

# КАТЕГОРИИ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ



серия  
ORIENTALIA

**«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

---

 ORIENTALIA®

Institute of Oriental Studies  
St. Petersburg Branch

---

# **THE PATTERNS OF BUDDHIST CULTURE**



St. Petersburg  
2000

Институт востоковедения РАН  
Санкт-Петербургский филиал

---

# **КАТЕГОРИИ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ**



Санкт-Петербург  
2000



**ББК 86.35**  
**УДК 294.3**

**Редактор-составитель**  
***Е. П. Островская***

**Категории буддийской культуры.** — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. — 320 с. (Серия «Orientalia»).

**К 29**

Новая книга Санкт-Петербургских востоковедов-буддологов посвящена проблеме единства многоликой и многонациональной буддийской культуры, утвердившейся в странах Азиатско-Тихоокеанского бассейна. Опираясь на многолетний опыт перевода и изучения письменного наследия Индии, Тибета и Китая, авторы воссоздали комплекс буддийских представлений, сложившихся в индийской культуре эпохи древности и раннего средневековья, исследовали способы передачи буддийской традиции в Тибете, особый мир китайского простонародного буддизма. Знакомясь с книгой «Категории буддийской культуры», читатель получит возможность проникнуть в систему смысловых ориентиров, определяющих буддийский взгляд на Вселенную, историю, человека и смысл его деятельности.

Книга представляет интерес для культурологов, историков философии, религиоведов и всех, кто углубленно интересуется культурой и духовными традициями Востока.

**Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена.**

**Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.**

**No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.**

ISBN 5-85803-153-6



9 785858 031536

© Санкт-Петербургский филиал  
Института востоковедения РАН, 2000

© «Петербургское Востоковедение», 2000



Зарегистрированная торговая марка

**ORIENTALIA** Зарегистрированная  
торговая марка

## Предисловие

**П**онятие «буддийская культура» охватывает широкий спектр национальных культур стран Азиатско-Тихоокеанского региона, где буддизм утвердился в качестве одной из влиятельных или господствующих традиционных идеологий. Носители буддийской культуры, населяющие эти страны, принадлежат к различным этносам, говорят на разных языках, их психическому складу свойственны черты, обусловленные особенностями национального характера. Однако в их ментальности есть нечто общее, типичное именно для носителей буддийской культуры.

Понять историческую природу внутреннего смыслового единства буддийской культуры невозможно помимо реконструкции ее категориальной структуры в эпоху становления буддизма как мировой религии. Замысел этой книги связан со стремлением ответить на вопросы, что представляет собой буддийский культурный тип, как соотносятся категории буддийской культуры и религиозная доктрина буддизма, каким образом буддийская культурная традиция развивалась за пределами Индии.

Настоящая книга представляет собой результат коллективного труда исследователей, изучающих различные аспекты буддийской культуры на основе теоретического истолкования ее письменных памятников. Логика и порядок изложения, избранные авторами, соответствуют историческому принципу анализа явлений буддийской культуры: сначала рассматривается индобуддийская культурная традиция, а затем — плоды ее рецепции в Тибете и Китае.

Роль теоретического введения выполняет первый раздел книги — «Категориальная структура буддийского духовного универсума», написанный доктором философских наук В. И. Рудым. В этом разделе предлагается новый подход к проблеме выявления категорий культуры, реконструируется категориальная структура, характерная для индобуддийской культурной традиции, проводится соотношение категорий культуры и религиозных идеологием буддизма.

Раздел «Буддийская картина мира в традиции постканонической Абхидхармы» касается философского аспекта буддийского

миропонимания. Авторы этого раздела — В. И. Рудой и доктор философских наук Е. П. Островская.

Антропологическое измерение буддийской культуры представлено в разделе «Человеческая деятельность в пространстве буддийской культуры», автор которого — кандидат философских наук Т. В. Ермакова, религиовед, историк культуры.

«Буддийская культура в Тибете» — раздел, написанный кандидатом социологических наук Е. А. Островской, тибетологом, специализирующимся в области социологии религии и культурной антропологии.

Завершает книгу раздел «Буддийская культура в Китае», автор которого доктор философских наук М. Е. Ермаков проводит анализ категориальной структуры буддийской народной культуры в Китае IV—VI вв.

# Индия





# Категориальная структура буддийского духовного универсума

## *Семиотический инвариант буддийской культуры: постановка проблемы*

**Т**еоретическое воссоздание и осмысление духовного универсума людей иных эпох и иных культурных традиций — одна из важнейших тенденций в развитии современного гуманитарного знания. В российской науке возникновение этого направления связано прежде всего с трудами А. Я. Гуревича, основателя отечественной исторической антропологии как культурологической дисциплины. Опираясь на труды М. М. Бахтина [Бахтин, 1965; 1979] и достижения французских историков, принадлежавших к школе «Анналов», А. Я. Гуревич впервые определил основные черты историко-антропологического подхода к изучению категорий культуры, нацеленного на поиск «не сформулированных явно, не высказанных эксплицитно, не вполне осознанных в культуре умственных установок, общих ориентаций и привычек сознания, „психического инструментария“, „духовной оснастки...“ — того уровня интеллектуальной жизни общества, который современные историки обозначают расплывчатым понятием „ментальность“» [Гуревич, 1984]<sup>1</sup>. Разработанный А. Я. Гуревичем подход базируется на теоретическом осознании фундаментальной роли «картины мира» для выявления качественного своеобразия той либо иной культуры. Категории культуры и есть те универсальные для каждой конкретной культуры понятия, совокупность которых образует «картину мира», «модель мира», конституирует «видение мира», «мировидение».

Особенность рассматриваемого подхода состоит, однако, в том, что, интерпретируя категории культуры как основной семиотический «инвентарь» культуры, А. Я. Гуревич подчеркивает, что ка-

<sup>1</sup> Особенно важны для понимания теоретического вклада А. Я. Гуревича в проблему изучения категорий культуры такие его работы, как [Гуревич, 1984; 1988; 1993].

тегориальная структура культуры неосознанно навязывается обществом и столь же неосознанно воспринимается, впитывается его членами. «Эти категории, — говорит он, — запечатлены в языке, а также в других знаковых системах (в языках искусства, науки, религии), и мыслить о мире, не пользуясь этими категориями, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категорий языка» [Гуревич, 1984].

