

Российская академия наук
Институт восточных рукописей

Розенберговский сборник
Востоковедные исследования и материалы

Санкт-Петербург
2014

Печатается по решению Учёного совета ИВР РАН

Рецензенты:

доктор филологических наук И.В. Кульганек
доктор культурологии, проф. О. И. Даниленко

ББК 86.39
Р64

Р64 Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы / Ред.-сост. Т.В. Ермакова; Институт восточных рукописей РАН. — СПб.: Издательство А. Голода, 2014. — 524 с. ISBN 978-5-94974-066-8

Сборник состоит из четырёх разделов: «Буддологические исследования», «Традиционные идеологии Востока», «Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика», «История востоковедения». Статьи, размещённые в первых трёх разделах, отражают промежуточные итоги и результаты исследований письменных памятников. В последнем разделе представлены комментированные публикации материалов из Архива востоковедов ИВР РАН и статьи об истории коллекций Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН.

ISBN 978-5-94974-066-8

© Институт восточных рукописей РАН, 2014
© Авторы публикаций, 2014

Содержание

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Введение. Письменные памятники и дискурс о Востоке в зеркале современных российских исследований | 10 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

Буддологические исследования

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Е.П.Островская. С.Ф. Ольденбург — организатор и методолог отечественной буддологической школы | 22 |
| Письма Высокоумудрого Рэннэ (первая тетрадь, письма первое — седьмое). Перевод с японского языка, комментарий, предисловие В. Ю. Климова | 39 |
| Письма Высокоумудрого Рэннэ (первая тетрадь, письма восьмое— пятнадцатое). Перевод с японского языка, комментарий В.Ю. Климова | 76 |
| А. В. Зорин. Антишиваитские мотивы в апологетических буддийских гимнах | 104 |
| П.Д. Ленков. О буддийском влиянии на даосскую мысль в позднесредневековом Китае: концепция «двух видов препятствий» в тексте «Лун мэнь синь фа» | 118 |
| П. Д. Ленков. Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода | 131 |
| С. Ю. Рыженков. Письменные памятники из Дуньхуана: буддийский канон | 138 |
| Е.А. Кий. Основные источники для изучения редкой иконографической формы Манджушри | 144 |
| И.С. Гуревич. Роль письменных буддийских источников для исследований в области исторической грамматики | 155 |
| Е. Ю. Харькова. Монастыри как часть буддийского сакрального ландшафта | 168 |
| Е.Ю.Харькова. Сакральный ландшафт в буддийской агиографии и «повествованиях о святых местах» | 174 |

Традиционные идеологии Востока

- С.Л.Бурмистров.** Структура аргументации в первой части
Upadeśa-sāhasrī Шанкары 182
- С.Л. Бурмистров.** Религиозное сознание и понятие границы
в философии Рамануджи и Мадхвы 194
- Е.В.Столярова.** Титулы эпического Вишну
(анализ имён и практики их рецитации) 211
- Трактат «Шаттримшаттаттва-сандоха» Амритананды
с «Вивараной» Раджанакананды. Перевод с санскрита,
исследование, комментарии **В.П. Иванова** 219
- С.Х. Шомахмадов.** Эпитет аджита («Непобедимый»)
в индийской религиозной традиции 240
- М.Ю. Ульянов.** Структура «комментирующего комплекса»
Чуньцю Цзочжуань («Комментарий Цзо к Чуньцю»):
соотношение «исторического» и «каноноведческого» 248
- Г.С. Попова.** Шуцзин («Канон [исторических] документов»)
в I тыс. до н.э.: запись, передача и канонизации 271
- М.С. Целуйко.** «Пояснительные сочинения» как жанр памятников
общественной мысли периода Чжаньго (453–221 гг. до н.э.):
о сопоставлении формы текстов эпиграфического
сочинения Хэ Лу и фрагмента традиционного памятника
антологического характера Го юй («Речи царств») 287
- А.С. Рысаков.** Ритуал совершеннолетия согласно
каноническому тексту И ли «Церемонии и ритуалы» 297
- Е.А. Островская, А.Ф. Горбачева.** Ислам как традиционная
религиозная идеология 313

Дискурс о Востоке и востоковедах: персоналии, подходы, проблематика

- Д.В. Возчиков.** Религии Индии и Юго-Восточной Азии
в отчёте венецианского путешественника Никколо Конти 336
- Д.В. Возчиков.** Философы или жрецы? Брахманы в описании
венецианского путешественника Никколо Конти 347

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Л.Б. Четырова. Имение князей Тюменей в межкультурном ландшафте (по материалам письменных источников) | 353 |
| С.Д. Серебряный. О.О. Розенберг и судьбы российских японистов его поколения | 365 |
| А.С. Колесников, Ю.Н. Стрижак. Проблемы власти и политики в воззрениях кн. Э.Э. Ухтомского | 377 |
| П.И. Рысакова. Глобальное и локальное в восточно-азиатской социологии образования | 395 |
| Е.А. Островская. Россия и Китай в Центральной Азии: в поисках консенсуса | 410 |

