

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1993

В. И. Рудой

ИСТОКИ ИДЕОЛОГИИ ИНДО-БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Настоящая статья посвящена двум аспектам генезиса буддизма в Индии: вопросу о социальной базе и общественной значимости религиозных идеалов буддизма и проблеме соотношения религии и философии в процессе складывания буддизма как устойчивого компонента индийской классической культуры.

Для разрешения поставленных нами задач необходимо обратиться к самым истокам буддийской религиозной идеологии с тем, чтобы выяснить, каким именно образом различные уровни функционирования буддизма обретали свое отражение в канонической литературе. Под функционально различными уровнями буддизма мы имеем в виду религиозную доктрину, монашескую практику «духовного делания», т. е. буддийскую йогу, и собственно философию как специальный вид логико-понятийной рефлексии, развившейся в рамках буддизма.

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

Обратимся к узловым точкам в истории формирования буддизма. Буддизм возникает в середине I тысячелетия до н. э. в русле традиции, подвергшей радикальной критике характерную для брахманистской ортодоксии веру в абсолютный авторитет Вед и выдвинувшей идеологические доктрины, напрямую не связанные с брахманизмом (джайнизм, адживика).

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

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

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

Весьма существенно иметь в виду, что костяк буддийского религиозно-идеологического движения состоял из монахов, и на всем протяжении истории буддизма утверждение, что только монашеская жизнь обеспечивает возможность реали-

зации высших религиозных ценностей учения, принималось как абсолютно непреложное.

Монахи жили либо общинами (в этом случае они именовались шраваками, т. е. «слушающими учение»), либо в полном уединении как отшельники (стремясь к идеалу пратьекабудды, т. е. «того, кто достиг просветления посредством лишь собственных усилий»). Эти сообщества монахов и отшельников и образовывали собственно сангху. Сангха поэтому составляла лишь небольшую часть буддийской общины в широком смысле, обеспечивающей возможность ее существования и функционирования. Соотношение численности монахов и мирян постоянно варьировало в зависимости от социальных условий.

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

Стхавиравада («учение старейших») объединяла узкую группу внутри монашеской общины, представляющую собой далеко продвинутых адептов учения, которые претендовали на обладание статусом архата (архат, букв. «достойный почитания», интерпретировался в буддийской прагматике как «победивший врагов», т. е. монах, успокоивший — путем практики буддийской йоги — свое влечение к мирской жизни). Стхавиравадины являлись, таким образом, монашеской элитой. Их традиция рассматривала основателя вероучения в первую очередь как историческую личность, индивида, достигшего — при посредстве долголетней практики йогического созерцания — просветления (боддхи) и универсального знания. Иными словами, Будда, с точки зрения Стхавиравады, представлял собой высшее исторически реальное воплощение принципа архатства.

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

ники более позднего периода сохранили имя лидера Махасангхиков — монаха Махадевы, выходца из купеческой среды, подвергнувшего сомнению как принцип архатства, так и духовные достижения последователей Стхавиравады. Махасангхики, таким образом, представляли собой более демократичное направление в буддизме, ориентировавшееся на широкий круг последователей вероучения.

В отличие от Стхавиравадинов Махасангхики определяли основателя учения как «локоттара», т. е. воплощение духовного принципа, далеко выходящего за пределы обычных человеческих возможностей. Будда при такой интерпретации не был, следовательно, первым из архатов — историческим лицом, реализовавшим архатство как принцип. Он представлял, скорее, прообраз бодхисаттвы — идеал более позднего буддизма Махаяны. Все это, естественно, подрывало претензии монашеской элиты Стхавиравадинов на исключительность ее духовных преимуществ. И если школа «старейших» ориентировала монашескую сангху по преимуществу на реализацию религиозной прагматики системы — достижение состояния архатства, то Махасангхики стремились привлечь к буддизму более широкий круг прозелитов и в силу этого выдвигали на первый план более доступные религиозные ценности.

