

*Посвящается двадцатилетию
независимости Индии
(1947—1967)*

*Dedicated to the 20th
Anniversary of India's Independence
(1947—1967)*

U. S. S. R. ACADEMY OF SCIENCES
ORIENTAL COMMISSION.
GEOGRAPHICAL SOCIETY OF THE U.S.S.R.

COUNTRIES AND PEOPLES OF THE EAST

Under the general editorship
of Academician V. V. STRUVE
and Corresponding Member
of the Academy of Sciences of the U.S.S.R.
D. A. OLDEROGGE

VOL. V.
INDIA: THE LAND AND THE PEOPLE

Edited by I. V. Sakharov



NAUKA PUBLISHING HOUSE
Central Department of Oriental Literature
Moscow 1967

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией
академика В. В. СТРУВЕ
и члена-корреспондента АН СССР
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

ВЫПУСК V

ИНДИЯ — СТРАНА И НАРОД



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1967

А. Н. Зелинский

**АКАДЕМИК ФЕДОР ИПОЛИТОВИЧ ЩЕРБАТСКОЙ
И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ КУШАН**

(к 100-летию со дня рождения Ф. И. Щербатского, 1866—1966)

Федор Ипполитович Щербатской родился 19 сентября 1866 г. в г. Кельцы. Образование он получил в Царскосельской гимназии, а затем на историко-филологическом факультете Петербургского университета. Его первым научным руководителем был выдающийся русский индолог И. П. Минаев.

После окончания университета Федор Ипполитович командировается за границу, где совершенствуется под руководством крупнейших индологов того времени — Г. Бюлера и Г. Якоби.

С 1900 г. Федор Ипполитович начинает свою преподавательскую деятельность приват-доцентом кафедры санскритологии факультета восточных языков Петербургского университета.

В 1903—1909 гг. выходит первый труд Щербатского по буддийской философии под названием «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов». В этом труде Федор Ипполитович попытался дать разъяснение теоретических основ буддийской религии. Эта работа стала классической, была переведена на немецкий и французский языки и принесла автору европейскую известность.

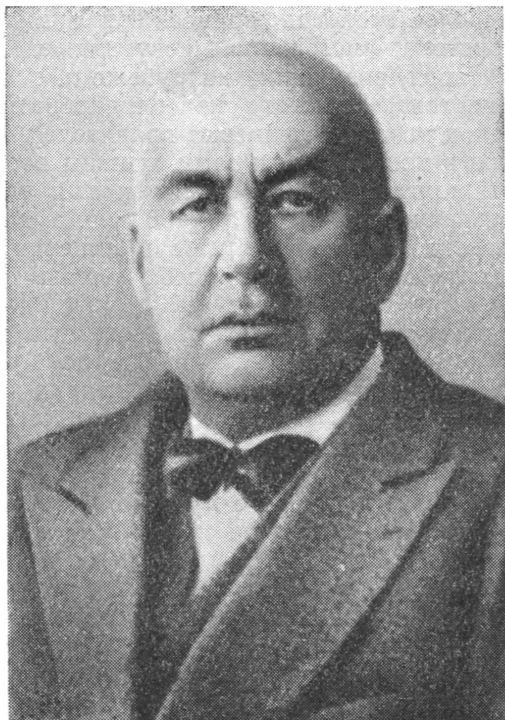
В 1905 г. Федор Ипполитович посещает Монголию, где впервые лично соприкасается с буддийским миром и даже пытается проникнуть в Тибет, но не получает на это разрешения из Петербурга.

В 1910 г. Щербатской командировается в Индию, где много работает в Бомбее и его окрестностях, и с помощью индийских пандитов занимается переводами древних философских трактатов индийской школы ньяя. Ф. И. Щербатской посетил также Бенарес, а затем и Дарджилинг, пытаясь опять попасть в Тибет, но вновь не получил разрешения, на этот раз китайского правительства.

Эта поездка в Индию и непосредственное знакомство с живой индийской научной традицией сыграли огромную роль в окончательном становлении Ф. И. Щербатского как ученого.

Свои основные труды, принесшие ему мировую славу, Федор Ипполитович создает после 1917 г. В 1923 г. он публикует работу «The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word «Dharma»». До появления этой работы европейская буддологическая наука тщетно билась над расшифровкой понятия «дхармы», этого ключевого термина буддийской философии. В соответствии с трактовкой термина «дхарма», данной Ф. И. Щербатским и принятой ныне во всем научном мире, ранний буддизм был охарактеризован им как система радикального плюрализма.

В 1927 г. вышла другая замечательная работа ученого, «The Conception of Buddhist Nirvāṇa», которая заложила научные основы понимания Северного буддизма. Ю. Н. Рерих назвал эту работу «бесценной для изучения буддийского монизма, представленного школой мадхьямиков». О популярности этой работы свидетельствует, например, тот факт, что в 1957 г. этот труд Федора Ипполитовича был переведен на японский язык.



Ф. И. Щербатский

С 1928 г. Ф. И. Щербатский возглавлял организованный им при АН СССР Институт буддийской культуры, который после реорганизации востоковедных учреждений АН СССР существовал в качестве индо-тибетского кабинета Института востоковедения АН СССР вплоть до 1937 г. Учениками и сотрудниками Федора Ипполитовича по Институту буддийской культуры были Е. Е. Обермиллер, А. И. Востриков и Б. В. Семичов.

Итогом многолетних исследований Ф. И. Щербатского в области буддизма явилось его капитальное двухтомное исследование под названием «Buddhist Logic», вышедшее в 1930—1932 гг.

«Конечной целью буддийской логики, — писал в этой работе Ф. И. Щербатский, — является объяснение отношений между волнующейся реальностью и статическими построениями нашего сознания». Один из ведущих буддологов современности Эдвард Конзе называет «Буддийскую логику» Ф. И. Щербатского «шедевром первостепенного значения». Эта книга стала настольной для всех исследователей, занимающихся историей буддийской культуры и индийской мысли.

Ф. И. Щербатский умер 18 марта 1942 г. на 76-м году жизни в местечке Боровое (Северный Казахстан), куда он был эвакуирован из Ленинграда в тяжелое время Отечественной войны.

С именем Ф. И. Щербатского связана целая эпоха в изучении буддизма русской и мировой наукой. Его имя широко известно в Индии, Бирме, на Цейлоне, в Монголии и в ряде других стран Азии, так или иначе связанных своим прошлым или настоящим с буддийской культурой.

Джавахарлал Неру называл Ф. И. Щербатского «общепризнанным авторитетом» в области изучения индийской культуры вообще.

Ф. И. Щербатский явился создателем крупнейшей буддологической школы. Среди его учеников — О. О. Розенберг, Е. Е. Обермиллер и А. И. Востриков — буддологи, получившие мировое признание.

В плеяде мировых ученых, занимавшихся буддизмом, Ф. И. Щербатский явился крупнейшим представителем русской буддологической школы, основанной В. П. Васильевым. Продолжая традиции В. П. Васильева, Ф. И. Щербатский открыл новую эру в научном познании Северного буддизма, судьбы которого тесно переплетаются с историей и культурой кушанского государства.

Кушаны уже более столетия привлекают внимание исследователей культуры Востока — историков, искусствоведов, археологов и нумизматов. Этот народ, возникший на рубеже н. э. на территории современного Афганистана, заставил консолидироваться разрозненные племена Бактрии под эгидой кушанских правителей, совершавших громадные завоевания, в ходе которых сами кушаны постепенно растворились в этническом конгломерате покоренных ими народов и окончательно сошли с исторической сцены ок. 400 г. н. э. под объединенными ударами Сасанидского Ирана, эфталитов и империи Гупта¹.

Какую же память оставили после себя кушаны и что сумели они внести в сокровищницу мировой культуры?

Будучи правителями обширнейшей империи, которая в период своего расцвета простиралась от устья Инда на юге до Аральского моря на севере и от Иранского плато на западе до Кашгарии на востоке, кушаны впервые сумели осуществить торговые, политические и культурные связи между Востоком и Западом в масштабах всего Евразийского материка. В течение долгого времени они держали в своих руках важнейший отрезок Великого шелкового пути, по которому шел международный обмен от берегов Атлантики и до Тихого океана. Послов кушанского государства с почетом принимали и в Риме и в Китае, а выгоды кушан от торговли были столь велики, что впервые со времен Ахеменидов они возродили чеканку золотой монеты. В царстве кушан возникло замечательное искусство, названное греко-буддийским или гандхарским и оказавшее огромное влияние на искусство Индии, а также Центральной и Восточной Азии.

Ответить на вопрос о том, какова была культура кушан, еще труднее, чем связано изложить их малоизученную политическую историю. Если под культурой в целом подразумевать творческий гений народа, воплощенный в его созидательной деятельности, охватывающей все сферы духовной жизни, начиная от религиозно-философских концепций и кончая прикладным искусством, то такой единой культуры у кушан не было. Особенностью этого народа было то, что, едва успев выйти на политическую арену, он в кратчайший срок сумел создать мировую империю, включавшую разноязычные народы с разнообразными и древними культурными традициями.