Зададимся вопросом, каким образом данный подход можно применить к проблеме исследования категорий буддийской культуры?

Феномен «буддийская культура» вбирает в себя многообразие национальных культур, функционирующих в зоне распространения буддийской религии. Буддизм как зрелая (кодифицированная и зафиксированная письменно) традиционная религиозная идеология сложился в Индии, откуда и началось его распространение на Дальний Восток, в Центральную Азию, а затем и в страны Тихоокеанского бассейна. Первоначально именно в Индии сформировалось качественное своеобразие буддийской культуры — та модель мира, та совокупность смыслообразующих доминант, которая и конституировала типологическое отличие буддийской ментальности от любой иной. Откристаллизовавшиеся на индийской историко-культурной почве, категории буддийской культуры представляют собой семиотический инвариант, выявляющийся в ходе анализа национальных вариантов культур зоны укоренения буддизма.

Распространение буддийской культуры, становление буддийского видения мира было теснейшим образом связано с деятельностью ученого буддийского монашества — миссионеров-проповедников, переводчиков и комментаторов канонической и постканонической литературы. Именно образованное монашество, воспитанное на изучении буддийских религиозно-доктринальных и философских текстов, внедряло соответствующую картину мира в умы «простецов»<sup>1</sup> — носителей бесписьменной формы этнокультурной традиции.

Безусловно, буддийская проповедь как таковая была рассчитана не на осознанное «навязывание» категорий культуры, а на разъяснение догматов религии — четырех Благородных истин, но вся ткань буддийской гомилетики была неизбежно пронизана этими

---

<sup>1</sup> А. Я. Гуревич толкует термин «престец» значительно шире — это «всякий человек эпохи», сознанию которого свойствен «темный», т. е. до конца логически не проясненный уровень. Именно присутствием этого уровня, по мысли А. Я. Гуревича, и обусловлены «апории средневекового сознания» — несообразности, противоречия и алогизмы в средневековых текстах и в поведении людей той эпохи. Близкая к этой трактовка термина «престец» предложена и в работах В. С. Библера. См., в частности: [Библер, 1990].

смыслообразующими доминантами. Проповедующее монашество — учителя и наставники в Дхарме (буддийском вероучении) — являлось необходимым социальным посредником между письменной высокорефлексивной религиозно-философской традицией и бесписьменными формами буддийской культуры. И в этой связи возникает проблема отбора того историко-культурного материала, на основе которого могут быть реконструированы категории буддийской культуры.

А. Я. Гуревич, предлагая сделать объектом реконструкции категорий культуры культуру «народную», исходит из той посылки, что «в сознании одного и того же человека сосуществовали разные пласты, которые по-разному моделировали мир. Эти разные пласты или уровни сознания можно обнаружить и у интеллектуала, профессора Сорбонны, и у простого монаха, рыцаря или крестьянина» [Гуревич, 1993]. Не отождествляя структуру мысли теолога и простолюдина, исследователь тем не менее указывает присутствие в сознании этих полярных социальных типов некоего внерефлексивного уровня, влиявшего на картину мира средневековой культуры и даже определявшего социальное поведение человека эпохи. Из данной логики рассуждений А. Я. Гуревич делает вывод, что адекватным объектом реконструкции категорий культуры должны служить не теологические трактаты, а жития святых, рассказы о загробных странствиях души, проповеди и тому подобные жанры дидактической словесности.

На наш взгляд, исследование этих жанров безусловно важно, когда речь идет о стихийно эволюционирующей историко-культурной практике, и мы согласны с А. Я. Гуревичем в первостепенной их значимости для познания повседневной религиозно-культурной жизни эпохи. Однако именно потому, что народная культура в историческом пространстве стихийно эволюционирует, система ее категорий оказывается потенциально не завершенной на любом синхронном срезе. Чтобы исследовать эту систему в аспекте ее синхронного своеобразия и одновременно диахронной принадлежности к конкретной мировой религии, необходимо реконструировать семиотический инвариант культуры — закрытую, логически консистентную категориальную структуру, зафиксированную в литературе трактатов, служивших базой монашеской учености.

Применительно к задаче исследования категорий буддийской культуры данный разворот проблемы представляется нам исключительно важным, поскольку выявление семиотического инварианта этой культуры открывает перспективу изучения национальных вариантов буддийского духовного универсума как результатов межкультурных взаимодействий, как следствий культурного диалога. Другая, не менее значимая, возможность на этом пути состоит



в исследовании взаимодействия традиций народной культуры и монашеской мировоззренческой рефлексии<sup>1</sup>.

Образец буддийской монашеской образованности в эпоху ее расцвета в Индии IV—IX вв. включал изучение круга постканонических сочинений, в которых каноническое наследие представлено в проблемно-тематической упорядоченности и подвергнуто концептуальному логико-дискурсивному истолкованию. Это позволяет выявить буддийскую модель мира путем реконструкции «антропологического измерения», т. е. вектора, определяющего место человека в мире и цели религиозной жизни. Наиболее значимым среди сочинений постканонического ряда является применительно к нашим задачам трактат корифея буддийской учености Васубандху (IV—V вв.) «Энциклопедия Абхидхармы» [АКВ].

«Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, в особенности третий и четвертый разделы этого трактата, и являет собой применительно к анализу буддийской культуры объект, вполне соответствующий поставленной проблеме. «Энциклопедия Абхидхармы» относится к классу постканонических сочинений, созданных в тот исторический период, когда буддийская философская мысль и ее логико-теоретический аппарат достигли своей полной зрелости.

Индийское раннее средневековье, в частности IV—V вв., было эпохой создания классических образцов в сфере теоретического мышления — как ортодоксального брахманистского, так и буддийского. Васубандху, создавая свой трактат, шел в русле общей тенденции историко-философского процесса на Южно-Азиатском субконтиненте, направленной на логико-дискурсивную реинтерпретацию религиозно-философского наследия древности. Философское знание в Индии функционировало в форме комментаторских традиций и публичных диспутов. Однако в классическую эпоху<sup>2</sup> многообразные жанры санскритских философских комментариев (*шастр*) насыщаются новыми концепциями, складывающимися благодаря практике бескомпромиссных дискуссий между школами и направлениями индийской религиозно-философской мысли. Именно к разряду такого рода первостепенных по своей значимости произведений и относится «Энциклопедия Абхидхармы».