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

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

В оригинале канон дошел до нас только в палийской традиции и получил поэтому в научной буддологической литературе название Палийского канона. Эта традиция, отождествляемая со школой Тхеравады, представляла собой одно из самых влиятельных направлений буддизма в древней Индии. Но уже в начале I в. до н. э. она была оттеснена на Шри-Ланку, откуда затем распространилась по всей Юго-Восточной Азии. Палийский канон стал известен в Европе только

в XIX в. и долгое время рассматривался как единственная аутентичная традиция Хинаяны.

Канон, или Трипитака, состоит из трех относительно автономных, но идейно взаимосвязанных и составляющих единое смысловое целое разделов. Первый из них — *Сутра-питака* — это собрание бесед-наставлений, ориентированных на самый широкий круг слушателей, о чем свидетельствует известная языковая простота его текстов, а также их ситуационная пропагандистская приуроченность. Тексты этого раздела позволяют максимально полно реконструировать буддийскую религиозную доктрину.

Такая реконструкция базируется на исходном наборе идеологем — ценностно-окрашенных понятий, для которых характерна принципиальная полисемия. Полисемия связана с тем обстоятельством, что понятие употребляется, как в различных текстах, так и в пределах одного текста, в довольно разнообразных контекстах, логическая связность которых не всегда очевидна, а порою и не может быть обнаружена на уровне здравого смысла. Таким образом, письменная фиксация *Сутра-питаки*, представившая в явном виде известную неочевидность единства смыслового содержания ведущих доктринальных понятий (идеологем), и предопределила собой развитие буддийской экзегетики, обнаружив потребность монашеского сообщества в единстве истолкования доктрины.

Второй раздел — *Виная-питака* — представляет собой свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Ядром этого раздела является *Пратимокша* — кодекс поведения, предназначенный специально для монахов. *Пратимокша* оговаривает условия принятия монашеских обетов, получение посвящений, фиксирующих продвижение монаха по ступеням йогической практики, и т. п. Важно отметить, что внутри монашеского сообщества буддисты, следуя завету основателя учения, как правило, не назначали постоянных специальных лиц, ответственных за соблюдение дисциплинарных установлений. Групповое самосознание, выработанное монашеской элитой, требовало не только добровольного подчинения правилам *Винаи*, но также предполагало готовность к восприятию критики со стороны любого члена сангхи. Об этом свидетельствует наличие особого регламента: дважды в месяц текст *Пратимокши* зачитывался перед монашеским сообществом, и там же обсуждались случаи нарушения предписаний, о которых монахи сообщали добровольно.

Виная регулировала также взаимоотношение сангхи в целом и ее отдельных членов со светской властью. Однако поскольку *Виная* прежде всего претендовала на полную регламентацию жизнедеятельности членов общины, то она должна рассматриваться не столько как памятник буддийской юри-

дической мысли, но в первую очередь именно как религиозно-дисциплинарный свод.

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

В ранний период истории канонической литературы термином *Абхидхарма* обозначался метод наставления: изложение сутр как иллюстрация соответствующего положения доктрины в совокупности с их логико-дискурсивной интерпретацией. Палийская традиция закрепляет за третьим разделом канонического корпуса семь текстов¹, типологически соответствующих по своему содержанию и строгой терминологичности европейским философским трактатам эпохи раннего средневековья (патристика и ранняя схоластика).

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

Если усвоение *Сутра-питаки* и дисциплинарных разделов *Виная-питаки* требовало прежде всего большого объема памяти и склонностей к религиозно-догматическому мышлению, то осмысление текстов *Абхидхарма-питаки* становилось уделом только той части монашеского сообщества, которая непосредственно посвящала себя реализации ценностной прагматики системы, т. е. занятиям йогической практикой направленного изменения состояний сознания. Для этих сообществ философские трактаты служили своего рода методологической основой, связующей воедино положения *Сутра-питаки* и конкретную индивидуальную духовную монашескую практику.