Что же объединяло в течение нескольких столетий этот народ, у которого были разные культурные традиции, разные языки, наконец, разные религиозные верования? Ответить на этот вопрос при современном уровне наших знаний о кушанах трудно. Утверждать, что кушанская империя держалась одной лишь силой оружия, будет так же неверно, как утверждать, что ее объединяло единство экономики или культуры. Бесспорно одно — попавшие под власть кушан народы были на протяжении определенного периода заинтересованы в крепкой, объединяющей их власти правителей, покончивших с местным сепаратизмом и создавших исключительно благоприятные возможности для процветания торговли, искусств и ремесел. Очевидно, и система управления, созданная кушанами, отличалась наряду с сильной централизацией большой гибкостью и универсализмом. Нас в данном случае интересует не то, почему кушанская держава пала, а то, как она могла просущество-

¹ Наиболее полное изложение истории кушан см. R. Ghirshman, *Bégram, Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans*, — «Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan», t. XII, Caire, 1946; см. также: В. М. Массон, В. А. Ромодин, *История Афганистана*, т. I, М., 1964, стр. 157—195; «История таджикского народа», т. I, М., 1963, стр. 341—399. В двух последних изданиях приведена и библиография вопроса.

воватъ около 400 лет, охватывая в периоды своего расцвета такие различные страны и народы, которые ни до, ни после кушан никогда не объединялись в пределах одного государственного образования.

Поскольку в древности и средневековье культура была тесно связана с религиозными представлениями, мы считаем необходимым упомянуть о тех культах, которые существовали в империи кушан.

Судя по прямым свидетельствам, оставленным главным образом памятниками материальной культуры, этими культами были буддизм, митраизм, шиваизм, зороастризм, культ «Великой Богини» (среднеазиатский вариант переднеазиатского культа Деметры, Кибеллы и других женских божеств «Прародительниц сущего»), культ божеств греческого пантеона², военно-кочевой культ «Бога-всадника»³ и, по-видимому, династичный культ кушанских правителей⁴.

Судя по некоторым косвенным данным, преимущественно нарративных источников, кушаны были знакомы также с манихейством, гностицизмом, иудаизмом и христианством⁵. Однако последний культ не смог получить у кушан сколько-нибудь значительного развития, очевидно потому, что столкнулся там с развитым буддизмом, который уже сам претендовал на роль мировой религии. Не исключено знакомство кушан с даосизмом, а также с малоизвестными нам древними кочевыми культами центральноазиатских степных племен⁶.

Таким образом, кушаны были знакомы в той или иной степени со всеми важнейшими религиозными культами, имевшими распространение в этот же самый период и на территории Римской Империи. В то же время близкое знакомство кушан с религиозными системами Индии, а также Центральной Азии и Дальнего Востока сделало их империю совершенно уникальным явлением, как образец такого разнообразия религиозных систем и верований, равного которому мы не найдем во всей мировой истории. Но вряд ли было бы справедливым обвинять кушан в синкретизме как в сочетании всех этих разнородных представлений в какой-то новой религиозно-философской концепции. Скорее напротив, все упомянутые нами культы, вероятно, сосуществовали, взаимно влияя, но никогда не смешиваясь друг с другом. Традиционная веротерпимость кушанских правителей, стремившихся быть популярными в своей разноязычной империи, красноречиво говорит об этом.

* * *

Если в рассматриваемую нами эпоху среди многочисленных религиозных культов Римской Империи лишь одно христианство выросло до религии мирового значения, то среди религиозных систем империи кушан такая роль принадлежала буддизму, которому кушаны оказывали особое покровительство.

² Свидетельства, по которым можно судить о существовании у кушан шести упомянутых выше культов, приведены, например, в кн.: В. М. Массон, В. А. Ромодин, *История Афганистана*, т. I, стр. 158—165 и 186—195; см. также: *История таджикского народа*, т. I, стр. 372—378 и 428—430; Б. Я. Ставиский, *Между Памиром и Каспием*, М., 1966, стр. 214—224.

³ М. А. Ростовцев, *Бог-всадник на юге России, в Индоскифии и в Китае*, — *Seminarium Kondakovianum*, Прага, 1927.

⁴ K. Jettmar, *Zum Heiligtum von Surkh-Kotal*, — *Central Asiatic Journal*, vol. V, 1960, № 3, pp. 198—205.

⁵ См., например, E. Tisserant, *Eastern Christianity in India*, Calcutta, 1957.

⁶ Ленинградский тибетолог Б. И. Кузнецов, основываясь на изученных им бонских текстах, полагает, что религиозная система бон, получившая позднее такое распространение в Тибете, особенно в его кочевых районах, возникла в эпоху кушан в восточных пределах их империи не без влияния иранских дуалистических представлений.

Однако вопросы о том, каким образом буддизм при кушанах превратился в мировую религию, в чем выразилась сущность перемен, происшедших в его теории и практике в эту эпоху и какова была роль самих кушан в этих переменах, остаются еще почти неисследованными как в части всестороннего анализа письменных источников и археологических данных, так и в части общеисторического подхода к проблеме. Именно на этом последнем следует остановиться подробнее, так как от правильной постановки этих вопросов и поисков их решения зависит не только наше понимание проблемы кушан, но и многих других, смежных вопросов культурной истории Индии, а также Средней, Центральной и Восточной Азии, которые на протяжении своей многовековой истории длительно соприкасались с кушанской культурой.

Роль кушан в создании нового направления буддизма — махаяны, или «Великой Колесницы», — была чрезвычайно велика и, по-видимому, касалась всех сторон системы, начиная с философских основ и кончая религиозной догматикой и церковной практикой. Подробно анализировать все эти сложные вопросы не представляется пока возможным. Поэтому мы позволим себе остановиться лишь на одном событии культурной истории кушан, важность которого для судеб махаяны была такова, что оно прочно вошло в буддийскую традицию. Этим событием был ставший легендарным собор Канишки.

При избранном масштабе и задачах исследования нас не занимает проблема историчности этого собора, с точки зрения немногочисленных и порою противоречивых источников, которых сохранилось еще меньше, чем о соборе Ашоки в Паталипутре. Сама стойкость буддийской традиции, которая связывает с этим собором кардинальные изменения своей доктрины, красноречиво свидетельствует о том, каким значительным событием вошел он в сознание современников, и снимает всякие сомнения в его историчности.

Согласно этой традиции, нашедшей свое отражение в трудах Парамартхи (V в. н. э.), Сюань Цзана (VII в. н. э.) и Таранатхи (XVII в.), знаменитым кушанским государем Канишкой (78—101 гг. н. э.)⁷ был созван в Кашмире, вероятно ок. 100 г. н. э. Четвертый буддийский собор под руководством таких выдающихся светил буддийской мысли, как Нагарджуна, Ашвагхоша и Васумитра. Этот собор оказался последним всеобщим собором в истории буддизма, так как на нем произошел раскол: противники решений собора отложились от него, провозгласив тем самым окончательное размежевание между хинаяной, или Южным буддизмом, и махаяной, или Северным буддизмом. И, по-видимому, не случайно южная палийская традиция вообще умалчивает об этом историческом событии. Так, спустя пять веков после кончины Будды, схизма в буддизме стала совершившимся фактом⁸. Необходимость созыва Канишкой такого собора скорее всего диктовалась стремлением разрешить многочисленные противоречия различных направлений и сект, на которые успел распасться ранний буддизм и которые уже вышли в ту пору за рамки чисто внутренних разногласий буддийской общины. Этот собор положил начало распространению обширной лите-

⁷ Хронология кушан является до сих пор предметом оживленной дискуссии. Однако указанная дата правления Канишки принимается в настоящее время значительной частью исследователей (см. «The history and culture of Indian people», vol. II, «The age of Imperial unity», Bombay, 1960, p. 144; см. также В. М. Массон, В. А. Ромодин, *История Афганистана*, т. I, стр. 162).

⁸ О соборе Канишки см., например, «The history and culture of Indian people», vol. II, pp. 146—147, 384—385 (с указанием источников); см. также: «The Oxford history of India», Oxford, 1958, p. 151; R. Grousset, *Histoire de l'Asie*, t. II, Paris, 1922, pp. 87—88.

ратуры на санскритском языке, явившейся основой санскритского канона махаяны, в отличие от палийского канона хинаянистов, окончательно зафиксированного на Цейлоне в 80 г. до н. э.⁹

По преданию, на этом соборе 500 архатов под руководством Васумитры составили комментарии к трем основополагающим трактатам палийского канона («Виная-питаке», «Сутта-питаке» и «Абхидхамма-питаке»), которые были выгравированы на медных таблицах и помещены в ступу, воздвигнутую для этой цели Канишкой в столице Кашмира. Из комментариев, подготовленных собором, до нас дошла обширная «Абхидхарма-вибхаша», или «Махавибхаша». Однако в действительности это произведение является комментарием не на «Абхидхамму-питаку» палийского канона, а на основной метафизический трактат школы сарвастивадинов, «Джняняпарастану» Катьянипутры, которая была главным сочинением «Абхидхарамы-питаки» этой школы¹⁰. «Махавибхаша» в глазах сарвастивадинов пользовалась авторитетом священного писания, и поэтому школу вибхашиков следует рассматривать как последователей «Махавибхашы», или просто «Вибхашы»¹¹.

В связи с этим возникает естественный вопрос: если собор Канишки канонизировал труды одной из двух главных школ хинаяны, то о какой победе махаяны на этом соборе может тогда идти речь? Однако это становится ясным при более глубоком знакомстве с характером победившей школы.