Сразу же сделавшись неперенным компонентом буддийской университетской учености, трактат Васубандху выполнял роль од-

<sup>1</sup> Данный вопрос применительно к одному из аспектов католической версии западноевропейской христианской культуры рассматривался Ж. Ле Гоффом в его труде «Возникновение чистилища» [Le Goff, 1981]. Ле Гофф показал процесс формирования представлений о чистилище на материале схоластических трактатов.

<sup>2</sup> Классическая эпоха охватывает период с III в. по XII в. включительно; для истории индийской философской мысли она завершается вытеснением буддизма за пределы Индии, уходом его с арены идеологического противостояния брахманизму.

ного из важнейших факторов в становлении миропонимания многих поколений буддийских учителей и наставников в Индии, а затем на Дальнем Востоке и в Тибете.

Категориальная структура буддийской культуры представлена в «Энциклопедии Абхидхармы» с исчерпывающей полнотой и завершенностью. Смыслообразующие доминанты этой культуры, ее семиотический инвариант выявляются на материале трактата в непосредственной сопряженности с религиозными идеологемами и одновременно как нетождественные им. Картина мира, ценностные ориентиры сознания сформулированы здесь явно и концептуализированы на логико-дискурсивном уровне. Буддийский духовный универсум открывается перед нами как система пяти категорий — «живые существа», «деятельность», «три мира», «великая кальпа», «Благородная личность».

Категория «живые существа» раскрывает буддийские представления о человеческой природе и месте человека в буддийской картине мира, принципиально исключавшей на уровне семиотического инварианта идеи Бога и «загробного» существования. Категория «деятельность» указывает на ценностные ориентиры сознания в области добра и зла, благого и неблагого, а кроме того, на уникальную, в космологическом отношении функцию человека, ибо буддизм — принципиально антикреационистское вероучение.

«Три мира» (вертикальная пространственная организация мироздания) и «великая кальпа» (временной полный космический цикл) характеризуют хронотоп буддийской культуры, опосредованный деятельностью живых существ.

«Благородная личность» — категория, разъясняющая цели буддийской религиозной жизни на примере религиозной персонологии. Она подразумевает типологию святости, типы практически достигнутого религиозного идеала.

Настоящее исследование категорий буддийской культуры построено следующим образом. Мы даем краткий обзор категориальной структуры, выявленной в результате анализа «Энциклопедии Абхидхармы». Затем следуют параграфы, посвященные подробному рассмотрению разделов этого трактата, особенно значимых в аспекте реконструкции категорий картины мира. Отдельный раздел посвящен проблеме буддийской персонологии.

Далее в монографии рассматривается система буддийского монастырского образования в том виде, как она сложилась в Тибете — одной из важнейших областей зоны распространения буддийской культуры. Этот раздел нашего исследования позволяет воссоздать начальные принципы введения простеца в сферу буддийской учености, принципы ценностного преобразования его сознания в соответствии с буддийским умозрением.

И наконец завершающий раздел непосредственно затрагивает область народной буддийской культуры, сложившейся в Китае

IV—VI вв. Категории народной культуры рассматриваются на материале буддийского короткого рассказа — одного из тех жанров словесности, которые представляют стихийно эволюционирующую историко-культурную практику.

Данная архитектура настоящей монографии отражает логику предпринятого нами исследования — от поиска семиотического инварианта буддийской культуры к анализу конкретных ее синхронных национальных вариантов.

## **Общий обзор категорий буддийской культуры**

**К**ак отмечалось выше, закрытая система категорий буддийской культуры включает пять смыслообразующих доминант, позволяющих воссоздать модель мира, сложившуюся на базе индийской этнокультурной традиции и получившую распространение в зоне последующего укоренения буддизма. Эти категории были подвергнуты вторичной реинтерпретации в процессе рецепции Дхармы, поскольку перевод буддийского письменного наследия на иные языки осуществлялся теми семантическими средствами, какими располагала воспринимающая культура. Это указывает на необходимость установления исходного содержания категориальной структуры буддийской культуры, интерпретации ее категорий в логически консистентном виде.

«Живые существа» — такова первая из них. Религиозная идеология буддизма исходит из принципа отрицания бытия субстанциальной души (*атмана* брахманистских систем). На религиозно-доктринальном уровне этот принцип представлен идеологемой *анатма* ('не-душа'). Нет ни души индивидуальной, ни Души мировой — будь то трансцендентная или имманентная субстанция. Живое существо в соответствии с данным принципом трактуется как развернутая во времени процессуальность — поток элементарных психофизических состояний (*дхарм*). Этот поток в обычном «эмпирическом» состоянии конституирован пятью группами дхарм — группой материи, группой чувствительности (приятное—неприятное—нейтральное), группой понятий (артикулируемая речь), группой сознания и группой формирующих факторов (она включает в себя мотивационные факторы, факторы, обуславливающие формативные характеристики потока, и т. п.). Все эти дхармы, классифицируемые по пяти группам, возникают в индивидуальном потоке как реализация тотальной причинно-следственной зависимости, безначальной по своей природе.

Отрицая самую возможность бытия высшей творящей божественной субстанции, буддийские теоретики вслед за основателем

Учения указывали на то, что все без исключения живые существа есть лишь психосоматическое выражение закона причинно-следственной зависимости. Применительно к ней нет достаточных оснований говорить о первопричине — таковая не может быть установлена ни благодаря восприятию, ни благодаря умозаключению, а иные источники истинного знания буддийские гносеологи не считали валидными.

Живые существа — это люди и боги-небожители, обитатели адских вместилищ (*нараки*), голодные духи (*преты*) и животные. Человек среди живых существ занимает уникальное положение, ибо только факт человеческого рождения открывает перед живым существом перспективу религиозного преобразования сознания в соответствии с высшей целью буддийской религиозной жизни.

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

Синонимически «живые существа» — это и «формы рождения» (благие — люди и боги; неблагие — *нараки*, *преты* и животные), и «формы существования». «Формы существования» как термин кодируют концепцию перехода сознания от одной формы (например человеческой) к какой-либо другой из пяти возможных. Сознание и сопровождающие его группы нематериальных дхарм — непрерывная во времени последовательность, т. е. такая последовательность, развертывание которой не прекращается и после разрушения тела (после гибели материальной составляющей этой последовательности — группы материи).