Абхидхарма-питака Палийского канона доносит до нас философские воззрения Тхеравады, которые долгое время рассматривались в научной буддологии как единственная аутентичная форма архаического буддийского философство-

вания, восходящая к основателю учения и его прижизненному ближайшему окружению (Сарипутта, Моггалана, Каччаяна и др.). Однако изыскания последних десятилетий показали, что, кроме этой, еще две школы раннего буддизма — Сарвастивада (отделившаяся в свое время от Стхавиравады) и Махасангхика располагали собственным корпусом канонических текстов. Эти тексты дошли до нас в переводах на китайский и, частично, тибетский языки, что свидетельствует о глубоком интересе к учениям этих школ за пределами Индии. Сохранились также многочисленные фрагменты отдельных частей канона, в основном *Виная-питаки*, зафиксированные на санскрите, близком к классическому или гибридном, в первые века новой эры².

В этой связи становится очевидным, что тексты Палийского канона и, в частности, семь трактатов палийской *Абхидхармы*, не являются единственной аутентичной версией ранних форм учения. Интересно отметить, что тогда как первые два раздела канона *Сарвастивады* и *Виная-питака* Махасангхиков практически полностью согласуются с палийской традицией, третий раздел — *Абхидхарма-питака* — совершенно отличен: даже номенклатура трактатов здесь иная³.

Сравнительный анализ канонической *Абхидхармы* показывает, что все ее тексты складывались на основе так называемых матриц, классификационных списков терминов, охватывающих всю философскую систему буддизма, как она представлена в данной школе⁴. История складывания этих терминологических списков в известной степени вскрывает характер взаимоотношения философии и религии на раннем этапе формирования буддизма как целостного идеологического образования.

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

При сопоставлении текстов *Сутра-питаки* и *Абхидхарма-питаки* отчетливо выявляется обстоятельство, в высшей степени существенное для историко-философского анализа генезиса источников *Абхидхармы*. Несмотря на определенные различия, обнаруживающиеся при сравнительном анализе трактатов третьего раздела канона в разных версиях, мы имеем дело с некоторым идентичным набором понятий, введенных уже в *Сутра-питаке*. Этот набор представляет собой конспект доктрины, фиксирующий основные ее положения в виде классификационных списков терминов, снабженных числовой индексацией.

Ярким примером этого может служить список терминов, посредством которых в буддийской доктрине раскрывается идеологема «анатма» (принципиальное отрицание субстанциональной души — *атмана*). Ортодоксальным брахманистским представлениям о вечной субстанциональной духовной целостности — атмане — противопоставлена в буддийской доктрине трактовка индивида как изменчивой во времени, непостоянной, несубстанциональной совокупности психофизических состояний. Представление о таковой совокупности фиксируется на доктринальном уровне следующим образом: индивид (*пудгала*) есть собрание пяти групп.

«Пять групп» (*панча скандха*) — это классификационный терминологический список, подразумевающий совершенно определенные представления о человеческом индивиде как совокупности пяти психофизических аспектов, причинно обусловленных, невечных, образующих поток психофизического существования. Это — способ описания, приуроченный к полному устранению идеи атмана.

Этот и другие числовые списки, фигурирующие в первом разделе канонического корпуса, подвергались долгое время только изустной логико-дискурсивной интерпретации, причем традиции такой процедуры варьировали от школы к школе. К моменту письменного закрепления *Абхидхарма-питаки* эти укорененные внутри различных школ традиции приобрели отчетливо выраженный авторитарный характер, и каждая из них претендовала на статус единственно аутентичной. Этим только и можно объяснить наблюдаемые несоответствия в различных версиях канона. Таким образом, письменная фиксация третьего раздела канонического корпуса может рассматриваться как завершающий этап начальной стадии становления собственно буддийской философии. Эта стадия ознаменовалась отчетливым выделением отдельных философских школ в едином русле относительно целостной буддийской идеологии.

Завершая описание буддийского канонического корпуса, мы должны подчеркнуть, что новейшие исследования в области истории становления текстов третьего раздела канона подтвердили положение, выдвинутое отечественной буддологической школой, о несовпадении буддизма как популярной религии и как философской системы⁵.