Действительно, школа сарвастивадинов принадлежала к хинаянистическому направлению буддизма, но она, по-видимому, значительно отличалась от древней ортодоксальной школы тхеравадинов, получившей свое выражение в палийском каноне. Школа сарвастивадинов, вероятно, окончательно откололась от тхеравадинов вместе со школой махасангхиков на Третьем буддийском соборе в Паталипутре, созванном Ашокой Великим ок. 240 г. до н. э.¹². К этому же времени относится и деятельность Катьянипутры по созданию основного теоретического трактата школы сарвастивадинов¹³. Изгнанные в числе прочих сект собором Ашоки сарвастивадины нашли прибежище в монастыре Наланда, откуда они к концу эпохи Маурьев переместились в Матхуру, а отсюда — в Кашмир и Гандхару, где в эпоху кушан добились влияния и силы¹⁴. Однако сарвастивадины были еще далеки от теоретических предпосылок, создавших философскую базу махаянистического буддизма. Решающий шаг в этом направлении был сделан школой саутрантиков, основателем которой был Кумаралабдха и которая выделилась из основного направления сарвастивадинов в самом начале н. э.¹⁵.

⁹ «Дхаммапада», перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова, М., 1960, стр. 19 (Bibliotheca Buddhica, XXXI).

¹⁰ Ю. Н. Рерих, *История Средней Азии* (рукопись). За возможность познакомиться с рукописью приношу благодарность И. М. Богдановой.

Санскритский оригинал «Махавибхашы» неизвестен, и она сохранилась только в китайском переводе: Mahāvībhāṣā (Abidatsuma dai bibasha ron Да-пи-по-ша-лунь: 487, 44a), 200 fasc. составили 500 архатов (Vasumitra и др.), перевел Сюань Цзан (656—659) В. Н., № 1263. Сохранился и более ранний перевод. В. Н., № 1264; Т. Т. XXII, 1—8, 9. (Цит. по: О. О. Розенберг, *Проблемы буддийской философии*, Пг., 1918, стр. 339).

¹¹ С. Чаттерджи и Д. Датта, *Введение в индийскую философию*, М., 1955, стр. 139—140.

¹² «The Oxford History of India», pp. 123—124, 142; «The history and culture of Indian people», vol. II, pp. 382—383.

¹³ E. Conze, *Buddhism, Its essens and development*, New York, 1951, p. 92.

¹⁴ Д. Чаттопадхьяя, *История индийской философии*, М., 1966, стр. 198; A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique de Gandhāra*. t. II, Paris, 1918, p. 412.

¹⁵ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, М., 1955, стр. 530.

Другая школа, выделившаяся в это же время, но следующая за ортодоксальными сарвастивадинами, — упомянутая школа вайбхашиков.

Итак, если собор Канишки в целом свидетельствует о решительном перевесе сарвастивадинов над всеми другими хинаянистами (вероятно, последователями школы тхеравада), то, с другой стороны, известный раскол произошел, по-видимому, на соборе и между самими сарвастивадинами, одно из направлений которых стояло уже, по существу, на махаянистических позициях и только номинально числилось среди хинаянистических школ. Это предположение, в частности, подтверждается и тем фактом, что школа саутрантиков рассматривалась в дальнейшем как еретическая ортодоксальным направлением вайбхашиков. Об этом, например, свидетельствует то, что хинаянист Яшомитра, комментируя знаменитый трактат школы сарвастивадинов «Абхидхармакхошу» Васубандху (IV в. н. э.), предупреждает о сильном тяготении его автора к школе саутрантиков¹⁶. Еще с более резкой критикой этого произведения Васубандху выступил Сангхабхадра, отстаивая традиционное направление вайбхашиков¹⁷. Поскольку «Абхидхармакхоша» Васубандху опиралась на трактат Катьянипутры, комментарием к которому и была «Махавибхаша», утвержденная собором Канишки, то в этом последнем трактате не могли не получить свое отражение оба новых направления школы сарвастивадинов. Краткое изложение «Махавибхашы» есть в «Абхидхармакхоше» Васубандху, и, по-видимому, своим «еретическим» взглядам он был обязан знакомству и с этим произведением.

В чем же заключалась особенность школы саутрантиков, заставившая отмежевываться от нее остальных хинаянистов? Эта особенность состояла прежде всего в онтологии саутрантиков, т. е. в их учении о сущем, и их буддологии, т. е. учении о Будде. Эти проблемы, волновавшие саутрантиков, были впервые поставлены и со всей доступной для уровня наших знаний глубиной решены Ф. И. Щербатским.

Согласно точке зрения противников саутрантиков — вайбхашиков, тщательно проанализированной Ф. И. Щербатским, все бытие подразделяется на две группы элементов («дхарм»): одна группа представляет мгновенные проявления этих элементов в реальной жизни, где признается реальность настоящего, прошедшего и будущего этих элементов (*dharma-lakṣaṇa*), а другая группа представляет их вечную и неизменную природу (*dharma-svabhāva*). Когда все проявления элементов бытия затухают, то остается совершенно неопределимая, но лишенная всякого жизненного содержания субстанция, которая и будет состоянием нирваны у последовательных хинаянистов¹⁸. Этой же концепции нирваны применительно к раннему буддизму придерживался еще В. П. Васильев, который писал: «Первоначальное понятие о Нирване или о том состоянии, которое есть апогей этого стремления, есть не что иное, как понятие о совершенном уничтожении или выходе из ряда существ»¹⁹.

Придерживаясь, как и вайбхашики, теории элементов бытия («дхарм»), на которые расщепляется весь поток сознательной жизни.

¹⁶ Д. Чаттопадхья, *История индийской философии*, стр. 199.

¹⁷ О. О. Розенберг, *Проблемы буддийской философии*, стр. 40.

¹⁸ Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927, pp. 27—28. Однако некоторые ученые, разделяющие принципиальную установку Ф. И. Щербатского в этом вопросе, все же выступают против его совершенно негативной трактовки нирваны применительно к школе вайбхашиков. (См., например, T. R. V. Murti, *The Central philosophy of Buddhism*, London, 1955, pp. 272—273).

¹⁹ В. П. Васильев *Буддизм*, ч. I, СПб., 1857, стр. 93.

саутрантики, однако, отрицали, что прошедшее и будущее этих элементов существует реально, допуская реальность лишь мгновенных проявлений этих элементов в настоящем²⁰. Это привело их к тому, что они вообще отвергли двойной ряд элементов бытия, признав лишь реальность проявлений, затухающих в нирване, которая означала только конец процессов жизни, а не какую-то безжизненную субстанцию, в виде осадка или субстрата, в котором эта жизнь гаснет. «Отрицание саутрантиков, — пишет Ф. И. Щербатской, — не было отрицанием нирваны в целом, не было отрицанием ее идеалистического абсолюта. Буддизм невозможен без Нирваны, так как отсутствие Нирваны означает отсутствие Будды. Но саутрантики отвергли материалистическую Нирвану так же, как это сделали и все махаянисты»²¹. Отрицая реальность нирваны как особого элемента, трансцендентного бытию, саутрантики вплотную подошли к концепции махаянистов с ее «тождеством» сансары и нирваны. Поэтому можно утверждать вслед за Ф. И. Щербатским, что природа нирваны была одним из главных предметов принципиального расхождения между вайбхашиками и саутрантиками.

Таким образом, если в своей онтологии саутрантики решительно отошли от позиций вайбхашиков, отвергнув независимость истинно-сущего бытия, то их главное отличие от последовательных махаянистов заключалось в том, что они допускали реальность феноменального мира, в смысле реальности «дхарм» настоящего момента, мгновенные вспышки которых создают иллюзию миропроявления.

Еще более разительный контраст между вайбхашиками и саутрантиками лежал в сфере буддологии. Раскрывая позицию вайбхашиков по отношению к этой проблеме и сравнивая ее с позицией ранних школ хинаяны, а также с позицией саутрантиков и всех последовательных махаянистов, Ф. И. Щербатской пишет: «Они тоже являются атеистами и считают своего Будду, по существу, человеком. Это отвергается всеми теми школами, которые остаются верны концепции божественности Будды, т. е. махаянистами и их предшественниками в хинаяне. Концепция «Космического Тела Будды (dharma-kāya) разделяется всеми школами махаяны и промежуточной школой саутрантиков»²².

Аналогичный взгляд на буддологию саутрантиков был высказан В. П. Васильевым: «Саутрантики, — писал он, — как видно, не допуская в Будде еще самбогакаю или тела блаженства, уже ввели Дармакаю, что кажется вовсе не было еще известно Вайбхашикам...»²³. Это был спор о природе Будды, который не мог не стоять в центре внимания собора Канишки и который, видимо, сразу же разделил обе новые школы.

В свете этого становится ясным, что разногласия на соборе между вайбхашиками и саутрантиками должны были носить принципиальный и острый характер, так как по существу они были продолжением тех разногласий, которые заставили наиболее непримиримых хинаянистов покинуть собор и совершенно отклониться от нового направления буддизма. Становится ясным и то, почему именно Васумитра, а не менее известные, чем он, Нагарджуна или Ашвагхоша, был избран председателем этого собора в качестве VII буддийского патриарха. Васумитра

²⁰ Подробное изложение дискуссии между вайбхашиками и саутрантиками по этому вопросу есть в главе V «Абхидхармакхоши» Васубандху и переведено с тибетского текста Ф. И. Щербатским. (Th. Stcherbatsky, *The Central conception of Buddhism and the meaning of the word «Dharma»*, London, 1923, pp. 76—91).

²¹ Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 21.

²² Ibid., p. 26.

²³ В. П. Васильев, *Буддизм*, ч. I, стр. 286. Предшественниками саутрантиков в буддологии была школа махасангхиков, впервые выдвинувшая теорию сверхъестественного (lokottara) Будды (см. E. Conze, *Buddhism*, p. 121).