История востоковедения

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| С.Л. Бурмистров. Востоковедное наследие Генри Томаса Колбрука ... | 416 |
| В.П. и А.П. Шнейдер. Воспоминания о Минаеве Иване Павловиче. Предисловие, примечания, подготовка к публикации Т.В. Ермаковой | 431 |
| А.В. Зорин. М.И. Тубянский и Тибетский фонд Азиатского музея — Института востоковедения АН СССР | 450 |
| Архивные материалы к биографии и деятельности М.И. Тубянского. Предисловие, примечания, подготовка к публикации М.Н. Кожевниковой | 457 |
| М.И. Воробьева-Десятовская. Языки и типы письма как аспект изучения буддийской коллекции индийского фонда ИВР РАН | 491 |
| Е.П. Островская. Буддийское рукописное историко-документальное наследие северной и северо-западной Индии в составе индийского фонда ИВР РАН | 509 |
| Об авторах | 522 |

П.Д. Ленков

**О буддийском влиянии на даосскую мысль
в позднесредневековом Китае:
концепция «двух видов препятствий»
в тексте «Лун мэнь синь фа»**

Статья посвящена теме буддийских влияний на даосскую мысль в поздне-средневековом Китае. В качестве источника для анализа взят текст «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь»), в котором изложены воззрения Куньян-цзы (Ван Чанъюэ), наставника даосской школы Цюань чжэнь цзяо. В частности, анализируется концепция двух разновидностей препятствий, с которыми сталкиваются те, кто следует духовному пути. Подробно рассматривается терминология, используемая в соответствующем фрагменте текста «Лун мэнь синь фа». Проводится сопоставление концепций двух видов препятствий в данном даосском тексте и в средневековых буддийских трактатах.

Ключевые слова: буддизм, даосизм, Цюань чжэнь цзяо (Учение совершенной истины), «Лун мэнь синь фа».

1. Введение

Хорошо известно, что буддийская мысль обогатила китайский философский дискурс новыми понятиями и новыми темами. В частности, до знакомства с буддийской философией в Китае не было столь разработанной психологической теории с детализированным терминологическим аппаратом. В то же время, сама буддийская философия подверглась значительной «китаизации». Через годы и века диалога, идейной борьбы и конкуренции в Китае сложилась достаточно устойчивая система сосуществования «трёх учений» — конфуцианства, даосизма и буддизма.

Такая ситуация «конкурентного сосуществования» начала складываться уже в период распространения и укоренения буддизма на китайской почве. Практически параллельно в Китае шли процессы распространения и рецепции буддизма¹ и институционализации даосизма. Последний возник задолго до появления буддизма, но только в эпохи Восточной Хань, Цзинь и в период Южных и Северных династий приобрёл свои институциональные формы, заимствуя многое

¹ Подробнее о периодизации истории буддизма в Китае см.: Ленков, 2007.

у буддизма. Например, как считают исследователи, именно по примеру буддистов даосы ввели обет безбрачия для своих адептов-монахов, живущих в даосских обителях-*гуанях* (Масперо, 2004, с. 108). Другой пример — формирование даосского канона «Дао цзана», структуру которого разработал Лу Сюэцин, взяв за образец буддийскую «Трипитаку», уже известную в то время в Китае (Торчинов, 1993, с. 139–140; Торчинов, 1999, с. 151–155). Сам процесс консолидации даосских течений и возникновение представления о даосизме как едином целом, охватывающем все ранее считавшиеся отдельными школы и направления, был обусловлен быстрым распространением и укоренением буддизма в Китае. Историки отмечают и обратное влияние, со стороны даосизма на буддизм.

Несколько слов о самом понятии «влияния» (в данном случае — философского и, шире, культурного). В этом смысле интересен китайский эквивалент самого слова («влиять», «влияние») — *инсян* (影响). *Ин* (影) имеет значения: «тень», «блики», «неясный свет», «изображение, портрет», «отражаться». *Сян* (响) — «звук», «эхо», «отголосок». Отсюда *инсян* — «тень и звук», «эхо», «отзвук», «отражение». Влияние — это «отражение», «отблески и отголоски» одного в другом. Если рассматривать в таком ключе китайские традиционные «учения» (*цзяо* 教) как они выражены в текстах, можно сказать, что они все «отражаются» друг в друге: буддизм «отражается» в даосизме и конфуцианстве, конфуцианство — в даосизме и буддизме, даосизм — в буддизме и конфуцианстве.