Буддийская религиозная доктрина может быть полностью реконструирована на основе первых двух разделов канонического корпуса. Однако для исторически адекватного понимания этой неортодоксальной доктрины необходима не только ее реконструкция, но и сопоставление с положениями брахманистской религиозной идеологии, нашедшими свое отраже-

ние в философском символизме упанишад, и представленной в наиболее законченном виде в пуранической литературе.

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

Именно эти положения и были подвергнуты критике в буддизме, который выдвинул противоположный принцип анитья — анатма — духкха (невечное — не-душа — страдание), конкретизированный в учении о «четырех благородных истинах».

Учение о «четырех благородных истинах» составляет смысловой центр буддийской религиозной идеологии. Первый постулат, выдвинутый основателем доктрины, утверждает тотальность страдания как фундаментальное свойство эмпирического существования. Принцип страдания (*духкха*) в буддийском миропонимании следует интерпретировать максимально широко, не ограничиваясь узкой сферой индивидуальной эмоциональной жизни. Человеческое существование не содержит в себе ничего постоянного. Подверженность человеческой жизни внешним изменениям и есть та данность, через которую прежде всего познается страдание. Именно поэтому страдание определяется не как оппозиция счастью, но через перечисление неизбежных факторов изменчивости. Самый факт рождения есть, согласно первой «благородной истине», факт включения в эмпирический мир, где господствует закон причинно-следственной зависимости (*пратитьясамутпада*), подчинение которому и характеризует страдательное положение живого существа в мире.

Важно подчеркнуть, что «истина страдания» не обосновывается в буддизме логически. Эта истина может быть дана человеку лишь в акте непосредственного видения (*даршана*). Акт такого видения знаменует собой первичную, чисто рели-

гиозную рефлексию, характерную для буддизма как религиозно-идеологического движения.

В плане философии страдание интерпретируется как ведущий методологический принцип, в свете которого только и может быть осмыслена религиозная прагматика системы. Эмпирический мир, атрибутом которого выступает страдание, определяется согласно доктрине как сансара — круговорот рождений и смертей, пребывание в котором для человека связано с принципиальной неудовлетворительностью существования.

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

В качестве исходной причины упоминается «жажда», страстное стремление к переживанию чувственного опыта, т. е. влечение к пребыванию в сансарном мире. Доктринальное понятие *таньха* (термин палийского оригинала) и содержит весь спектр этих значений. Жажда, таким образом, представляет собой фактор, обусловленный именно идеей «я», которая, согласно буддийской доктрине, искажает видение реальности и является содержательной основой эгоцентрированного отношения к миру.

В формулировке второй «благородной истины», как она представлена в *Сутра-питаке*, содержится указание относительно того обстоятельства, что жажда утвердиться в сансарном бытии и обуславливает собой новое рождение. И здесь безусловно интересным является то, что буддийская доктрина включает в себя представление о психической трансмиграции. Последнее, конечно, не является чисто буддийской идеей. Эта идея принимается всеми индийскими религиозными системами — как ортодоксальными, так и неортодоксальными. Именно этот пункт доктрины и породил в буддологической литературе многочисленные недоумения — какая же сущность подвергается трансмиграции, если доктрина не признает существование души и, шире, идею «я»?

Буддийская доктрина последовательно проводила принцип анатма (отсутствие души), однако здесь важно отметить, что существует группа терминов, синонимически выражающих идею «я», индивида, личности (*пудгала*). Этими терминами, но на правах метафоры, и обозначалось индивидуальное сознание, динамическая целостность психики. Критике же подвергалась эгоцентрированная личностная установка, вследствие которой «я» превращалось из словесной метафоры в нечто субстанциональное, вечное и неизменное (*ср.* атман брахманистских систем). В конечном счете, именно та-

кое вечное и неизменное «я» и указывалось в буддийской доктрине как причина страдания.

Третий постулат — «истина прекращения страдания» — вводит представление о религиозной прагматике системы. Центральное понятие этого доктринального положения — прекращение страдания (*ниродха*) — есть частичный синоним нирваны — такого состояния сознания, при котором полностью сняты иллюзорные субъективные установки и не остается никакого неведения (*авидья*) относительно сансарного бытия и индивидуальной психики. Прекращение страдания понимается в доктрине диалектически. С одной стороны, это устранение условий, порождающих страдание, а с другой — остановка бесконечной цепи взаимообуславливающих мотиваций, связанных с иллюзорной гипертрофией «я».