был саутрантиком, и его назначение на этот высокий и ответственный пост, санкционированное, по-видимому, самим Канишкой, было вызвано желанием этого монарха предотвратить назревавший раскол в буддизме, что, как мы знаем, не удалось. Несмотря на известный компромисс, следствием которого были комментарии «Махавибхаша», собор в целом прошел при явном преобладании новых махаянистических веяний. Что касается Ашвагоши, то его кандидатура не могла быть принята, потому что он не только не принадлежал к промежуточной школе, но был уже вполне последовательным махаянистом и автором выдающихся философских и литературных трактатов, об одном из которых Сильвен Леви сказал: «Для своего распространения буддизм нуждался в Евангелии. Асвагоша дал ему Буддачариту, жизнь Будды»²⁴. По-видимому, в еще меньшей степени могла подойти кандидатура Нагарджуны, философская позиция которого настолько радикально отличалась от ортодоксального буддизма, что должна быть принята за отправную точку в истории генезиса философских основ махаяны. Именно эта крайняя позиция Нагарджуны, впервые провозглашенная им, вероятно, также на соборе Канишки, оказала наиболее действенное влияние на все дальнейшее развитие системы махаянистического буддизма.

* * *

Если Нагарджуне принадлежит первое место среди основоположников махаяны, то первым среди ученых, раскрывших философские основы учения выдающегося индийского мыслителя, был академик Ф. И. Щербатской. В 1927 г. вышла в свет уже цитированная нами выше ее работа «The conception of Buddhist Nirvāṇa», явившаяся поворотной точкой в развитии современных представлений о сущности махаянистической доктрины. В этом труде автор, по его собственным словам, сделал попытку сформулировать концепцию Будды и нирваны. В основу труда Щербатского лег перевод с санскрита двух важнейших глав трактата Нагарджуны «Мадхьямика-шастра» («Трактат об Относительности») с комментариями к ним знаменитого махаяниста VII в. н. э., Чандракирти. Непосредственным поводом к работе Щербатского явилась книга Валле Пуссэна «Nirvāṇa»²⁵, которую Федор Ипполитович Щербатской сразу же после ее выхода подверг резкой критике в одной из своих рецензий²⁶. Критикуя Валле Пуссэна, Ф. И. Щербатской одновременно критиковал представления о нирване, сложившиеся у многих западных ученых (Кейс, Валлезер и др.). Сущность этих представлений сводилась к нигилистическому трактованию этого важнейшего термина махаянистического буддизма

Ф. И. Щербатской показал, что, пойдя дальше саутрантиков, Нагарджуна вообще отверг реальность феноменального мира, реальность «дхарм» его составляющих, признав их относительными и условными. Поэтому относительность сама была провозглашена «средним путем», в смысле срединности между абсолютным бытием и абсолютным небытием. Отсюда и получила свое название школа мадхьямиков, основанная

²⁴ Асвагоша, *Жизнь Будды*, М., 1913, стр. XVI. (Перевод К. Бальмонта со вступительной статьи Сильвена Леви). В других случаях мы придерживаемся современной транскрипции: Ашвагоша.

²⁵ L. de la Vallée Poussin, *Nirvāṇa*, Paris, 1925.

²⁶ «Bulletin of the School of Oriental Studies», vol. VI, pt 2, London, 1926, pp. 357—360. Этой рецензией Ф. И. Щербатского началась ожесточенная полемика с Валле Пуссэном о сущности нирваны и проблеме абсолюта у мадхьямиков, которая продолжалась 13 лет, до тех пор пока Валле Пуссэн не был вынужден признать себя побежденным, заявив, что система мадхьямика признает абсолют (см. «Buddhist Harvard journal of Asiatic studies», vol. III, 1938, p. 148).

Нагарджуной. «Срединный путь, — пишет Федор Ипполитович Щербатской, — означал в раннем буддизме избежание крайностей материализма (*ucchedavāda*) и учения о вечной душе (*śasvatavāda*)... В Махаяне этот термин изменяет свое значение и становится синонимом относительности (*sūnyatā*)»²⁷. Именно в понимании термина «шуньята» как относительность, а не как пустота русский ученый нашел ключ к решению проблемы махаянистической нирваны; однако он подчеркивал, что Нагарджуна в своем трактате нигде не абсолютизирует относительность. «Относительность, — разъясняет Чандракирти, — является здесь определением элементов (*dharma*) бытия... Но поскольку нет такого элемента, который был бы неотносителен, то сама Относительность из-за отсутствия тех объектов, которым она могла бы быть противопоставлена, становится такой же мнимой, как мираж...»²⁸. Следовательно, уже само существование понятия относительности предполагает и существование того, что имеет абсолютное значение. Что же может быть, в таком случае, противопоставлено относительности? Согласно этой концепции, относительности может быть противопоставлено лишь полное осознание ее самой. По этому поводу Чандракирти говорит: «Будды учили, что понимание относительности всех искусственных концепций есть единственный путь освобождения от них»²⁹. Но, освобождаясь от относительности, мы сталкиваемся с чем-то безотносительным — это и будет обратной стороной относительности, т. е. абсолютном, тождественным с нирваной и Буддой в его космическом аспекте.

Перевод и трактовка Ф. И. Щербатским сочинения Нагарджуны «Мадхьямика-шаstra» и комментария к нему Чандракирти позволяют нам понять мысль индийского гения, прошедшего путь от плюрализма хинаяны к монизму махаяны с ее концепцией Будды как абсолюта. «Будда — это оборотная сторона всей множественности, созданной нашим образом мышления, — говорит Чандракирти, — множественности, которая создает беспорядок в построениях нашего ума и расчленяет единство мира»³⁰. Как ясно показал Щербатской, относительность была провозглашена Нагарджуной как общий принцип, действующий как в обусловленном, так и в необусловленном бытии, т. е. тем самым как бы снималась разница между этими двумя планами бытия, которые уже не имели сами по себе самостоятельного значения (ср., например, противоположный взгляд хинаянистов или дуализм поздней санкхья). Эта точка зрения неизбежно приводит к отрицанию вообще всяких представлений о наличии двуполюсности мира эмпирического и мира абсолютного, т. е. к полному «тождеству» сансары и нирваны. Об этом «тождестве», провозглашенном махаяной, О. О. Розенберг писал: «Идея о тождестве бытия и нирваны, или эмпирического и истинно-сущего, является центральной идеей позднейших сект буддизма. Эта же идея составляет основоположение знаменитой Саддармапундарики — сутры о Лотосе, символе истинно-сущей дхармы, в главе II: „искони все дармы спасены“, т. е. дхармы, находящиеся в процессе бытия, это все-таки те же абсолютные дармы»³¹. Об этом же говорится и в известной «Вималакирти-сутре», относящейся также к самому началу н. э.

Однако здесь мы подошли к известному «камню преткновения» в понимании махаянистической доктрины: что следует понимать под этим провозглашенным «тождеством» сансары и нирваны? Ведь при бук-

²⁷ Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 50.

²⁸ Ibid., p. 49.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 210

³¹ О. О. Розенберг, *Проблемы буддийской философии*, стр. 251.

вальном понимании провозглашенного тезиса понятия сансары и нирваны лишаются всякого содержания. Все элементы бытия, т. е. «дхармы», становятся иллюзорны или «пусты» (*śūnya*), а сама доктрина, объявляющая такое положение стержнем своей системы, может с полным правом именоваться системой нигилизма или «доктриной пустоты», как она, впрочем, фактически трактуется и до сего времени некоторыми европейскими и некоторыми индийскими учеными³². В этой связи уместно вспомнить, что современные мадхьямикам представители всех других религиозных систем Индии также всегда обвиняли их в нигилизме³³.

Впервые смысл провозглашенного новым направлением буддизма «тождества» двух, казалось бы, несоизмеримых понятий был раскрыт Ф. И. Щербатским. «Тождество» сансары и нирваны, феноменального и абсолютного, обусловленного и необусловленного, эмпирического и истинно-сущего действительно, по его словам, лишь «*Sub specie aeternitatis*»³⁴, т. е. «с точки зрения вечности». Иными словами, оно действительно лишь при условии снятия феноменальной иллюзии. Но до тех пор пока эта иллюзия имеет место, абсолютное имманентно феноменальному лишь как возможность, а не как действительность. Поэтому наиболее точным выражением этой системы будет убеждение, что абсолют одновременно и имманентен и трансцендентен феноменальному плану бытия³⁵. Степень их расхождения, следовательно, кроется лишь в сознании, точнее, в его состоянии. Это предельно четко выражено в следующих словах Нагарджуны:

Здесьнюю зависимость или причинность (отдельных вещей)
Мы называем миром Феноменальным;
Но Это же самое называется Нирваной,
Если абстрагироваться от Причинности³⁶.

Эту же мысль Щербатской выражает так: «Вселенная, рассматриваемая, как целое, есть Абсолют, а рассматриваемая как процесс, есть Феномен»³⁷. Поскольку Будда и нирвана являются у Нагарджуны лишь разными определениями одного и того же, то теологическое содержание этого положения выявляется достаточно определенно. Его можно резюмировать так: постигший относительность избавляется от нее, т. е. постигший пустоту феноменального бытия становится «причастным» бытию абсолюта или Будды в его непознаваемом аспекте «Космического Тела» («Будды в Дхармакае»). «В этой последней принадлежности, — пишет Ф. И. Щербатской, — единственная сущность вселенной персонифицируется и становится, как высшее божество, предметом поклонения под именами Вайрочаны, Амитабы, богини Тары и др. Буддизм становится одновременно и пантеистичным и теистичным, или, как определяет проф. М. Анесаки, космоистичным»³⁸.