Закономерности обретения новой формы существования и взаимосвязанность трех смежных рождений (прошлого, настоящего и будущего, т. е. нового) выражаются двенадцатичленной формулой закона взаимозависимого возникновения (*пратитья-самутпада*). Данная формула была разработана буддийскими теоретиками для разъяснения «движения» непрерывной последовательности дхарм от прошлой формы существования к будущей, для того, чтобы эксплицитно указать на «бездушный» характер этого процесса и решающую роль аффектов в нем.

Категория «живые существа», охватывающая пять форм существования сознания, т. е. две благие (люди и боги-небожители) и три неблагие (обитатели ада, голодные духи и животные) формы рождения, позволяет ясно осмыслить типологические отличия духовного универсума буддийской культуры от тех моделей миропо-

нимания, которые сложились под воздействием христианства и ислама. Ценностная аксиоматика буддийской доктрины зафиксирована в совокупности идеологем, характеризующих природу реальности, цель религиозной жизни и способ достижения этой цели. Природа реальности — это и есть природа пяти форм существования, которая на религиозно-доктринальном уровне выражается идеологемами «не-душа» (*анатма*), «не-вечное» (*анитья*), «страдание» (*дуккха*). Будучи «бездушным» (т. е. лишенным субстанциальной субъективности) потоком причинно обусловленных психофизических элементарных состояний, живое существо ни в каком отношении не вечно. Так, дхармы — будь то материальные дхармы, дхармы сознания или какие-либо другие — моментальны. Жизнь любого из пяти типов живых существ неизменно заканчивается смертью, сколь бы продолжительной по сравнению с человеческими сроками она ни была в адских или горних сферах. Соответственно, никакими усилиями не может быть достигнуто и вечное счастье.

Тотальная причинно-следственная обусловленность развертывания потока дхарм во времени ведет сознание и сопровождающие его нематериальные группы от одного рождения к другому. И сознание, не устремленное к религиозному самопреобразованию, обречено блуждать в этом безначальном круговороте (*сансаре*). Смерть — не более чем разрушение тела, она отнюдь не прерывает блуждание сознания, а потому в буддийской культуре смерть и не рассматривается как нечто в определенном смысле окончательное. Самоубийство в рамках буддийской идеологии не есть смертный грех — в таком смысловом контексте оно и не может быть ничем иным кроме гносеологической нелепости — деяния, порожденного крайним невежеством. Весьма характерно, что самоубийство вообще не обсуждается в связи с проблемой безнравственного поведения.

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

Идеологему «страдание» наряду с «не-душой» и «не-вечным» следует рассматривать в качестве конкретного выражения исходного для всех трех мировых религий принципа антропологического пессимизма. Содержательная сторона этого принципа различна в христианстве, исламе и буддизме, но его сущность везде одна и та же: человек, помимо религиозного просвещения и преобразования своей природы в соответствии с предписанным идеа-

лом святости, есть «сырой материал», лишь потенциально обладающий ценностью и достоинством. Только религиозная жизнь придает человеческому существованию высшую значимость и осмысленность. В христианстве и исламе обретение благого посмертия выступает целью религиозной жизни: земное существование — это предуготовление будущего вечного бытия души за гробом. В буддизме цель религиозной жизни состоит в ином — прервать блуждание сознания в сансаре, где страдание развертывает свою тотальную диктатуру.

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

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

Согласно буддийским воззрениям, представленным в «Энциклопедии Абхидхармы», т. е. воззрениям, опирающимся в постановке проблемы на соответствующие фрагменты канонических сочинений, «единица» деятельности есть действие, которое по своим проявлениям бывает телесным (физическим) либо вербальным (словесным). Но и тот и другой вид действительности становятся возможны лишь в силу того, что имеет место ментальный импульс-побуждение действовать определенным образом. В основе телесных и вербальных действий всегда стоит ментальное действие. Ментальный импульс-побуждение рассматривается как осознанное намерение, которому обязательно соответствует мысленно произнесенное суждение: буду поступать так-то и так-то. Поскольку ментальное действие создает проект телесного либо вербального действия, ментальный импульс-побуждение относится к группе формирующих факторов (*самскара*). Действия телесные, произво-

димые посредством организма, и действия вербальные, звуковые, есть дхармы материальные, относимые к группе материи.

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

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

Осознанное действие обладает свойством «приносить плод», т. е. оно в принципе всегда производит следствие, испытываемое живым существом либо в этой жизни, либо в следующих рождениях. Особенно важны действия, относительно которых из канонической литературы известно, что их плод состоит в обретении определенной формы существования. Так, например, монах, добивающийся поставленной цели посредством лжи, направленной на раскол буддийской общины, совершает действие, плод которого — немедленное рождение в самом зловещем из буддийских адов. Отметим в этой связи, что последователи школы Сарвастивада (Вайбхашика), воззрения которой широко представлены Васубандху, придерживались концепции так называемого промежуточного бытия, разделяющего смерть и новое рождение. Сознание и сопровождающие его нематериальные дхармы в этот период обладают квазисуществованием, обозначаемым термином «гандхарва». Такое квазисуществование не есть собственно форма существования, это именно промежуточное состояние. В аспекте плодов деятельности оно важно прежде всего тем, что корни благого, утраченные в прошлой жизни вследствие не самых тяжких деяний (не

относящихся к разряду смертных грехов), получают возможность восстановиться именно в состоянии промежуточного существования, и тем самым открывается благоприятная в религиозном смысле перспектива. Однако сознание мужчин и женщин, повинных в смертных грехах, не проходит в своем разворачивании стадию промежуточного существования, обретая адскую форму рождения непосредственно после смерти.

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

Категория «деятельность» позволяет адекватно осмыслить особенности буддийского понимания человеческого общества в его социально-экономическом аспекте и взаимосвязи человека с окружающей средой.