Необходимо отметить, что в отличие от первого постулата второй и третий обосновываются логически — через концепцию причинно-зависимого возникновения. Эта концепция вводит практически полный набор доктринальных понятий, описывающих базисные состояния психики, соответствующие сансарному бытию. На основе концепции причинно-зависимого возникновения и развивается первичный философский дискурс как классификация метапсихологических категорий.

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

Таким образом, Восьмеричный Благородный Путь синтезирует все три аспекта буддийской религиозной идеологии.

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

* * *

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

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

Хинаяна (Малая Колесница, или Малый Путь), как уже отмечалось нами в предыдущем параграфе применительно к Стхавираваде, выдвинула идеал индивидуального достижения нирваны — идеал архата или пратьекабудды. Социальный аспект идеала архатства состоял в придании особой, высшей общественной ценности процессу реализации индивидуальной культовой психотехнической практики. Именно в силу этого утверждение хинаянского направления в Индии происходило в форме элитарного монашеского буддизма, строго отделявшего своих адептов от соприкосновения с повседневной жизнью мирян.

В русле хинаянской традиции — помимо Тхеравады и Махасангхика — в Индии выдвинулись по меньшей мере еще две крупнейшие школы, сыгравшие затем большую роль в распространении буддизма за пределы субконтинента — Сарвастивада (Вайбхашика) и Саутрантика.

Первые упоминания о Сарвастиваде относятся еще ко времени Третьего Собора в Паталипутре (III в. до н. э.), и вплоть до заката буддизма в Индии эта школа представляла основную форму Хинаяны. Характер миссионерской деятельности последователей этой школы обуславливался в первую очередь ориентацией на создание новых монашеских сообществ. Важно подчеркнуть в этой связи, что такие выдающиеся фигуры, как Васумитра, Васубандху и Сангхабхадра больше сделали именно для распространения философских воззрений Сарвастивады⁶.

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

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

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

Если прежде эта критика не носила систематического характера, то с расширением социальной базы буддизма и вовлечением в это религиозно-идеологическое движение более широких общественных групп реакция на элитарные установки Хинаяны обретает развитую и отчетливую форму. К этому периоду относится появление потока махаянских сутр, среди которых следует отметить, прежде всего, *Саддхармапундарика*, *Ланкаватару*, *Вималакиртинирдешу* и сутры праджняпарамитского цикла. Эти первые среди бесчисленных махаянских текстов были положены в основу канона Махаяны, который, однако, так и не был систематизирован⁷.

Последователи Махаяны рассматривали эти тексты как реализацию глубинного содержания учения Будды. Сравнительно позднее их появление объяснялось носителями традиции как «раскрытие сокровенного смысла в должное время». Махаяна, таким образом, не может рассматриваться нами как типологический аналог европейской религиозной реформации, поскольку выдвинутые ею положения интерпретировались самими махаянистами лишь как дальнейшая разработка «первично явленной» доктрины (учение о «четырёх благородных истинах», формула причинно-зависимого возникновения и т. д.).

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

отношению к своим оппонентам — представителям элитарных монашеских сообществ — наименование «Хинаяна». Сами же эти представители, строго придерживавшиеся концепции архатства, термином Хинаяна в качестве самоназвания никогда не пользовались.

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

В непосредственной связи с такой интерпретацией находится разветвленная махаянская персонология — учение о бодхисаттвах. Идеал бодхисаттвы опирается на представления, закрепленные в важнейшей идеологии Махаяны — «великое сострадание» (*махакаруна*), сделавшей это направление самым популярным в буддийской Азии вплоть до наших дней. Бодхисаттва, согласно махаянским представлениям, — это существо, достигшее просветления, но давшее обет оставаться в сансарном мире ради спасения всего живого от бесконечного круговорота рождений и смертей. Махаянская персонология строилась таким образом, что многочисленный пантеон бодхисаттв воплощал в себе различные аспекты совершенств Будды как Дхармакаи (тела учения). Так, например, Маньджушри олицетворял его мудрость, а Авалокитешвара — сострадание⁸.