2. О школе Цюань чжэнь цзяо

Школа Цюань чжэнь цзяо (全真教; «Учение совершенной истины») была основана в XII в. Ван Чунъяном 王重阳 (1113–1170). В XII–XIII вв. на севере Китая в рамках даосизма началось движение, приведшее к образованию новых школ, которые определяют облик даосизма вплоть до настоящего времени. Одно из главных отличий этих школ от южного направления заключалось в том, что они ратовали за монастырский общежитный даосизм, тогда как даосы юга были привержены индивидуальной практике и индивидуальному отшельничеству. Кроме того, теория и практика этих школ отличались отчётливой тенденцией к идеологическому синкретизму/синтезу и, в частности, к заимствованию элементов буддизма.

Ван Чунъян создал прочную и быстро растущую организацию, первоначально действовавшую на территории полуострова Шаньдун (на востоке Китая). Один из его учеников, Цю Чанчунь 丘長春, прославился тем, что был приглашён в свою ставку самим Чингиз-ханом, жаждавшим узнать рецепт бессмертия. В 1224 г. Чингиз-хан пожаловал Цю Чанчуню и его ученикам старый даосский

монастырь Да тяньчан гуань (современный Бай юнь гуань) в Пекине, ставший с этого времени идейным центром даосизма Цюань чжэнь цзяо и главным монастырем подшколы Лунмэнь, основанной Чанчунем. Подшкола Лунмэнь, первоначально называвшаяся «Школой золотого лотоса» (Цзинь лян 金蓮), получила своё название по наименованию горы на границе провинций Шаньси и Шэньси, на которой Чаньчунь предавался даосскому подвижничеству (Торчинов, 1993, с. 201–202).

Главные положения Учения совершенной истины были изложены Ван Чунъяном в его сочинении «Пятнадцать статей, устанавливающих сущность учения» («Ли цзяо ши у лунь» 立教十五論). Содержание этого краткого текста было пересказано на русском языке Е.А. Торчиновым (там же, с. 196–199). Основные принципы Учения, согласно этому тексту, таковы: (1) первостепенное значение нравственного самосовершенствования, следования моральным принципам и нормам; (2) принятие монашеских обетов всеми священнослужителями; (3) моральная и практическая (медицинская) помощь всем нуждающимся; (4) усиленные занятия созерцанием, медитацией и «внутренней» алхимией; (5) выход из круга перерождений и обретение освобождения через единение с Дао и обретение нового «бессмертного тела»; (6) установка на религиозный синкретизм, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства.

Е.А. Торчинов отмечает, что в основополагающих принципах учения Цюань чжэнь цзяо «отчетливо присутствует влияние чаньского буддизма, выразившееся в подчёркивании примата медитации над другими видами даосской религиозной практики. При этом традиционной сидячей медитации “цзо чань” противопоставляется постоянная сосредоточенность, не опосредуемая какими-либо особыми “ритуальными” формами деятельности и практикующаяся постоянно, независимо от совершаемых действий. Проявилось учение школы “чань” и в учении о “мирской святости” и одновременном пребывании в мирах сакральном и профанном» (там же, с. 199).

После завоевания Китая монголами в конце XIII в. (династия Юань, 1279–1368) началось взаимодействие Учения Совершенной Истины с южной школой Путь золота и киновари (Цзинь дань дао 金丹道), продолжавшееся и после воцарения в 1368 г. национальной китайской династии Мин. В результате эти направления сблизились и стали рассматриваться как северная (бэй цзун) и южная (нань цзун) школы единого направления. В таком качестве они противопоставлялись старым школам, прежде всего традиции Небесных Наставников (Тянь ши дао). Со временем Учение совершенной истины стало ведущей даосской школой (особенно в северном Китае), каковой она остаётся и в настоящее время, а подшкола Лунмэнь — её лидирующим направлением.

3. О Кунь Янцзы и тексте «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь»)

В настоящей статье мы рассмотрим некоторые буддийские влияния на даосскую идеологию на материале текста «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции] Лунмэнь» 龍門心法; далее — ЛМСФ). Данный текст представляет собой запись наставлений Ван Чаньюэ — одного из авторитетнейших учителей школы Цюань чжэнь цзяо, жившего в начале периода правления маньчжурской династии Цин.

Ван Чаньюэ 王常月 (?–1680) — знаменитый наставник школы Цюань чжэнь цзяо, живший в конце правления династии Мин — начале правления династии Цин. Мирское имя Пин 平, религиозное имя Чаньюэ 常月, прозвище Куньян 昆阳, уроженец г. Чанчи 长治, пров. Шаньси 山西. В текстах его зачастую именуют Куньян-цзы (昆阳子). Ван Чаньюэ был седьмым наставником (наставником в седьмом поколении) направления Лунмэнь школы Цюань чжэнь дао (全真道龍門支派律宗的第七代律師). Его деятельность способствовала возрождению как течения Лунмэнь, так и школы Цюань чжэнь цзяо в целом. На 19-м году правления Канси Ван Чаньюэ, или Куньян-цзы, передал свои регалии наставника (*и бо* 衣鉢) ученику Тань Шоучэну (譚守成), и скончался. Позднее, на 45-м году правления Канси ему был дарован (посмертно) почётный титул «Достойный муж, объемлющий Единое» (*бао и гао ши* 抱一高士).