Путь деятельности в широком смысле подразумевает три этапа: подготовительную стадию (действия, обуславливающие непосредственную реализацию намерения), собственно путь деятельности, или корневое действие, однозначно соответствующее ментальному импульсу-побуждению и доведенное до полной реализации, и наконец завершающую стадию. Например, некто, вознамерившись убить мать, совершил всю сумму действий, неспецифичных для акта умерщвления, но необходимых для осуществления убийства именно этой конкретной женщины, затем нанес смертельный удар, и намеченная жертва действительно скончалась; тем не менее он, будучи обуреваем ненавистью, бесстыдством и наглостью, еще несколько раз поразил уже бездыханное тело, после чего расчленил труп, чтобы скрыть совершенное деяние от суда людей.

Подобное деяние, согласно каноническим буддийским положениям, относится к списку смертных грехов, поскольку мать —



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

Теория трех кармических плодов обладала значительным объединяющим потенциалом. Так, существование нищеты как социального явления истолковывалось как следствие распространенности воровства — все, чье сознание в прошлых человеческих формах существования избрало воровство в качестве осознанного не-благого пути деятельности, рождаются среди бедняков. И не стоит удивляться, если в государстве, где многие терпят нужду, бушуют стихийные бедствия — камнепады, пыльные бури, проливные кислотные дожди, ибо эти бедствия являются доминирующим плодом приверженности к воровству.

Подводя итог сказанному, подчеркнем: социально-экономическое неравенство людей и разрушение окружающей среды рассматривались буддийскими теоретиками в прямой связи с концепцией кармы. «Деятельность» в качестве категории буддийской культуры приоткрывает нам истоки господствующей в этой культуре установки на социальный мир, принципиального неприятия насильственной борьбы за социальную справедливость. Сознание, будучи центральным фактором деятельности, оказывается в конечном итоге ответственным за то, каким в социально-экономическом и экологическом отношении окажется мир будущих поколений.

Стяжательство, ненависть, выражающая себя в преобладании насилия, ложные воззрения, отрицающие онтологическую природу благой и неблагой деятельности, — это те негативные тенденции, которые и губят Вселенную. Отрицание онтологической функции благой и неблагой деятельности рассматривалось классиками буддийской философской мысли как форма крайнего религиозного нигилизма, как фактор, отсекающий корни благого. В плане типологического сопоставления с христианством отрицание кармы эквивалентно в ценностном отношении тем формам атеистических убеждений, которые влекут за собой анафему. Согласно

христианским представлениям, тот, кто отрицает и воздаяние за грехи, и Божественную благодать, и Воскресение из мертвых, отпадает от церкви; в контексте буддийской доктрины тот, кто отрицает онтологический статус кармы и существование Благородных буддийских личностей, победивших страдание, отсекает корни благого в своем сознании и тем самым отодвигает перспективу Просветления в весьма отдаленное будущее. Однако в обеих религиях — и тем самым в обеих культурах — присутствует идея антропологического шанса. В христианской культуре эта идея связана с упованием на трансцендентную милость — злостный атеист или еретик, отредактировавший по собственному разумению Святое Евангелие, не может быть окончательно отброшен в крошечную тьму автоматически, ибо никто не знает границы Божественного милосердия и не способен поставить Ему преграду. В контексте буддийской идеологии антропологический шанс выглядит иначе, — безнравственный религиозный нигилист, отсекающий корни благого, тем не менее не имеет власти отсечь их навсегда, ибо в новых рождениях, хотя бы даже в аду, эти корни опять обретут способность к росту.

Третья и четвертая категории буддийской культуры, как отмечалось ранее, и образуют в совокупности то, что вслед за М. М. Бахтиным принято в культурологии называть хронотопом. Это, соответственно, категории «три мира» и «великая калпа».

Категория «три мира» характеризует пространственный аспект буддийской космологической модели. Данная категория, однако, не может быть уяснена помимо ее содержательной связи с двумя предыдущими — «живые существа» и «деятельность».

Живые существа располагаются в низлежащей сфере мироздания, именуемой чувственным миром, а две следующие за ней по вертикали — мир форм и мир не-форм — населены некими божественными сущностями, которые, подобно живым существам, смертны, подвержены аффективному загрязнению сознания, но не относятся к пяти типам живых существ. Хотя, как уже говорилось, пятичленная типология включает класс богов-небожителей, все эти боги-живые существа относятся только к первой космологической сфере, а в более высоких сферах природа богов меняется. Вторая и третья сферы мироздания доступны для человеческого познания только благодаря специальным психотехническим практикам — йогическому сосредоточению. Васубандху определяет способ организации каждой из этих двух сфер по вертикали, апеллируя к «ступеням йогического сосредоточения».

Чувственный мир как составляющая космологической модели интересен прежде всего тем, что типы населяющих его живых существ обладают сознанием, неизменно соотношенным с определенным местопребыванием. Так, обитатели буддийских адов (*нараки*) имеют такое состояние сознания, которое соответствует лишь хто-

ническим местопребываниям, подземным адским обителям. Боги чувственного мира, пребывая в благих состояниях сознания, населяют только горние пределы чувственного мира. *Преты* (голодные духи) имеют хтоническое происхождение, но могут обитать и на поверхности земли. Животные населяют воду, землю и воздушное пространство, а человек, основная деятельность которого протекает на земле, способен благодаря йогическим практикам изменения состояния сознания подняться к высшей точке мироздания, именуемой «вершиной опыта», «вершиной существования».

Согласно Васубандху, Вселенная, состоящая из трех миров, не единственна. Уже в канонической литературе утверждается идея множественности вселенных, изоморфных друг другу и тождественных по способу организации. Поскольку этот способ предполагает в качестве центрального фактора именно сознание, категория «три мира» может быть истолкована как психокосм.

Категория «великая калпа» соответствует темпоральному аспекту мироздания. Это — время, в течение которого космологическая конструкция «три мира» проходит все стадии своего существования, обусловленные следствием прошлой деятельности живых существ. Иными словами, речь идет о циклической концепции времени, потребного для регулярного самовоспроизводства космоса, его пребывания в фазе относительной стабильности, разрушения и космогонической паузы, предшествующей первым материальным (космогоническим) признакам созревания совокупного следствия прошлой деятельности живых существ.