Критика принципа архатства Хинаяны получает свою дальнейшую разработку в учении о просветлении (*бодхи*). Любое живое существо, согласно этому учению, обладает потенциальной способностью обрести просветление. Монашеская практика йогического созерцания и праджни (различающего знания) не есть единственный путь к нирване. Неустанное возвращение добродетелей: безграничной веры, великодушия, готовности к самопожертвованию и т. п. — объявляется махаянистами столь же эффективным способом достижения просветления. Это открывало широкую дорогу к религиозным идеалам буддизма не только для привилегированных — относительно возможности получения традиционного образования — групп населения, но также и для представителей низших каст, в брахманистской социальной системе не имевших к образованию доступа.

Логико-дискурсивные интерпретации идеологических установок Махаяны разрабатывались в основном двумя ее главными школами — Мадхьямикой (Шуньявадой) и Виджнянавадой (Йогачарой). Фундаментальные концепции Мадхьямики зафиксированы в первых сутрах праджняпарамитского круга и сочинениях настоятеля монастыря Наланды Нагарджуны (II в. н. э.) и Арьядевы⁹ (III в. н. э.). Религиозно-философское учение ранней Виджнянавады представлено в *Ланкаватаре* и *Сандхинирмочанасутре*.

Махаянская традиция выдвинула из своих рядов несколько поистине выдающихся теоретиков буддизма, способствовавших не только распространению религиозной доктрины, но и внесших серьезный вклад в развитие индийской классической философии и логики и, в особенности, в учение о диалектике¹⁰.

Своего расцвета в Индии буддизм достигает в V—VIII вв. В течение следующих столетий начинается его постепенный упадок. Причины этого явления не изучены в достаточной мере и до настоящего времени. При данном уровне наших знаний едва ли представляется возможным выделить какую-либо одну ведущую причину. В литературе вопроса среди факторов, обусловивших угасание буддийского религиозно-идеологического движения на индийском субконтиненте, указываются следующие: активное возрождение теистических направлений индуистской идеологии; возникновение и широкое распространение популярных форм буддизма, обесценивших в итоге первоначальный религиозный идеал, понимание смысла которого было невозможно без изучения сложных философских трактатов, и, наконец, массивные мусульманские вторжения, в результате чего были уничтожены практически все крупные центры буддийской учености.

Внутренние социальные причины упадка буддийской религиозной идеологии еще ждут своего раскрытия.

* * *

Подведем итоги изложенному. Буддийская каноническая литература делится, как мы показали, на три раздела, соответствующих трем аспектам или трем уровням функционирования буддизма как идеологического движения. Во-первых, это уровень религиозной доктрины, рассчитанной на восприятие всей буддийской общины в целом, включая монашескую элиту (сангха в узком смысле) и широкий круг буддистов-мирян. Во-вторых, это уровень буддийской йогической психотехники и монашеской дисциплины, что предназначалось исключительно для монашеских сообществ, а позднее и для тех

немногих мирян-махаянистов, которые ставили своей целью реализацию религиозной прагматики системы (идеал просветления). И, в-третьих, это собственно философия. Такая структура буддизма нашла свое соответствующее отражение в трех разделах буддийского канонического корпуса — *Сутра-питаке*, *Виная-питаке* и *Абхидхарма-питаке*.

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

Философский дискурс доклассического периода развивался первоначально как непосредственная рефлексия на положения доктрины, зафиксированные — в конспективной форме — в специальных терминологических списках (матриках). Цель философствования на этом этапе состояла по преимуществу в логико-дискурсивной интерпретации доктринальных понятий (идеологем), в упорядочении полисемантических контекстов их употребления в *Сутра-питаке*. Этап устного философствования завершается кодификацией третьего раздела канонического корпуса — *Абхидхарма-питаки*, который нетождествен в различных версиях канона. Этот факт объясняется различием традиций в логико-дискурсивной интерпретации, имевших место в разных буддийских монашеских сообществах.