ЛМСФ — главное сочинение, где изложены взгляды Ван Чаньюэ. История текста такова. Сообщают, что когда Ван Чаньюэ проповедовал в Нанкине, эти наставления были записаны его учениками Ши Шоупином (施守平) и др.; этот текст получил название «Би юань тань цзин» («Наставления из Лазурного (яшмового) сада» 碧苑壇經)². Другой ученик также сделал записи, которые получили название ЛМСФ (согласно другой версии — отредактировал «Би юй тань цзин»). Между этими двумя текстами есть незначительные различия, но в общем содержание совпадает.

4. Концепция «двух препятствий» (чжан ай)

Третья глава ЛМСФ называется «Устранение препятствий» (*Дуаньчу чжан ай* 斷除障礙). Речь здесь идёт о препятствиях и помехах, с которыми сталкивается человек, занимающийся духовной практикой (*сюсин чжи жэнь* 修行之人). Куньян-цзы говорит: «Согласно даосским представлениям, существует два вида препятствий, а именно: (1) когнитивные препятствия (*ли чжан*

² Тань цзин — ср. с известным чаньским текстом, содержащим наставления патриарха Хуэйиэна.

理障)³, (2) экзистенциальные препятствия (ши чжан 事障)⁴. Сущность препятствий первого типа он разъясняет следующим образом: «Если придерживаться принципов и рассуждать о событиях, проявляя крайний педантизм (догматизм) (抱泥迂腐), то тем самым мы будем посредством принципов создавать препятствия сердцу (сознанию) (為理障心)». Относительно препятствий второго типа он говорит: «Если же, совершая поступки, наносить вред принципам (行事害理), порочно и жестоко (悖戾乖张), то тем самым мы будем посредством действий разрушать собственную природу (為事戕性)» (Лун мэнь синь фа, с. 340). И далее о препятствиях обоих типов: «И принципы (когниции, понятия), и поступки (акты существования) — и то, и другое может быть объектом привязанности, то есть препятствием (凡有所執, 皆為障礙)» (там же).

Далее Куньян-цзы поясняет сказанное: «Тысячи канонов и десятки тысяч книг (千經萬典) призывают вас совершать добрые поступки и учиться хорошему (行善學好), призывают стремиться к истине и постигать Дао-путь (修真悟道). Однако живые существа (眾生) не делают добро, но, напротив, делают зло, не учатся хорошему, но, напротив, учатся дурному, не стремятся к истинному, но, напротив, практикуются во лжи, не постигают Дао-путь, но, напротив, изменяют Учению. Это называется — “создавать экзистенциальные препятствия в своём сердце” (本心)⁵. Также есть монашествующие (出家人), которые совершают добрые поступки и придерживаются добра, учатся хорошему и придерживаются блага, стремятся к истине и осознают истину, постигают Дао-путь во всех его аспектах, [однако именно] по причине своих достижений не обретают Освобождение. Это называется — “создавать когнитивные препятствия в своём сердце”» (там же, с. 341).

Обратимся к более пристальному рассмотрению терминологии. Здесь мы встречаемся с двумя хорошо известными историкам китайской философии терминами — *ли* (理), который чаще всего переводят как «принципы»⁶, и *ши* (事), зачастую переводимым как «события», «дела», «вещи». Эти понятия входят в базовый лексикон китайской теоретической мысли и используются представителями самых разных школ. Понятие «ли» обычно выражает идею некоего вечного и неизменного принципа, а «ши» — его временного, изменчивого проявления (первоначальные значения «ши» в китайском языке — «дело», «событие», а в случае глагольного использования — «служить»).

³ Букв. «препятствия [в сфере] принципов, разума».

⁴ Букв. «препятствия [в сфере] событий, актов существования».

⁵ Или: «в корневом сознании».

⁶ Изначально термин «ли» означал рисунок на нефрите.

Понятие *ли* было одним из центральных в неоконфуцианстве (эпоха Сун, 960—1279), прежде всего в субтрадиции *ли сюэ* («учение о принципе») — у Чэн И и у Чжу Си. Чэн И 程頤 (1033—1107) развивал учение о «принципе» (*ли*). Понятие *ли* в работах Чэн И тесно связано с понятием «жизненной силы» (*ци*) Чжан Цзая. Чэн И придал термину *ли* новый смысл — форма, образ или принцип. Если жизненная сила пронизывает всё в мире, связывая все предметы и явления, то отдельными и отличными от других вещи делает именно форма, или принцип, или порядок. Все отдельные объекты имеют свою форму, которая и отличает их от других объектов. Вместе с тем свой принцип есть не только у вещей, но и у основных этических добродетелей. Есть также высшая форма для реальности в целом, и вслед за Чжоу Дуньи он называл её «Великим Пределом» (*тай цзи* 太極).