Пятая категория — «Благородная личность» — представляет типологию индивидуумов, достигших высшей цели буддийской религиозной жизни. Это те, кто очистил свое сознание от аффектов и чья деятельность не ведет к новому рождению. Сюда относятся прежде всего будды — Бхагаван Будда Шакьямуни и «будды прошлых времен», архаты — буддийские монахи, достигшие «прижизненной нирваны» — совершенного знания, бодхисаттвы — те, кто в надежде на полное просветление возделывает в себе добродетель великого сострадания и соответствующие ей «запредельные совершенства» (терпение, щедрость и т. п.), и чья деятельность мотивирована лишь одной целью — способствовать избавлению живых существ от страдания. Сюда же относятся и такие персоналогические типы, как *шраваки* — те, кто внимал Дхарме из уст Бхагавана, и *пратьекабудды* — индивидуумы, достигшие освобождения ценой лишь собственных усилий. Пратьекабудды в отличие от других Благородных личностей предпочитают уединенную жизнь, поскольку они привержены покою, сопровождающему практику йогического сосредоточения, и робеют проповедовать Учение, не надеясь на свои интеллектуальные способности и избегая обрести круг учеников, мешающих уединению.

Важно отметить, что категория «Благородная личность» включает и чакравартинов — властителей Вселенной, обретающих имперскую власть ненасильственными методами и в результате благой деятельности в прошлых рождениях.

Благородные личности, природа их бытия и приход в чувственный мир — все это результат прошлой человеческой деятельности, ориентированной на преодоление страдания как высшую цель религиозной жизни. Благородные личности неподвластны страданию, и в этом смысле их природа отлична от природы живых существ и богов мира форм и мира не-форм. И тем не менее они приходят в чувственный мир ради блага всех живых существ.

Благородные личности в своей совокупности образуют совершенную Сангху — буддийскую общину, деятельность членов которой истинна по своей природе, т. е. имеет свободные от аффективной примеси сознательные мотивы. Вера в онтологический статус этой совершенной Сангхи и составляет необходимый компонент для обращения в буддизм — «принятия прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе». Принимающий прибежище апеллирует прежде всего к Сангхе Благородных личностей, хотя вступает всегда в конкретную буддийскую общину.

Подводя итог краткому обзору пяти категорий буддийской культуры, образующих ее семиотический инвариант, отметим, что они позволяют отчетливо проанализировать смысловую связь религиозной догматики с моделью мира и традиционными представлениями о смысле человеческого существования.

---

## Буддийская картина мира в традиции постканонической Абхидхармы

**Н**астоящий раздел посвящен рассмотрению смыслообразующей роли категорий буддийской культуры в космологическом конструировании, как оно представлено в третьем разделе «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, буддийской метаисторической концепции и в учении о вселенском правителе.

### *Космология*

**И**зложение буддийской картины мира в аспекте космологии начинается с указания на *круг ветра*. По-видимому, речь идет о стереометрической форме цилиндра, поскольку упоминается весьма значительная высота (один миллион шестьсот тысяч йоджан) этого *круга* и невыразимая в известных числах — ввиду своей величины — окружность. Этот *круг ветра* и возник благодаря совокупной карме живых существ, он настолько тверд, говорит Васубандху, что «даже великий богатырь не может рассечь его ваджрой» (*ваджра* — сакральное оружие, обладающее способностью к абсолютному сокрушению). Эта метафора подчеркивает доктринальную значимость идеологемы *карма* — созревание кармического следствия (в данном случае это возникновение материальной основы космического мира) есть объективный закон, и никакое внешнее сколь угодно мощное воздействие не может воспрепятствовать ему. В неизбежности своего кармического возникновения *круг ветра* — это материализованное страдание, против которого бессильно всепобеждающее оружие «великого богатыря», ибо и сам богатырь, и его алмазной твердости оружие — лишь проявления сансары.

*Круг ветра* покоится в акаше, которая не имеет опоры, поскольку *акаша* — это пространство психического опыта. Яшомит-

ра в своем комментарии приводит фрагмент канонической сутры, в которой Бхагаван разъясняет любознательному брахману строение Вселенной. В этом фрагменте на вопрос брахмана, на чем покоится акаша, Учитель отвечает: «Слишком далеко ты заходишь, великий брахман, слишком далеко... Акаша, брахман, не покоится, она не имеет опоры» [SAKV, р. 15]. И действительно, «акаша не покоится», ибо материальное не встречает в ней препятствия (см.: [ЭА, I, 5, с. 47])<sup>1</sup>.

Резюмируя изложенное, отметим, что Вселенная как совокупный материальный мир-вместилище возникает благодаря деятельности живых существ, и сознание в этой деятельности играет главную роль. Но никто из живых существ не ставит своей целью породить Вселенную, она представляет собой субъективно не планируемый, но закономерный результат прошлой жизнедеятельности. Деятельность каждого живого существа и всех вместе в аспекте космогонии слепа, но закон взаимозависимого возникновения объективен, и совокупная деятельность живых существ всегда приводит к одному и тому же результату — циклическому возрождению Вселенной.

Из этого видно, что в абхидхармистской картине мира не только отсутствует такая метафизическая инстанция, как Творец Вселенной, но и вообще какая-либо телеология. У Вселенной нет высшей цели, ради которой она возникала бы, Вселенная — это побочный продукт слепого активизма живых существ, активизма, побуждаемого черным злом аффектов. Исчерпывается ли этот активизм, прекратится ли когда-нибудь процесс циклического возобновления Вселенной? Хотя и не рождаются во Вселенной живые существа, которые не имели бы прошлых жизней, но этих существ такое великое множество, что, несмотря на уход в нирвану и, соответственно, прекращение новых рождений лучших из них, космогонический процесс неисчерпаем во времени, подвластен мышлению.

✓*Выше круга ветра располагается круг воды.* Вода, подобно ветру, есть результат кармической деятельности живых существ: «Благодаря энергии действий живых существ на этот круг ветра из скопления облаков проливаются потоки дождя...» [ЭА, III, 46, с. 152]. Но почему вода не растекается? Здесь позиции абхидхармистов расходятся: одни полагают, что *круг воды* удерживается в силу действия кармической закономерности (подобно тому как пища, попадая в желудок, не проходит сразу в кишечник, а удерживается в желудке благодаря процессу переваривания); другие считают, что ветер, подобно стенам амбара, удерживающим зерно, окружает *круг воды* и не дает ей растекаться.

<sup>1</sup> Здесь и далее первые две цифры в квадратных скобках обозначают раздел (римская цифра) и карикю (арабская цифра).