Итак, первичная установка буддийского философствования в доклассический период была по преимуществу, выражаясь языком европейской культурологии, герменевтической, истолковательной. Однако уже на этом этапе философский дискурс выделяется в некоторое относительно автономное образование, не редуцируемое к доктрине. Для прояснения этого положения надо иметь в виду, что реализация религиозно-доктринальных целей была неразрывно связана в монашеских сообществах с практикой буддийской йоги. Эта последняя опиралась на положения *Виная-питаки*, но не сводилась, однако, только к внешней монашеской дисциплине. Она представляла собой прежде всего набор методов изменения индивидуального сознания (*самадхи*). Эта работа с сознанием хотя и производилась в ракурсе религиозной прагматики системы, тем не менее может быть рассмотрена нами как своеобразная традиционная методика психофизической регуляции, в ходе которой осуществлялось направленное изменение субъекта, достигалась личностная самонейтрализация.

Философский дискурс уже на очень ранних стадиях своего становления включает йогу — именно как набор методов работы с сознанием — в круг теоретической рефлексии. Важно отметить, что в различных монашеских сообществах все эти методы работы с сознанием были неодинаковы, сохраняя тем не менее единую направленность, и это требовало философских обоснований.

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

Соответственно этому процессу уже в классический период появляются собственно философские задачи, не вытекающие непосредственно из потребностей буддийской экзегетики, и этим история формирования буддийского философского дискурса в корне отличается от складывания христианской теологии. Последняя развертывается не самостоятельно, а на уровне религиозной доктрины и в парадигме религиозно-догматического мышления. В классический период буддийская философская мысль концентрирует свое внимание на проблемах гносеологии и логики не в меньшей, а в большей степени, нежели на задачах унификации семантики доктринальных понятий.

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

Таким образом, буддийская философская мысль представляет собой относительно автономный уровень функционирования буддизма и может рассматриваться с известной степенью

отвлечения от двух других уровней. Философский дискурс выступает в роли смыслового поля, на которое как бы спроецированы доктринальный и психотехнический уровни системы. И это отчетливо выявляется в истории становления философского понятийно-терминологического аппарата. В свою очередь, доктрина и буддийская йога послужили той основой, на которой и сформировался некоторый набор концепций, общих практически для всех школ и направлений буддийской философской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. E. Lamotte Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958. S. 119.
- ² См. A. Banerjee. Sarvāstivāda Literature. Calcutta, 1957. С. 28—36.
- ³ См. P. Demiéville. Un fragment sanskrit de l'Abhidharma des Sarvāstivādins. JA. T. 249, fasc. 4. P., 1961.
- ⁴ О матриках подробно см. В. И. Рудой. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. — В кн.: История и культура Центральной Азии. М., 1983.
- ⁵ См. О. О. Розенберг. Проблемы буддийской философии, Пг., 1918. С. 48.
- ⁶ См. J. Takakusu. Life of Vasubandhu by Paramārtha. T'oung Pao. Seria II. Vol. V. 1904.
- ⁷ См. E. Conze. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951. С. 123—125.
- ⁸ См. там же. С. 67—68.
- ⁹ См. Encyclopaedia of Buddhism. Vol. I. fasc. I. С. 109—116.
- ¹⁰ См. Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad, 1930. С. 31—40.

Е. А. Торчинов

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ БУДДИЙСКИХ И ТРАДИЦИОННЫХ КИТАЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МИРЕ (НА ПРИМЕРЕ ТРАКТАТА ЦЗУН-МИ «О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА»)

Прежде чем говорить об исторически осуществлявшемся в Китае в ходе становления буддийской традиции взаимодействии между традиционной для китайской культуры космологией и буддийскими представлениями о мире, следует рассмотреть два вида космологии в типологической перспективе. Для этого необходимо сопоставить основные характеристики буддийских и собственно китайских представлений о мире.