Чэн И утверждал, что принцип всегда един, но его проявления разнообразны. Это означает, что все принципы связаны между собой посредством Великого Предела. В свою очередь, Великий Предел проявляется в различных принципах, присущих тому или иному объекту или явлению. Для принципа важна также моральная составляющая. Каждый принцип может реализовываться хуже или лучше. Высшая цель для каждого человека — это гуманность, или человечность (*жэнь* 仁). На практике моральные принципы реализуются в нравственном поведении, а степень их реализации зависит от поведения человека. Принципы находят своё истинное воплощение в моральном воспитании человека и в том, какую роль человек играет в обществе.

Понятие *ли* стало центральным в системе философии Чжу Си 朱熹 (1130—1200), крупнейшего философа традиционного Китая, одного из представителей субтрадиции *ли сюэ*. Чжу-цзы, как ещё называли философа, говорит о *ли* и соотношении *ли* с «вещами»: «То, что *син шан*, за пределами форм, и не имеет не только формы, но и тени — это *ли*. То, что *син ся*, или в пределах форм, и обладает чувствами и обликом — это вещи»⁷. И ещё: «Когда какое-то дело исполнено, в этом есть какое-то *ли*» (Фэн Ю-лань, 1998, с. 315). *Ли* вещей существуют до самих конкретных вещей, до формирования физического космоса, они — вечные (там же, с. 315—316). Фэн Ю-лань сопоставляет *ли* в понимании Чжу Си с платоновскими идеями (эйдосами).

Особую известность в истории китайской мысли получила разработка понятий *ли* и *ши*, предпринятая представителями буддийской школы Хуаянь 華嚴宗 (VI—VII вв.)⁸, которая по праву считается наиболее китаизированной из всех

⁷ «Чжу-цзы юй лэй», цз. 95, цит. по: Фэн Ю-лань, 1998. С. 314—315.

⁸ Расцвет школы Хуаянь приходится на конец периода Южных и Северных династий — Суй — начало Тан. Мыслители школы Хуаянь стремились синтезиро-

буддийских философских школ в Китае. Центральная тема в сочинениях хуаяньских мыслителей — соотношение абсолютного бытия и мира феноменов, единства и множественности. Смысловое ядро построений теоретиков школы — учение о неразрывной связи истинной реальности и феноменального мира, которые соотносятся как «принцип» (*ли*) и его проявления — «события» (*ши*). В философии Хуаянь под «принципом» (*ли*) понимается подлинная реальность, истинно сущее, «единое сознание», а под «событием» (*ши*) — проявление «принципа», дхарма как феномен (в отличие от «принципа» — Дхармы как она есть), индивидуальное сознание вместе с проецируемыми им феноменами эмпирического мира.

Первым ввел понятия *ли* и *ши* в философский дискурс школы Ду Шунь. В своем сочинении «Хуаянь у цзяо чжи гуань» («Пять учений о [практиках] остановки [потока сознания] и созерцании в [традиции] Хуаянь» 華嚴五教止觀) он сравнивает *ли* с «сознанием истинной таковости» (*синь чжэнь жу* 心真如), а *ши* — с «сознанием, подверженным рождением и смертям» (*синь шэн ме* 心生滅), то есть с омрачённым (сансарическим) сознанием. Более подробно принципы соотношения между *ли* и *ши* рассмотрены Ду Шунем в сочинении «Хуаянь фа цзе гуань» («Созерцание мира дхарм в [традиции] Хуаянь» 華嚴法界觀). Эти принципы можно истолковывать как своеобразную диалектику единичного и множественного. Согласно Ду Шуню, *ли* полностью содержится в *ши*, вне *ши* нет *ли*. Точно так же *ши* полностью содержатся в *ли*, вне *ли* нет *ши*. Поскольку *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* в то же время продолжают оставаться самими собой, о них нельзя сказать, что они представляют собой одно и то же. *Ли*, оставаясь единым и неделимым, одновременно присутствует в каждом *ши* (Янгутов, 1995, с. 151).

Дальнейшую разработку учение о *ли* и *ши* получило в трудах Фа-цзана, развивавшего диалектику единичного и множественного. Единичное/единое у него — это не только некое абсолютное начало, но и весь многообразный универсум во всей его полноте. Фа-цзан ввел понятия «основного единства» и

вать в своих учениях положения ведущих философских школ буддизма Махаяны — Мадхьямики (Шуньявады) и Йогачары (Виджнянавады), а также концепцию Татхагатагарбхи. В качестве основания такого синтеза выступала «Аватамсака-сутра», доктрина которой как раз и фиксирует синкретическое единство вышеуказанных систем. Вместе с тем, философский дискурс теоретиков Хуаянь развивался в наиболее близком китайскому мировоззрению направлении — как в плане языка описания, так и с точки зрения самой сути философской установки на «онтологизированную сотериологию» (или «сотериологическую онтологию»).