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

Если попытаться зрительно представить себе *круги ветра, воды и золота*, опираясь на стереометрические представления, то окажется, что цилиндр ветра, будучи неизмерим по окружности, вмещает в себя воду и «закипающее» на ее поверхности золото. Ветер, порожденный совокупной кармой живых существ, — главный космогонический агент. Без него облака не проливались бы дождем на твердь *круга ветра*, а на поверхности образовавшегося в результате дождя *круга воды* не затвердевал бы *круг золота* — *золотая земля*.

Космография излагается Васубандху в соответствии с каноническими представлениями, фиксирующими традиционный индубуддийский образ той сферы чувственного мира, которая населена людьми [ЭА, III, 48—57, с. 153—158].

✓ На *круге золота* возвышаются пять гор — Меру, Югандхара, Ишадхара, Кхадирака и Сударшана — и тянутся восемь великих горных цепей. Горные цепи окружают Сумеру — гору, маркирующую мировую ось. Внешняя горная цепь — Ниминдхара — подобна пограничной стене. За пределами Ниминдхары располагаются континенты, их четыре. Граница этой малой Вселенной — внешняя, состоящая из железа, горная цепь Чакравада. Именно до этих пределов и может простирается власть сакрального буддийского правителя Вселенной — чакравартина.

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

Гора Меру (или Сумеру) «состоит из четырех драгоценностей». Ее четыре стороны, соответственно, из золота, серебра, лазурита (ляпис-лазури) и хрусталя. Отметим, что *золотая* Меру в индуистских мифологических представлениях соответствует центру Земли и Вселенной в целом, она — прибежище высших богов (Брахмы, Вишну, Шивы и др.), полубожественных существ и мудрецов-риши. Ниспадающая с небес мифическая река Ганга (дочь властителя гор Химавата) сначала падает на вершину Меру, а уже затем

стекает на землю, даруя индуистам возможность очищающих и целительных омовений.

✓ Буддийская интерпретация Меру иная: «драгоценности», из которых состоят четыре стороны Меру, образовались из взаимодействия золота и дождевых потоков, несущих в себе материальные потенции преобразования вещества. Воды, проливающиеся на золото, содержат в себе те «семена», которые, соприкасаясь с золотом, под воздействием различных ветров преобразуются в драгоценности. Этот причинно-следственный процесс растянут во времени.

Васубандху приводит в этой связи краткую дискуссию, направленную против воззрений санхьяйиков, которые придерживались учения о принципиальном тождестве причины и следствия (*satkāryavāda*), и рассматривали следствие как трансформацию (*pariṇāma*) причины.

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

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

Первое из морей расположено между Сумеру и Югандхарой. Это море — внутренний океан, но, как говорит Васубандху, есть и внешний. Другие моря по своим размерам уменьшаются в соответствии с определенной закономерностью: каждое следующее вдвое меньше предыдущего. Между золотой горной цепью Ниминдхара и железной Чакраватой находится внешний великий океан, воды которого не сладки, а солонны.

✓ Именно в соленом великом океане и расположены четыре континента, ориентированные по сторонам горы Сумеру. Континент Джамбу, или Джамбудвипа, подобен по своей форме колеснице. Центр этого континента особо отмечен — на земле из золота стоит алмазный трон (*vajrāsāna*), восседая на котором, все бодхисаттвы пребывают в состоянии йогического сосредоточения, подобном алмазу (*vajroraṃa samādhi*), что представляет собой измененное состояние сознания, устраняющее последние оковы (слабые следы аффективности сознания). Достигнув таким образом Просветления, бодхисаттвы осознают, что аффекты устранены и более никогда не возникнут. Такое состояние сосредоточения сознания противостоит с твердостью алмаза возникновению аффектов. Только ал-



мазный трон в центре Джамбудвипы — единственное место, подходящее для этой практики.

Континенты, согласно каноническим представлениям, делятся на основные, т. е. ориентированные по сторонам Сумеру, и промежуточные, располагающиеся вблизи основных.

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

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

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

На севере от Сумеру — континент Уттаракху (Северный Куру). Его форма «подобна сиденью» — это квадрат. Васубандху говорит буквально следующее о его форме и размерах: «Он четырехугольный, [его периметр] восемь тысяч йоджан... Все стороны равны: подобно тому как одна сторона две тысячи йоджан, так и другие, не более» [ЭА, III, 53, с. 156].

Относительно внешнего вида людей, населяющих эти континенты, Васубандху указывает на подобие формы их лиц конфигурации материка («какова форма континента, такова и форма лица»). Весьма интересно в этой связи замечание Яшомитры касательно различия живых существ: «Живые существа различаются в зависимости от страны [в которой они живут]: так, жители Химавата [горы, расположенной на Джамбудвипе] и Виндхья, т. е. кираты и шабары, [соответственно], желтые и черные» [SAKV, p. 326]. Таким образом, можно сделать вывод, что, согласно абхидхармистским воззрениям, разнообразие человеческих расовых типов обусловлено только географическим положением страны, которую они населяют.

Между четырех основных материков находятся промежуточные (antaradvīpa). Их восемь: вблизи восточного материка Пурравидеха два — Деха и Видеха; рядом с Северным Куру — Куру и Каурава; западный материк Годания (в автокомментарии Васубандху он назван Апарагодания) соседствует с промежуточными континентами Гатха и Уттарамантрина, а Джамбудвипа — с Чамарой и Аварой. Все эти промежуточные континенты, говорит Васубандху, населены людьми. Однако в «Махавибхаше» присутствует иная точка зрения, обусловленная не пятичленной, а шестичленной типологией живых существ — один из промежуточных континентов на-

селен не людьми, а *ракшасами* (это шестой вид живых существ, в абхидхармистской типологии он отсутствует как отдельный класс). *Ракшасы* — мифические существа, упоминания о которых имеют место еще в ведических источниках. Это один из классов демонов, ночных чудовищ, преследующих людей и творящих помехи в отправлении жертвенных ритуалов. Ракшасы как отрицательные персонажи присутствуют и в эпосах «Махабхарата» и «Рамаяна». Устойчивые эпитеты, характеризующие ракшасов в фольклоре, — *нишачары* ('странствующие в ночи') и *ятудханы* ('бродяги'). Иногда ракшасы отождествляются с другими злыми духами, например с *пишачами*. Необходимо подчеркнуть, что Васубандху никак не комментирует принадлежность ракшасов к какому-либо из классов пятичленной типологии, упоминая их только ради энциклопедической полноты буддийских воззрений относительно живых существ, населяющих континенты.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» дает краткое изложение топографии материка Джамбу, ибо именно на этом континенте и появился Будда Шакьямуни. На севере Джамбудвипы возвышаются три черные горы. Если же двигаться от них вглубь континента, то последовательно обнаруживаются еще две горные преграды по три горы в каждой. За этими девятью располагается гора Химават ('Снежная'), если следовать мифологическим древнеиндийским трактовкам. По другую сторону Химавата находится гора, определяемая Васубандху посредством эпитета *gandhamādana* ('с опьяняющим запахом').