Таким образом, «Будда в Дхармакае» является единственной реальностью в системе всеобщей относительности Нагарджуны, единственным источником, трансформирующим сознание, освобождающееся от оков

³² См., например: E. Conze, *Buddhist thought in India*, London, 1962, p. 242; S. Dasgupta, *Indian idealism*, Cambridge, 1962, p. XIII, — однако Т. Мурти полностью разделяет концепцию Ф. И. Щербатского (T. R. V. Murti, *The Central philosophy of Buddhism*, pp. 5—6).

³³ Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāna*, p. 48.

³⁴ Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, vol. I, Leningrad, 1932, p. 2.

³⁵ Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāna*, pp. 33, 123.

³⁶ Ibid., p. 75.

³⁷ Ibid., p. 48.

³⁸ Ibid., pp. 47—48.

феноменальной иллюзии. Однако Нагарджуна пришел к выводу, что логически обосновать эту единственную реальность невозможно, что она лежит за пределами формально-логических методов научного познания, что она металогична и доступна только мистической интуиции. Подчеркивая именно этот аспект философии Нагарджуны, Ф. И. Щербатской писал: «Главное различие между ним и его европейскими коллегами по монизму заключается в том, что он не верил в логику, как в конечное средство для познания того, что представляет собою сама реальность»³⁹. Упраздняя логику, Нагарджуна утверждает чисто негативный метод познания абсолюта, что роднит его, по мнению Ф. И. Щербатского, с такими мыслителями, как Николай Кузанский и Джордано Бруно. Этот отрицательный метод познания абсолюта еще в эпоху Нагарджуны получил на Западе наименование отрицательного или апофатического богословия, выразителями которого были александрийские мыслители — Филон, Климент и Ориген. Так, например, один из ведущих представителей этого направления, Ориген (182—251), писал: «Опровергнуши, по возможности, всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим (*incomprehensibilem*) и неощеним (*inaestimabilem*)... Действительно, природу Его не может постигать и созерцать сила человеческого ума, хотя бы это был чистейший и светлейший ум»⁴⁰. Раскрывая буддологию Нагарджуны, Ф. И. Щербатской пишет: «Будда должен рассматриваться как космический порядок (*dharmataḥ*) его Тело есть Космос (*dharmatā*). Сущность Космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно»⁴¹. О непостижимости и неизреченности абсолюта также достаточно красноречиво говорит и современная Нагарджуне «Вималакирти-сутра», когда на вопрос бодхисаттвы Манджушри о природе абсолюта Вималакирти отвечает долгим и выразительным молчанием⁴².

Впоследствии чисто негативный метод познания абсолюта развил под влиянием философских положений махаяны Шанкара (VIII в. н. э.) в Адвайта-Веданте. Однако, поставив на место конкретного Будды абстрактного Брахмана, эта система лишила себя того жизненного содержания, которым обладал махаянистический буддизм с его личным богом, а не отвлеченным мировым принципом. Вследствие этого Веданта, несмотря на весь свой возвышенный монизм, так и осталась системой, малоизвестной за пределами Индии, и ее кажущееся сходство с махаяной всегда носило чисто внешний характер.

Одним из уязвимых моментов в системе мадхьямиков, как основоположников махаяны, является признание ими моральных норм при одновременном отрицании реальности феноменального существования. Это всегда вызывало и вызывает недоумение как среди оппонентов этой системы, так и среди некоторых исследователей индийской мысли вообще. С. Радхакришнан, например, пишет: «Для системы мадхьямиков остается неразрешенным вопрос о том, можно ли примирить метафизическую истину, которая гласит, что на земле нет ничего реального, с этическим законом, согласно которому мы должны трудиться и страдать ради нашего ближнего. Очевидно, бодхисаттва махаяны все еще подвержен заблуждению, что он должен спасти мир»⁴³. Но с подобным возражением сталкивался уже и сам комментатор Нагарджуны Чандракирти. В от-

³⁹ Ibid., p. 54.

⁴⁰ Сочинение Оригена, учителя Александрийского (III в.), в русском переводе (с примечаниями и введением) Н. Петрова, *О началах*, Рига, 1936, стр. 54.

⁴¹ Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 45.

⁴² D. T. Suzuki, *Mahayana Buddhism*, London, 1907, pp. 106—107.

⁴³ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, стр. 517.

вет на обвинения хинаянистов в том, что признание иллюзорности существования оправдывает безнравственные поступки людей и сводит на нет их нравственные достоинства, Чандракирти отвечает: «Мы проповедуем иллюзорность существования, как противоядие, направленное против упрямой веры всего человечества в реальность этого мира, мы учим его относительной истине. Но для Святых (*ārya*) нет нужды в этом... Они достигли цели... и, когда человек полностью постиг плюралистическую иллюзию всех отдельных сущностей, то для него не существует Морального Закона»⁴⁴. Отсюда совершенно ясно, что Чандракирти не отрицает необходимости морального закона для феноменального мира.

Что же тогда является источником и моральных законов и беззаконий для всех тех, кто живет в феноменальном мире? Источником всего этого являются те же нереальные сущности («дхармы»), из которых состоит весь иллюзорный мир. «Но, хотя реальность этих отдельных сущностей является иллюзией, — говорит Чандракирти, — они, тем не менее, могут вызывать либо моральное загрязнение, либо очищение, точно так же, как магическое появление красоты вдохновляет страстью тех, кто еще не осознал своей собственной природы, и, как видение, вызванное Буддой, является причиной морального очищения тех, кто осуществляет путь добродетели»⁴⁵. Здесь мы вплотную подошли к системе ценностей махаянистического буддизма. Если феноменальная иллюзия может вызывать диаметрально противоположные по своим моральным оценкам действия, то очевидно, что и причины этих действий также будут различны. Если причиной морального загрязнения будет неведение (*avidyā*), то причиной морального очищения будет то, что его рассеивает, т. е. мудрость (*prajñā*). Однако, если источник «авидьи» или «ложной иллюзии» лежит в самом сознании личности, то источник «праджни» или «истинной иллюзии» находится вне ее. Но, будучи по своей природе абсолютным, этот источник может быть постигнут только через относительное, т. е. через личность, которой потенциально присущи элементы абсолютного как возможность и от которой зависит реализовать их как действительность. По этому поводу Чандракирти пишет: «Транс, Мудрость, Освобождение, мысленное пробуждение первого проблеска Нирваны — не возникают и не исчезают, они являются элементами... благодаря которым мыслится сама Нирвана»⁴⁶. Пробуждение же этих элементов, согласно концепции махаянистов, является делом той творческой иллюзии, источник которой есть сам Будда в одном из аспектов своего «Космического Тела».

Резюмируя метод мадхьямиков, примененный ими для оправдания морального закона при феноменализме, Ф. И. Щербатской пишет: «Феноменальный мир нереален, но полезен, так как, благодаря аккумуляции в нем добродетели и знания (неотделимых одно от другого), мы постигаем его нереальность. Насколько я могу судить, — продолжает он далее, — это означает, что феноменальный мир, хотя и нереален в целом, тем не менее, частично реален»⁴⁷. Иными словами, феноменальный или эмпирический мир — это своего рода тень, отбрасываемая абсолютной реальностью, и одновременно это «поле» для проявления высших духовных способностей, из которых на первом месте стоит способность «Всеобъемлющей Любви». Эта последняя служит неременным условием для достижения абсолютной реальности, т. е. «Будды в Дхармакая»⁴⁸.

⁴⁴ Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 128.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., p. 129.

⁴⁷ Ibid., p. 154 (n.).

⁴⁸ Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, vol. I, p. 10.

Таков выход из кажущегося противоречия системы мадхьямика в вопросе оправдания ею нравственного закона при одновременном признании нереальности и иллюзорности окружающего мира. Поэтому все обвинения этой системы в нигилизме, который в этической сфере ведет к аморализму, лишены всякого основания. Поэтому не случайно, полемизируя со своими идейными противниками по поводу существа этой системы, Ф. И. Щербатский подчеркивал, что «философия мадхьямика является доктриной, официально исповедуемой тибетской церковью, и было бы в высшей степени странным интерпретировать торжественную и пышную кафоличность этой церкви как замаскированный нигилизм»⁴⁹.

Таким образом, Ф. И. Щербатский ясно показал всю абсурдность трактовки философии Нагарджуны в духе нигилизма, атеизма и негативизма. Если же Нагарджуна и осмеивает идею бога, то, как образно выразился С. Радхакришнан, «он отвергает бога деистов. Он искренен в своей преданности истинному богу, дхармаке буддийской махаяны»⁵⁰.

В свете сказанного становится ясным, как теория всеобщей относительности Нагарджуны могла стать фундаментом религии «всеобщего спасения» или во всяком случае философским выражением этой идеи. В самом деле, если эмпирическое бытие при разрушении феноменальной иллюзии становится тождественным с истинно-сущим, то тогда спасение каждого существа гарантировано возможностью уничтожения этой иллюзии путем мистической интуиции, иными словами, путем веры в Будду. В соответствии с этим путь личного самоусовершенствования в раннем буддизме, не знавшем тайнств и молитв, заменяется в махаяне верой, а понятие милосердия и сострадания — «каруна» (karuṇā) — становится центральным понятием новой этики. Характеризуя эту новую этическую направленность, появившуюся в буддизме вместе с махаяной, В. П. Васильев писал: «Буддизм гордится уже не только человеколюбием: он создает в махаяне учение о любви и милосердии и ставляет их отличительным характером своей веры»⁵¹. Давая характеристику этому новому явлению, Т. Мурти называет его этической революцией в буддизме⁵². «С буддизмом, — отмечает Н. И. Конрад, — требование сострадания проникло в сознание всех народов Центральной и Восточной Азии»⁵³. И, по-видимому, не случайно в устах тибетских монахов сущность буддизма характеризуется как «Закон относительности, одухотворенный чувством великого сострадания»⁵⁴.