«множественного единства», которые К.Ю. Солонин предлагает интерпретировать как изначально единую истинную реальность и порожденное ею в совокупности со множеством причин и воздействий единство феноменального мира, соответственно. По мнению исследователя, в учении Фа-цзана, изначальное единство предстает как субстанция, а его феноменальное проявление — как акциденция, и, таким образом, мир конкретных вещей получает «онтологическое оправдание», поскольку он содержит полноту истинной реальности (Солонин, 1998).

Следующая ступень систематизации учения о *ли* и *ши* представлена в сочинении четвёртого патриарха школы Чэн-гуаня «Хуаянь фацзе сюань цзин» («Сокровенное зеркало мира дхарм в Хуаянь» 華嚴法界玄鏡). Здесь представления о «принципе» и «вещах/феноменах» оформились в концепцию о четырёх мирах дхарм (*дхарма дхату*), которые фактически представляют собой классификацию уровней взаимоотношения между *ли* и *ши* (Подробно см.: Янгутов, 1995, с. 153–154). Концепция Чэн-гуаня, по мнению Л.Е. Янгутова, напрямую связана с проблемой «Природы Будды». Абсолютное (*ли*) и феноменальное (*ши*) — это не одно и то же, иначе каждый без труда обнаруживал бы в себе «Природу Будды», и тогда отпадала бы необходимость в каких бы то ни было практиках. Одновременно, нельзя сказать, что они представляют собой нечто совершенно отличное друг от друга, ведь в таком случае обнаружение в себе «Природы Будды» оказывается недостижимым идеалом (там же, с. 154).

Вернёмся к концепции двух видов препятствий. Сама эта концепция, по-видимому, имеет буддийские истоки. Концепция «двух препятствий» получила развитие в буддизме Махаяны, как в Мадхьямике, так и в Виджнянаваде. В качестве примера приведем комментарий к вводной строфе (мангала-шлоке) «Виджняптиматра-сиддхи-шастры» («Чэн вэй ши лунь» 成唯識論): «...Порождение [правильного] понимания ведёт к устранению двух препятствий. Оба препятствия возникают вследствие убеждённости [в реальном существовании] атмана и дхарм. Если осознать [существование] двух [видов] Пустоты (здесь имеются в виду пустота атмана (атма-шуньята) и пустота дхарм (дхарма-шуньята) — П.Л.), то эти препятствия будут устранены. Устранение препятствий ведёт к обретению двух Высших Плодов. Благодаря устранению [первого] препятствия — аффектов, [которые выступают причиной] новых рождений, достигается истинное Освобождение, [т.е. Нирвана]. Благодаря устранению [второго], когнитивного, препятствия, которое мешает постижению, достигается Великое Просветление (Махабодхи)»⁹.

⁹ См.: Чэн вэй ши лунь, с. 11; Ленков, 2006, с. 157. Авторство данного комментария приписывается Стхирамати.

Первое препятствие (*клеша-аварана, фань-нао чжан 煩惱障*) — это аффективность психики. Второе препятствие (*джнея-аварана, со-чжи чжан 所知障*) суть когнитивное препятствие. «Два Высших Плода» — это Нирвана, которая достигается посредством уничтожения аффектов, и Просветление, которое достигается посредством устранения когнитивного препятствия.

Гносеологическое препятствие (*джнея-аварана*) — то, что мешает видеть вещи такими, каковы они в действительности (*ятхабхутам*, эпистемологический идеал в буддизме). Устранение гносеологического препятствия — цель, в направлении которой развивается философский дискурс махаянских школ.

Здесь нужно пояснить, что в буддийской философии психика рассматривается как непрерывный и необратимый во времени поток мгновенных в своём существовании состояний, именуемых *дхармами*.

С точки зрения Мадхьямики, в наделении дхарм онтологическим статусом суть гносеологического препятствия. Поэтому представители данной школы выдвинули положение о «пустоте» дхарм (*дхарма-шуньята, фа кун 法空*). Все дхармы рассматриваются мадхьямиками как номинальные сущности, лишённые онтологического статуса¹⁰. Дхармы — лишь единицы языка описания, поэтому они объявляются «пустыми» (*шунья*). Истинная реальность, по мнению мадхьямиков, находится за пределами всякого словесного описания. О реальности можно лишь сказать, что она *есть в своём собственном качестве (татхата, букв. «таковость»)*¹¹.

Реальность, с точки зрения мадхьямиков, познаётся через «предел истины» (*бхутакоти*). Это означает, что мадхьямики, посредством негативной номинали-

¹⁰ Известно, что уже Саутрантики — представители одной из ведущих школ хинаяны — не признавали онтологический статус некоторых дхарм из списка вайбхашиков (в частности, причинно-необусловленных дхарм), рассматривая их лишь как единицы языка описания, то есть как чисто номинальные сущности (*праджняпти*) (см. Васубандху, 1990, с. 28–29). Однако все имеющиеся сегодня источники по философии этой школы относятся к сравнительно позднему времени (не ранее IV–V вв.), то есть они появились позже наиболее ранних махаянских текстов, в частности, праджняпарамитских сутр. Возможно, что Саутрантика первоначально функционировала лишь как критика существовавших учений Хинаяны и не имела письменной фиксации. В любом случае, вопрос о возможном влиянии саутрантики на Мадхьямику (если таковое имело место) представляется не вполне изученным.

