия. – М., 2011. – С. 269.

Юань Кэ. Чжунго гудай шэньхуа (Мифы Древнего Китая). – Пекин: Хуафу чубаньшэ, 1957. – 403 с.

Юй Ся. Китайский буддизм (Чжунго фоцзяо): в 4 т. Т. 3. – Шанхай: Дунфан чубань чжунсинь, 1996.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – М.: Наука, 1995. – 224 с.

Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1998. – 160 с.

Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 272 с.

Янгутов Л. Е., Бадмаева Д. Б. Трактат «Лихолунь» и добуддийские верования у китайцев // Вестник Бурятского государственного университета. – 2007. – Вып. 11. – С. 26–33.

Янгутов Л. Е., Баяртуева Е. Ж. Проблема пустоты в учении Сэн Чжао // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. – 2019. – Вып. 2. – С. 9–23.

Янгутов Л. Е., Орбодоева М. В. О ранних переводах буддийских сутр в Китае в эпоху Троецарствия. 220–280 гг. // Вестник архивиста. – 2019. – № 2. – С. 331–343.

Янгутов Л. Е., Цыренов Ч. Ц. О взаимоотношении буддизма с конфуцианством в период его становления в Китае в эпохи Вэй (220–265 гг. н. э.), двух Цзинь (265–410 гг. н. э.), Южных и Северных царств (420–589 гг. н. э.) (по материалам сочинений средневековых мыслителей) // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Сер. Философия, социология, культур, социальная работа. – 2015. – № 4. – С. 61–70.

Янгутов Л. Е., Хабдаева А. К. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2011. – 276 с.

Янгутов Л. Е., Хабдаева А. К. О сущности китайского буддизма. Рец. на кн. Хун Сюпина и Чэнь Хунбин «Дух китайского буддизма» – Шанхай: изд-во ун-та Фудань // Вестник Бурятского государственного университета. – 2016. – № 3. – С. 164–168.

Янь Яочжун. Фо цзяо цзелюй юй Чжунго шэхуй (Буддийские заповеди и китайское общество). – Шанхай, 2007.

Chan Wing-tsit. A Source book in Chinese philosophy. – New Jersey, 1963.

Chang G. The Buddhist teaching of Totality. The philosophy of Hwa Yen. – L., 1971.

Ch'en K. K. S. Buddhism in China. – Princeton, 1964. – 560 p.

Ch'en K. K. S. The Chinese transformation of Buddhism. – Princeton, 1973. – 356 p.

Conze E. The Prajnaparamita Literature. – Hague, 1960.

Eitel J. Ernest. Hand-book of Chinese Buddhism, being a Sanskrit-Chinese dictionary with vocabularies of Buddhist terms. – London, 1888.

Gimello R. M. Early Hua-yen, Meditation, and Early Chan some preliminary Considerations // Early Chan in China and Tibet. – Berkley, 1983. – P. 158–160.

Murti T. R. The Central philosophy of Buddhism. – London, 1960.

Nanjio B. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. – Oxford, 1883.

Robinson R. H. Early Madhymika in India and China. – Madison; Milwaakee; London, 1967.

Rawlinson A. The Ambiguity of the Buddha-nature Concept in India and China // Early Ch an in China and Tibet. – Berkley, 1983.

Soothill W. E., Hodous L. A Dictionary of Chinese terms. – Taipei, 1972.

Suzuki D. T. An introduction to zen Buddhism. – L., 1957.

Takakusu J. The Essentials of Buddhist philosophy. – Honolulu, 1956.

Watts A. W. The way of Zen. – N. Y., 1957.

Zürcher E. The Buddhist Conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China. – Leiden, 1959.

Леонид Евграфович Янгутов

ФИЛОСОФИЯ И СОТЕРИОЛОГИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Редактор *Г. В. Кашина*
Обложка – *Д. Т. Олоев*
Компьютерная верстка и макет – *Г. В. Кашина*

Подписано в печать 20.08.2023. Формат 60×84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 21,4. Уч.-изд. л. 20,2.
Тираж 500. Заказ № 11486.

Редакционно-издательский отдел
Издательства БНЦ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии PrihtLeto
Адрес: г. Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10, стр. 9.