И если Эйнштейн в начале XX в. произвел переворот в научной мысли своей эпохи, показав относительность категорий пространства и времени, то не меньший переворот в буддийской мысли своего времени произвел в начале н. э. Нагарджуна, показав относительность всех без исключения категорий бытия и создав на этой почве фундамент для всего дальнейшего развития буддийского монизма как совершенно новой религиозно-философской концепции.

⁴⁹ «Madhyānta-Vibhanga discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitrāya and commented by Vasubandhu and Sthiramati». Translated from the Sanscrit (and the Tibetan) by Th. Scherbatsky, M.—L., 1936, p. VII. (Bibliotheca Buddhica, XXX).

⁵⁰ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, стр. 564.

⁵¹ В. П. Васильев, *Буддизм*, ч. I, стр. 124.

⁵² T. R. V. Murti, *The Central philosophy of Buddhism*, p. 6.

⁵³ Н. И. Конрад, *Запад и Восток*, М., 1966, стр. 507.

⁵⁴ Б. Б. Барадин, *Беседы буддийских монахов*, — «Сборник материалов по археологии и этнографии», т. V, Л., 1917—1925, стр. 646.

Отмечая универсализм Нагарджуны и сопоставляя культурно-историческую роль этого мыслителя Востока с ролью Аврелия Августина (354—430) на Западе, Н. И. Конрад пишет: «Как Нагарджуна, так и Августин чувствовали, что наступает новая всемирно-историческая эпоха, и притом эпоха восхождения человечества на вершину. Вершина эта понималась как конечное „спасение“ человечества божественной силой: Будды — у одного мыслителя, Христа — у другого. Нагарджуна и Августин мыслили категориями религии, но именно в таких категориях представляли в умах людей того времени, чувствовавших новое, наиболее общезначимые, всеохватывающие идеи. Само же представление о восхождении основывалось на смело провозглашенной тогда и буддизмом и христианством идее единства „сансары“ и „нирваны“, „царства земного“ и „царства небесного“ — мира эмпирического и мира абсолютного. Именно эта идея и позволила буддизму и христианству полностью войти в мир реальный и решительно вмешаться в самые земные дела»⁵⁵.

В чем же выразилось вмешательство буддизма в «самые земные дела» в интересующую нас эпоху кушан? Иначе говоря, в чем изменилась практика буддизма в этот период и было ли это изменение связано с принципиальными изменениями в его теории?

Как показывает анализ исторических свидетельств, главное изменение буддийской практики при кушанах выразилось в том, что в буддийскую общину стали допускаться светские люди, т. е. из аскетического монашеского ордена община трансформировалась в широкую церковную организацию. В соответствии с этим новым принципом буддийской практики к «спасению» в специфическо-буддийской трактовке этого понятия, т. е. к освобождению от бесконечного круговорота рождений и смертей (буддийской сансары), были допущены массы простых верующих. Следовательно, суть происходящего заключалась в том, что в махаянистическом буддизме массы мирян оказались в совершенно новом положении. В этой связи уместно коснуться принципиального вопроса о том, каково было соотношение монахов и мирян в процессе исторического развития буддийской системы вообще. В обширной литературе по этому вопросу не существует единого мнения. Так, например, один из ведущих современных буддологов, Эдвард Конзе, пишет: «Монахи являются буддийской элитой. Только они являются буддистами в собственном смысле этого слова. Семейная жизнь несовместима с более высокими уровнями духовной жизни. Это условие применимо ко всем буддистам во все времена»⁵⁶. По-видимому, иного мнения на этот счет придерживается С. Радхакришнан, отмечая, что уже в раннем буддизме в общину (сангху) входили как монахи, так и мирские члены⁵⁷.

Прежде всего отметим, что сами понятия «монах» и «мирянин», строго говоря, неприменимы к раннему буддизму. В самом деле, оба эти взаимообусловленные понятия, заимствованные из христианской практики, имеют смысл лишь по отношению к институту церкви, которая не только объединяет монахов и мирян, но и состоит из них. Но представление о церковной организации совершенно несовместимо с ранним буддизмом; поэтому по отношению к нему более правильным будет говорить не о монахах и мирянах, а о странствующих отшельниках (*bhikkhu*) и их почитателях (*upāsaka*). Отсюда и понятие монашеского ордена по отношению к ранней буддийской общине будет также носить лишь весьма приближенный характер. Однако, не считая необходимым менять

⁵⁵ Н. И. Конрад, *Запад и Восток*, стр. 467—468.

⁵⁶ E. Conze, *Buddhism...*, p. 54.

⁵⁷ С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, стр. 372.

ставшую привычной терминологию, мы подчеркиваем лишь условность ее употребления.

Первым ученым, который указал на принципиально новое содержание буддийского праксиса в махаяне, был В. П. Васильев, который еще в середине прошлого века писал: «Махаяна именно, кажется, отличалась тем, что открыла доступ к религии и для светских людей, и первоначальное название Бодисатвы в ней означало всякого, кто обладая святой мыслью стремился по правилам Буддизма к достижению высшей цели... Бодисатва в светском звании может обладать такими достоинствами, которых не могут достигнуть и тысяча отрекшихся от мира»⁵⁸. Но только эти «отрекшиеся от мира» и были буддистами в полном смысле этого слова в первоначальный период развития буддизма.

Г. Ольденберг, специально исследовавший вопрос о положении монахов и мирян в раннем буддизме, пришел к выводу, что действительным членом буддийской общины мог быть только монах, предварительно принявший два посвящения: посвящение, выводившее его из мирской жизни, и посвящение, вводившее его в круг полноправных монахов (бхикшу), членов общины. Миряне же оставались лишь «почитателями» (упасака), и их связь с общиной никак не была зафиксирована⁵⁹. Положение этих «почитателей» (упасака), оказывающих материальную помощь общине и разделяющих некоторые взгляды ее членов, в известной мере напоминает положение «оглашенных» в раннем христианстве, которых знакомили с учением, но еще не допускали к крещению. Однако мы не должны забывать, что акт посвящения в раннем буддизме не носил сакрального характера и никогда не был таинством. Подчеркивая положение мирян у хинаянистов, Г. Ольденберг писал: «И однако миряне считались только союзниками — и не больше. Им было отказано в сознании, что они принимают участие в царстве Будды, как его полноправные граждане — их отличие от монахов было еще больше, чем в древнем брахманском жертвенном культе отличие от браминов мирян...»⁶⁰. Несомненно, что споры о том, можно ли мирянину стать полноправным членом общины, сделаться святым и достичь спасения, возникли в буддизме очень рано. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас отголоски разногласий на трех первых буддийских соборах, движение махасангхиков и некоторые другие факты, анализ которых выходит за рамки настоящего исследования. Однако все это не нарушало общего принципа, в силу которого только монах считался полноправным членом буддийской общины и только он мог рассчитывать на спасение. Говоря о разнице в подходе к этому вопросу в хинаяне и махаяне, И. П. Минаев писал: «Секты спорили, очевидно, о том, возможно ли мирянину сделаться святым. Впоследствии, как кажется, вопрос этот решался в положительном смысле. Бодхисатвами могли делаться и миряне, но в древний период этот тезис возбуждал еще сомнение. Буддхагхоша (виднейший хинаянист IV в. н. э. — А. З.) знает также подобное мнение и считает его ересью...»⁶¹. Последнее не удивительно, так как хинаянисты еще долго не сдавали своих позиций, и только к V в. н. э. махаяна стала единственным господствующим направлением всего Северного буддизма⁶².

⁵⁸ В. П. Васильев, *Буддизм*, ч. I, стр. 156—157.

⁵⁹ Г. Ольденберг, *Будда. Его жизнь, учение и община*, М., 1897, стр. 348.

⁶⁰ Там же, стр. 352.

⁶¹ И. П. Минаев, *Буддизм. Исследования и материалы*, т. I, вып. I, СПб., 1857, стр. 227.

⁶² Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, pp. 24—25.

Давая суммарную характеристику буддизму на протяжении пяти веков его истории, от смерти Будды и до начала н. э., Ф. И. Щербатской писал: «Все это едва ли можно назвать религией. Наиболее религиозная сторона раннего буддийского учения, а именно идея Пути, представляется в высшей степени человеческой. Человек достигает спасения своим собственным усилием, посредством своего морального и интеллектуального совершенствования. И, насколько мы знаем, вряд ли культовое почитание играло значительную роль в буддизме того времени. Ранняя буддийская община состояла из людей, у которых не было ни семьи, ни имущества. Дважды в месяц они собирались для того, чтобы открыто исповедоваться в своих грехах, и почти все свое время эти люди посвящали суровому покаянию, созерцанию и философским дискуссиям»⁶³.

Однако на рубеже н. э. положение резко изменилось. Одним из наиболее ярких свидетельств совершенно нового отношения к мирянам в этот период служит знаменитая «Вималакирти-сутра». Наряду с положительной трактовкой нирваны в ней утверждается, что человек должен пытаться достичь нирваны при жизни и благодаря жизни, а не с помощью отречения от всякой деятельности⁶⁴. В прямой связи с этими новыми течениями стоит и появившийся в это же время в буддизме культ бодхисаттв, который заменил прежний идеал архата, стремящегося к собственному спасению, идеалом бодхисаттвы, отдающего себя ради спасения многих.