¹¹ См.: Васубандху, 1990, с. 30–31. Таким образом, мадхьямики, подвергая критике представления вайбхашиков и других хинаянских школ о существовании дхарм, выступают с позиций крайнего номинализма. Для мадхьямиков все поименованные объекты познания нереальны, поскольку «самый процесс их наименования связан с ментальным конструированием (*прапанча* или *викальпа*) и отражает не реальность как таковую, но относительное бытование вещей» (Васубандху, 1990, с. 33).

стической диалектики, демонстрируют невозможность любого утверждения о природе реальности, что, в свою очередь, должно привести к постижению относительности дискурсивного познания и непосредственному видению того, что реальность не может быть описана в словах (Васубандху, 1990, с. 33). Поэтому понятие *праджня*¹², которое как раз и обозначало такое недискурсивное постижение реальности, приобрело в философии мадхьямики столь важное значение.

Гносеологическое препятствие — в самой установке на обнаружение некоторых истинно существующих, субстратных «вещей» (в самом широком философском смысле слова), которые могут быть поименованы. Поэтому и понятие *татхата*, строго говоря, не есть обозначение реальности, но суть лишь указание на тот факт, что истинная реальность существует, будучи недоступной какой-либо дефиниции.

Представители другой ведущей махаянской школы — Виджнянавады — усматривают гносеологическое препятствие в самом механизме функционирования «обычного» сознания. Так, в *Тримшике* (карика 17) говорится:

«Все эти [виды] сознания “разворачиваются” как различающее и различаемое.

Следовательно, они, [атман и дхармы], не существуют.

Поэтому всё [есть] только сознание» (См.: Чэн вэй ши лунь, с. 314; Ленков, 2006, с. 159).

Согласно *Тримшике*, сознание «разворачивается как различающее и различаемое». В санскритском оригинале здесь используются слова *vikāro* и *vikāruyate*. Термин *викальпа* в буддийской философии вообще и в виджнянаваде в частности обозначает ментальное конструирование — дискурсивную способность сознания, проявляющуюся в предикциировании и связанную с вербализацией. Во всякой ситуации сознания теоретики виджнянавады выделяют две «стороны» — «различаемое» («конструируемое») и «различающее» («конструирующее»). Обычно это положение истолковывается в буддологической литературе как констатация субъектно-объектного отношения. Однако такая интерпретация данного положения Виджнянавады, во избежание искажения оригинального смысла, нуждается в некотором уточнении. Дело в том, что в тексте, строго говоря, говорится не о чём-то (скажем, субъекте) «различающем (конструирующем)», но о самом «различении (конструировании)» как таковом. С точки зрения виджнянавадинов, конструирование существует, а вот субъект («Я», атман) и объект (дхармы) — не существуют, то есть атман и дхармы не являются самостоятельными сущностями, имеющими онтологический статус, но могут быть

¹² Термин *праджня* часто переводят как «мудрость» (или «премудрость»), а также (когда речь идёт о махаянских текстах) как «интуиция» или «инсайт».

обнаружены лишь как два аспекта (две стороны) одного состояния — состояния сознавания, возникающие (манифестируемые) в результате различения (ментального конструирования). Отсюда базовое положение, выдвинутое теоретиками Виджнянавады, о том, что «существует только сознавание». Атман и дхармы не просто «пусты». Они суть феномены (*лакшана*, *сян* Па, букв. «признаки», «проявления») сознания (*виджняна*). Это означает, что атман и дхармы как некоторые реальные «сущности» не имеют онтологического статуса, однако сознавание атмана и дхарм, то есть сама мысль об атмане или дхармах, признаётся реально существующей.

Здесь следует отметить, что виджнянавадинская концепция «только-сознавания» не является «чисто философским» теоретическим построением, призванным лишь адекватно описать «реальность как она есть», но связана с общемахаянскими и, шире, общевосточными доктринальными положениями и соответствующими задачами практики. Высшая цель йогической практики, Нирвана, суть состояние сознания, лишённое каких-либо субъектно-объектных различий, то есть оно также должно быть определено как состояние «только-сознавания». Следовательно, постижение учения о только-сознавании необходимо, с точки зрения виджнянавадинов, для обретения состояния Просветления и Нирваны.