Итак, буддизм в начале н. э. начинает активно вторгаться в мирскую жизнь. Показателем этого процесса, в частности, может быть обращение в буддизм не только семейных и светских людей, но, что для прежнего буддизма звучит парадоксально, даже военных. Вопрос о том, когда воинов стали посвящать в буддизм, т. е. совершать над ними обряд «обета прибежища» (троекратное произнесение посвящающим и посвящаемым формулы: «Прибегаю к Будде, прибегаю к Закону и прибегаю к Общине»), остается для нас пока открытым. Но мы можем с уверенностью предположить, что начало такой практики, по-видимому, носящей уже сакральный характер, также относится к началу н. э. и связано с кушанской военной средой. Из более поздней истории Гуптов известно, например, что личным другом великого завоевателя Самудрагупты (взошел на престол ок. 330 г. н. э.) был выдающийся мыслитель буддизма — Васубандху, а прославленный полководец Чандрагупты II (375—413) Амракардава сам был буддистом⁶⁵. Есть также сведения о том, что когда около 500 г. предводитель эфталитов Торамана, отец Михракулы, вторгся в Индию, то буддисты при поддержке народа оказали ему сильное сопротивление. Они также явились основной организующей силой, препятствовавшей тирании и грабежу Михракулы, и, когда последний одержал победу, он стер с лица земли оказавшую ему сопротивление буддийскую общину⁶⁶. Государственным культом эфталитов Михракулы была, как известно, одна из разновидностей митраизма⁶⁷, и его война с наследниками Гуптов на территории Северной Индии носила ярко выраженный религиозный характер. Поэтому не случайно Михракула вошел в индийскую традицию как страшный бич буддизма; ведь, по существу, первый удар по буддизму на севере Индии нанес

⁶³ Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, vol. I, p. 7.

⁶⁴ «The Vimalakirti-nirdesa sutra or the discourse on The wonderful law of emancipation», transl. from the Chinese by Kakichu Omara, — «The Orient», vol. XIV, № 2—3, 1898—1899.

⁶⁵ Б. Н. Луния, *История индийской культуры*, М., 1960, стр. 196.

⁶⁶ М. Рой, *История индийской философии*, М., 1958, стр. 338, 339.

⁶⁷ R. Ghirshman, *Les Chionites-Hephthalites*, — «Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan», t. XIII, Caire, 1948, pp. 120—123.

именно он, сжигая монастыри, уничтожая ступы, изгоняя и убивая монахов. Отсюда не случайно и то, что решающий удар Михиракуле нанес около 533 г. покровительствующий буддизму Баладितья, царь Магадхи⁶⁸.

Все эти немногочисленные примеры, тем не менее, достаточно красноречиво свидетельствуют о глубокой трансформации буддизма, который в период кушанской эпохи из доктрины непротivления злу насильем превратился в религию воинствующей церкви⁶⁹. Все это говорит о том, насколько глубоко изменилась практика буддизма в самых различных сферах его деятельности, с тех пор как махаянистическая доктрина обрела многочисленных приверженцев и защитников. Если кушанская эпоха в целом является временем победы этого нового направления, то время Канишки надо считать в историческом смысле известным «рубиконом» между старым и новым буддизмом.

Буддийская традиция любит сравнивать деятельность Канишки с деятельностью Ашоки Великого в связи с обращением обоих государей в буддизм и тем широким покровительством, которое они оказывали этой системе. Не ставя под сомнение это покровительство, мы считаем, что сам характер обращения этих государей в буддизм был совершенно различным. В самом деле, мог ли могущественный государь обширнейшей империи, какую когда-либо знала Индия, подчинивший силой оружия многочисленные племена и народы, стать буддистом, оставаясь императором, иначе говоря, стать монахом, оставаясь правителем и завоевателем? Ответ на этот вопрос может быть только один: никогда и ни при каких условиях, так как это шло бы вразрез с этической доктриной раннего буддизма и со всей практикой буддийского монашества. А если Ашока мог действительно облачиться в красно-желтое монашеское платье, то это могло бы иметь место лишь после того, как он, сложив с себя все царские регалии, действительно удалился от мира, как это сделал в свое время царевич Гаутама.

Однако в одном из самых поздних своих эдиктов, обращенных непосредственно к буддийской общине, Ашока открыто объявляет о своей преданности Будде, сангхе и дхарме⁷⁰. Казалось бы, мы впадаем в противоречие, так как не можем сомневаться ни в подлинности надписи Ашоки, ни в строгости устава буддийской общины той эпохи. Но эта проблема имеет два решения: или Ашока временно удалился от дел, став на какой-то период монахом и членом общины, или он, став монахом, навсегда отрекся от престола. В последнем случае, который, очевидно, и соответствует истине, упомянутый выше эдикт мог действительно быть последним эдиктом Ашоки Великого, тем более что хронологически он относится к последним годам его царствования⁷¹. Периодизация последних лет царствования Ашоки и характер его взаимоотношений с буддистами вообще являются до сих пор предметом научных споров и разнообразных гипотез. Некоторые ученые вообще ставят под сомнение приверженность Ашоки к буддизму⁷². Однако для нас важно было пока-

⁶⁸ «The history and culture of Indian people», vol. II, p. 38; Н. К. Синха, А. Ч. Банерджи, *История Индии*, М., 1954, стр. 94.

⁶⁹ Проблема такого перерождения буддизма применительно к Тибету IX в. была поставлена Л. Н. Гумилевым и решена на примере культа Дхармапал или «защитников веры». (См. Л. Н. Гумилев, *Легенда и действительность в древней истории Тибета*, — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 3, стр. 103—113). Само же возникновение этого культа, по-видимому, относится тоже к кушанскому времени.

⁷⁰ R. Thapar, *Aśoka and the decline of the Mauryas*, Oxford, 1961, p. 87.

⁷¹ Г. М. Бонгард-Левин, *К проблеме историчности III собора в Паталипутре*, — «Индия в древности», М., 1964, стр. 132.

⁷² H. V. S. Murthy, *Was Aśoka a Buddhist?* — «East and West», vol. 10, Roma, 1959, № 1—2, pp. 230—232.

зять, что стать в эту эпоху буддистом, в собственном смысле этого слова, Ашока мог, лишь перестав быть императором.

В связи с этим нам представляется неверным ставшее традиционным в литературе сопоставление роли Ашоки Великого в развитии и распространении буддизма с ролью Константина Великого (313—337) в христианстве⁷³. Нисколько не преуменьшая известную деятельность Ашоки, направленную на поддержку и пропаганду буддизма, который впервые при нем перешагнул границы Индии, мы не должны забывать того, что Ашока оказывал широкую поддержку чрезвычайно разросшейся к его времени буддийской монашеской общине, но не буддийской церкви, потому что ее как организации тогда еще не существовало, так же как еще не существовало буддизма как религии.

Что же касается Канишки, то император кушан действительно мог быть буддистом, потому что он мог им стать, оставаясь при этом императором: миряне и светские люди в эту эпоху становятся полноправными членами буддийской общины, которая именно благодаря этому из общины превращается в церковь. Поэтому, если проводить исторические параллели, то не деятельность Ашоки следует сопоставить с деятельностью Константина Великого, а деятельность Канишки. Однако рассмотрение этого вопроса выходит за рамки настоящей статьи.

* * *

Давая сжатую, но предельно насыщенную характеристику процессам, имевшим место в буддизме в начале н. э., Ф. И. Щербатский писал: «Никогда не было полностью осознано, какая радикальная революция трансформировала буддийскую церковь, когда новый дух, дотоле таившийся в ней, возник в блеске славы в первые века после Р. Хр. Сравнивая отвергающее душу философское учение о пути личного конечного освобождения, состоящего в абсолютном уничтожении жизни и простом почитании памяти его земного основателя, с заменившей его величественной церковью с верховным Богом, окруженным многочисленным пантеоном и сонмом святых, религией очень набожной, обрядовой и церковной, с идеалом всеобщего спасения всех живых существ, спасения божественной милостью будд и бодхисаттв, спасения не в уничтожении, а в вечной жизни — мы можем с полным основанием утверждать, что история религий едва ли была свидетелем подобного раскола между старой и новой верой, продолжающих, однако, претендовать на общее происхождение от одного и того же религиозного основателя»⁷⁴.

Поэтому вряд ли был прав Сильвэн Леви, когда писал, что «надо остерегаться противопоставлять в резком контрасте обе Колесницы»⁷⁵, или Рене Груссе, который считал, что разделение между этими системами в буддизме никогда не носило столь же категорического характера, как разделение между католицизмом и протестантизмом в христианстве⁷⁶. Скорее наоборот, раскол между махаяной и хинаяной в эпоху Канишки имел гораздо более глубокие корни, потому что это не был раскол внутри одной религиозной системы, а создание совершенно новой религиозно-философской концепции.

⁷³ См., например, A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique de Gandhāra*, Paris, 1918, т. II, p. 420.

⁷⁴ Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 36.

⁷⁵ S. Lévi et E. Chavannes, *Les Seize Arhats protecteurs de la Loi*, — «Journal Asiatique», II, 1916, p. 28.

⁷⁶ R. Grousset, *Histoire de l'Asie*, p. 88.

Только учитывая этот решительный сдвиг в буддийской практике в самом начале н. э., совпавший по времени с кардинальными изменениями его теоретических основ и сопровождавшийся мощной политической поддержкой кушанских правителей, мы сможем понять, почему именно с этого времени буддизм принимает форму мировой религиозной системы и распространяется далеко за пределы кушанской империи. Канишка всячески поддерживал буддизм, очевидно, прежде всего потому, что сам нуждался в широкой поддержке буддистов, которые, выйдя из монастырской общины к широкой общественной деятельности и привлекая лучшие умы того времени, стали мощной интеллектуальной и нравственной силой страны, не считаться с которой кушанские правители не могли, даже если бы и хотели этого. С другой стороны, махаянистический буддизм как экстерриториальная религия, открывшая широкие двери прозелитизму, была чрезвычайно удобна в качестве культа, объединяющего разнородное население кушанской империи. Со своей стороны, и махаянисты нуждались в сильной руке государственного деятеля не только для борьбы со своими идейными противниками в лоне самого буддизма, но и для противодействия всем чуждым для него религиозным системам как в самой Индии, так и за ее пределами. По-видимому, именно этот союз «алтаря и трона» обеспечил махаянистическому буддизму в эпоху кушан решительную победу над всеми прочими религиозными культами кушанской империи. Открывшаяся возможность широкого обращения в буддизм послужила толчком к массовому поведенческому движению, которое, начавшись в I в. н. э., уже не прекращалось на всем протяжении существования кушанского государства и вообще буддизма в Индии, удар которому был нанесен лишь в VIII в. н. э. возрождением брахманизма. Необычайное оживление морских и сухопутных международных связей при кушанах лишь способствовало такому движению⁷⁷.

Говоря о столь выдающейся роли кушан в истории буддизма, мы должны согласиться с тем, что махаяна как совершенно новая религиозная система впервые заявила о себе в среде, по существу далекой от индийской национальной почвы. Не в колыбели буддизма, на Ганге, в районе Бенареса, где впервые прозвучала проповедь Будды, а где-то на северо-западе, у самых границ Индии, в смешанной этнической и культурной среде потомков юечжей, греков, саков и парфян, возникла эта религия, которой было суждено завоевать значительную часть Азии. Носил ли буддизм у кушан характер государственной религии в полном смысле этого слова, как это полагают некоторые исследователи⁷⁸, сказать пока трудно. Одно бесспорно: по числу выдающихся буддийских мыслителей, по количеству важнейших религиозно-философских трактатов, по масштабам паломничества и проповедничества, по строительству храмов, монастырей, ступ и вихар и, наконец, по созданию непревзойденных памятников буддийского изобразительного искусства кушанская эпоха не знает себе равной во всей 2500-летней истории буддизма. Касаясь этого замечательного искусства, именуемого гандхарским, которое может быть по праву названо искусством кушан, мы должны подчеркнуть, что оно явилось не чем иным, как первой иконографией новой религии. Именно в Гандхаре — этом культурном центре кушанской державы, находящемся на перекрестке важнейших международных путей, был создан на рубеже н. э. руками неведомых мастеров первый скульптурный образ Будды. Так произошел переворот и в буддийском искусст-

⁷⁷ См., например, А. Н. Зелинский, *Древние пути Памира*, — «Страны и народы Востока», вып. III, М., 1963.

⁷⁸ См., например, R. Ghirshman, *Bégram*, p. 83.

ве от древней символической школы Санчи и Бхархута к реальному изображению основателя буддизма и сцен его земной жизни⁷⁹. Поэтому ключ к решению проблемы гандхарского искусства лежит не столько в поисках влияний на него греческих, римских, эллинистических, а также местных школ изобразительного искусства, сколько в раскрытии той органической связи, которая объединяет это искусство и новую махаянистическую доктрину.

К эпохе кушан следует отнести и формирование догматики махаянистического буддизма и его сложного пантеона, в котором культы Ади-Будды, Амитабы и Авалокитешвары возникают уже в самом начале н. э.⁸⁰. В эпоху Канишки появляется и теория о трех телах, или «ипоста-сях», Будды (trikāya), которая становится главным учением махаянистической догматики и решительно отделяет новую буддийскую доктрину от всех прочих религиозно-философских систем Индии⁸¹. С именем Канишки буддийская традиция связывает также утверждение учения «Праджняпарамиты» («Совершенной Мудрости»), которое считается основополагающим в махаяне⁸². Изучению литературы «Праджняпарамиты» Ф. И. Щербатской придавал первостепенное значение как «области в высшей степени интересной для историка, так как в ней, по всей вероятности, следует искать источник многих учений христианских гностиков о Софии, Премудрости божией»⁸³.

Из всех известных нам сутр «Праджняпарамиты» древнейшей является «Аштасахасрика Праджняпарамита» (I в. до н. э.), которая лежит в основе всей позднейшей махаянистической литературы⁸⁴. Вопрос о происхождении этого произведения, как и вообще ранних сутр махаяны, загадочно появившихся в Индии на рубеже н. э., является камнем преткновения для исследователей⁸⁵. Эти сутры были восприняты махаянистами как откровение и пользовались у них авторитетом священного писания. Поэтому все дальнейшее развитие махаянистической патристики было не чем иным, как философским осмыслением и

⁷⁹ Классическим исследованием по гандхарскому искусству является кн.: A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique de Gandhāra*, t. I—II, Paris, 1906—1918.

⁸⁰ L. Waddel, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, Cambridge, 1958, p. 130; R. Grousset, *Histoire de l'Extrême-Orient*, t. I, Paris, 1929, p. 70.

⁸¹ M. P. Masson-Oursel, *Les Trois corps du Buddha*, — «Journal Asiatique», t. I, Paris, 1913, № 3, pp. 594—595; Louis de la Vallée Poussin, *Studies in Buddhist Dogma: The three bodies of a Buddha (Trikāya)*, — «Journal of the Royal Asiatic Society», 1906.

⁸² Ю. Н. Рерих, *История Средней Азии* (рукопись). Согласно Ф. И. Щербатскому, термин «Праджняпарамита» имеет следующие значения: «1) Философский монизм, 2) Космическое Тело Будды, 3) Текст сутр „Праджняпарамиты“, 4) Путь Спасения в соответствии с махаянистическими принципами». (См. Th. Stcherbatsky, *Abhisamayāṅkāra-Prajñāparāmītā-upadeśa-śāstra*, Leningrad, 1929, p. VII («Bibliotheca Buddhica», XXIII)).

⁸³ Ф. И. Щербатской, *Записки об ученых трудах проф. М. Валлезера*, — в кн.: «Записки об ученых трудах членов-корреспондентов АН СССР по отделению гуманитарных наук, избранных 31 января 1929 г.», Л., 1930, стр. 14. Характеризуя учение «Праджняпарамиты» Сильвэн Леви писал: «Среди всех совершенств, которым должен обладать бодхисаттва, наипервейшим будет „Праджняпарамита“ („Совершенная Мудрость“), которая превозносится, как мать будд. Как здесь не вспомнить о гностиках, появившихся в христианской части Ирана и прославлявших gnōsis, греческий эквивалент санскритского понятия prajñā» (S. Lévi, *L'Inde et le monde* — «Revue de Paris», 1-er février 1925, p. 547).

⁸⁴ В 172 г. н. э. «Аштасахасрика Праджняпарамита» была уже переведена на китайский язык. (См. T. R. V. Murti, *The Central philosophy of Buddhism*, p. 88).

⁸⁵ Поэтому и сейчас можно повторить слова Ф. И. Щербатского, сказанные им по этому поводу 60 лет назад: «Вопрос о происхождении ранних сутр Махаяны в науке далеко еще не может считаться решенным...». (См. Ф. И. Щербатской, *О приписываемом Майтрейе сочинении Abhisamayāṅkāra*, — «Изв. Имп. Акад. Наук», VI сер., № 5, СПб., 1907, стр. 116).

разработкой выдвинутых в них положений. Одним из первых трудов в этом направлении был знаменитый трактат Нагарджуны «Махапраджняпарамита-шаstra»⁸⁶, который вместе с трудом «Мадхьямика-шаstra» и другими сочинениями положил начало огромному количеству литературы по махаянистической экзегетике. И, по-видимому, не случайно имя Нагарджуны в махаянистической традиции стоит на первом месте среди патриархов Северного буддизма, как и имя Канишки среди государей — покровителей махаяны.

Если принять интерпретацию центральной концепции махаяны, впервые со всей ясностью данную Ф. И. Щербатским, и сопоставить его выводы о радикальном изменении буддийской теории в начале н. э. с теми переменами, которые мы проследили в буддийской практике, а также учесть роль кушанских правителей, оказавших именно в этот период широкую политическую поддержку новому махаянистическому направлению, то мы должны прийти к заключению, что перед нами не случайное совпадение ряда разнородных факторов, а сложный и взаимообусловленный процесс, движущие силы которого еще предстоит изучить. Однако уже теперь ясно, что в этом процессе кушаны сыграли решающую роль, способствуя созданию оптимальных условий для поддержания и развития махаяны, которая в течение первых пяти веков н. э. сумела распространиться из их царства по обширным районам Средней, Центральной и Восточной Азии.

Все сказанное позволяет прийти к выводу, что кушанская эпоха действительно явилась переломной вехой в судьбах буддизма как мировой религиозно-философской системы, наложившей свой отпечаток на культуру не только самих кушан, но и многих других народов, от верховьев Инда на юге до бассейна Аму-Дарьи на севере и от Аральского моря на западе до Тихого океана на востоке. Таким образом, историческая методика, лежащая в основе настоящего исследования, дала возможность связать эволюцию древнеиндийской мысли с событиями политической истории обширного района, находившегося на стыке древних культурных очагов Азиатского материка.

⁸⁶ Этот труд был переведен с санскрита на китайский язык Кумарадживой между 404—405 гг. н. э. Санскритский оригинал этого трактата не сохранился. (См. Etienne Lamotte, *La Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagārjuna (Mahāprajñāpāramitā-śāstra)*, t. I, Louvain, 1944, p. X).