Вернёмся к тексту ЛМСФ. Очевидно сходство первого вида препятствий (1) — *ли чжан*, что переводится нами как «когнитивные препятствия», — с гносеологическим препятствием (*джнея-аварана*, *со-чжи чжан*), и второго (2) — *ши чжан*, что мы здесь переводим как «экзистенциальные препятствия», — с аффективным препятствием (*клеша-аварана*, *фань-нао чжан*) махаянской буддийской философии. Однако Куньян-цзы использует здесь традиционные китайские термины *ли* и *ши*, не имевшие своего эквивалента в индоевропейской философии. Мы отнюдь не утверждаем, что Куньян-цзы находился под непосредственным влиянием какого-либо из приведённых выше текстов. Однако заслуживает внимания тот факт, что его концепция «двух видов препятствий», терминологически обозначенных посредством чисто китайских терминов *ли* и *ши*, имевших уже длительную традицию использования в китайской философии, по сути своей намного ближе соответствующей буддийской махаянской концепции. Концепции неоконфуцианцев субтрадиции *ли сюэ* и теоретиков школы Хуаянь, выраженные посредством тех же терминов *ли* и *ши*, семантически здесь никак не задействованы.

(1) На наш взгляд, сам термин *ли* в том смысле, в каком он понимается в тексте ЛМСФ, может быть точнее всего переведён как «когниции», или «понятия». Суть *ли чжан*, как этот термин истолковывает Куньян-цзы, в том, что когниции, или понятия, будучи понимаемы в догматическом ключе, как

некоторые истинно существующие «вещи», становятся препятствием на пути к просветлению, или постижению Дао-пути, если пользоваться точным выражением из текста. (2) *Ши* в рассматриваемом контексте следует понимать как «деяния», или «поступки», или «акты существования»¹³. Именно поэтому термин *ши чжан* мы переводим как «экзистенциальные препятствия» (букв. «препятствия [в сфере] актов существования/поступков»). Согласно трактовке Куньян-цзы, речь идёт о дурных поступках, которые «разрушают природу [человека]». Причем и то, и другое — и когниции/понятия, и дурные поступки — становится препятствием именно в силу того, что человек к ним «привязывается»: «...и то, и другое может быть объектом привязанности/присвоения, то есть препятствием (凡有所執，皆為障礙)».

Можно добавить, что в «когнитивных препятствиях», как их понимает Куньян-цзы, наблюдается и сходство с «гносеологическим препятствием» махаянской философии (причём ближе в данном случае будет классическое понимание Мадхьямики), и верность древнему даосскому взгляду на слово как промежуточное средство на пути к просветлению¹⁴.

Список сокращений

ЛМСФ — «Лун мэнь синь фа» («Закон сердца/сознания [согласно традиции Лунмэнь]

Литература

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел I: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование В.И. Рудого. М., 1990.

Ленков П.Д. Периодизация истории буддизма в Китае // Китайська цивілізація та сучасність. Збірник статей. Київ, 2007. С. 59–63.

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006.

Масперо А. Религии Китая. СПб., 2004.

Солонин К.Ю. Оправдание бытия: Заметки о китайской религиозности // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1998. Вып. 12. СПб., 1998. С. 254–265.

Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». Перевод Е.А. Торчинова. СПб., 1999.

Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб., 1993.

¹³ Здесь перевод «вещи» совершенно неуместен.

¹⁴ В главе 26 «Чжуан-цзы» сказано: «Вершей пользуются при ловле рыбы. Поймав рыбу, забывают о верше. Ловушкой пользуются при ловле зайца. Поймав зайца, забывают о ловушке. Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают о словах. Где бы найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!» (пер. В.В. Малявина) (Чжуан-цзы, с. 153).

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. Пер. на русск. Р.В. Котенко. Науч. ред. Е.А. Торчинов. СПб., 1998.

Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. с кит. В.В. Малявина. М., 1995.

Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. М., 1995

Лун мэнь синь фа (Закон сердца/сознания [традиции] Лунмэнь 龍門心法) // Сю дао чжэнь янь 修道真言. Дэнфэн, б.г. (на кит. яз.).

Чэн вэй ши лунь (Трактат, содержащий завершённое учение о только-сознании 成唯識論). Тайбэй: 1990. (на кит. яз.)

Summary

P.D. Lenkov

About Buddhist Influence on Taoist Thought in Late Medieval China

(the Concept of “Two Kinds of Obstacles”
in the Text of “Long Men Xin Fa”)

The article is devoted to the theme of Buddhist influences on Taoist thought in late medieval China. As a source for the analysis the text came “Long men xin fa” (“Law of the heart/mind [according to tradition] Longmen”), which sets out the views of Kunyang-zi (Wang Changyue), mentor of Taoist Quan Zhen Jiao school. In particular, it examines the concept of two types of obstacles faced by those who follow the spiritual path. Terminology used in the relevant text passage from “Long men xin fa” is discussed in detail. A comparison of concepts of two types of obstacles in this Taoist text and medieval Buddhist treatises is conducted.

Key words: Buddhism, Taoism, Quan Zhen Jiao (The Doctrine of the Perfect Truth), “Long men xin fa”.