Топография Джамбудвипы изложена таким образом, что возникает мысль о некоем маршруте. Куда же ведет путешественника эта трасса, пересеченная множественными горными преградами? Она пролегает к озеру Анаватапта ('Ненагреваемое'). Именно из него, согласно буддийским представлениям, а не с индуистских небес, вытекают река Ганга и три другие — Синдху, Шита и Вакшу. Иными словами, в буддийской космогонии отсутствует мифологема пятой — небесной — реки. Озеро Ненагреваемое, простирающееся на пятьдесят йоджан, т. е. достаточно обширное, наполнено водой, имеющей те же восемь свойств, что и вода внутренних морей *шита* (прохладная, сладкая, легкая, мягкая, прозрачная, благовонная, при питье не вредит горлу, а будучи выпита, не отягощает желудок).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что выйти к этому озеру нелегко для людей, не обладающих сверхнормальными (риддхическими) способностями. Это указание сакрализует описываемый Васубандху маршрут. Именно поблизости от озера Анаватапта и находится дерево Джамбу, давшее название матерiku. Его плоды сладки и очень приятны на вкус.

Отметим, что исследователи буддийской космологии, особенно в ее центральноазиатской (тибетской) версии, склонны трактовать

дерево Джамбу ('розовая яблоня' или 'гранатовое дерево') как вариант мирового дерева. Однако текст Васубандху не оставляет простора для интерпретаций такого рода, хотя определенная сакрализация топологии безусловно присутствует. Против отождествления дерева Джамбу с мировым деревом свидетельствует тот факт, что в центре материка расположен алмазный трон бодхисаттв, практикующих *сосредоточение, подобное алмазу*. Дерево Джамбу и алмазный трон бодхисаттв — это два топографически различных объекта, т. е. Джамбу не удовлетворяет семиотическим критериям мирового дерева. *Сосредоточение, подобное алмазу*, — йогическая практика бодхисаттв — маркирует смысловую целостность мироздания.

Характеристика расовых типов людей, населяющих основные континенты, дополняется Васубандху указанием на различия в продолжительности их жизни. На континентах Уттаракуру, Годания и Пурвавидеха продолжительность жизни фиксированная, т. е. люди не умирают раньше определенного срока существования, и он, соответственно, равен тысяче лет на Северном Куру, полутысяче — на Годании, двумстам пятидесяти годам на Пурвавидехе (см.: [ЭА, III, 78, с. 173]). Отметим, однако, что в дальнейшем своем изложении Васубандху допускает противоречия относительно данного положения. Так, о фиксированной (тысячелетней) продолжительности жизни северян он упоминает в четвертом разделе «Энциклопедии Абхидхармы» как об исключении из общего правила неопределенности сроков обычной человеческой жизни, как бы оставляя без внимания континенты Годания и Пурвавидеха.

На материке Джамбу, вообще говоря, продолжительность жизни людей не predetermined. Однако есть нижняя и верхняя границы, обусловленные состоянием человечества в начале и конце калпы. В начале человечество, населяющее Джамбудвипу, переживает времена благоденствия, и продолжительность жизни столь велика, что нет математических возможностей ее числового выражения, «считая на тысячи и иные порядки». В конце господствуют упадок и вырождение, выражающиеся, в частности, в снижении продолжительности жизни до десяти лет (подчеркнем, что речь идет не о катастрофическом нарастании детской смертности, но о временном сжатии всего биологического цикла человека до десяти лет).

Васубандху уделяет определенное внимание и астрономической проблематике — разъяснению причин движения солнца и луны, описанию траекторий этого движения, размеров небесных светил и их соотношения с землей (см.: [ЭА, III, 60—62, с. 162—164]).

Какова опора луны и солнца? Васубандху указывает, что в качестве такой опоры выступают ветры в небесном пространстве, порожденные энергией совокупных действий всех живых существ.

Эти ветры образуют вихревой поток вокруг горы Сумеру, вызывая тем самым движение луны, солнца и звезд. Подчеркнем, что такой подход полностью элиминирует зафиксированные в «Ригведе» (в частности, десять гимнов Сурье) и «Махабхарате» солярные и лунарные мифологические представления, содержательно обусловившие процесс формирования брахманистских астрономических воззрений.

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

Под дворцом солнца располагается с внешней стороны хрустальный диск, образованный солнечным сиянием. Именно этот диск и дает свет и тепло. Яшомитра разъясняет, что этот хрустальный диск по своей природе есть некий солнечный камень. Соответственно, под дворцом луны обнаруживается водяной диск, дающий свет и прохладу. Минеральная природа этого диска, по определению Яшомитры, — как лунный камень (см.: [SAKV, p. 327]).

И солнце и луна могут либо благоприятствовать телесной жизнедеятельности живых существ и функции зрения, а также появлению плодов, цветов, злаков и растений, либо вредить всему этому. И благоприятствование, и вредоносность луны и солнца есть экологический аспект кармического следствия совокупных действий живых существ. Данное положение, подчеркнем, очень существенно, поскольку оно фиксирует полный отказ от ведийских и индуистских мифологических представлений, в которых априорно закреплялись функции солнца и луны как мифических персонажей.

Таким образом, только сознание, продуцирующее деятельность, в конечном счете ответственно за факт благоприятного или вредоносного влияния светил на экологию и здоровье, поскольку это влияние есть результат созревания кармического следствия совокупной деятельности живых существ.

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

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

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

Мифологические объяснения отсутствуют также и в вопросе о причине ущерба лунного диска. Васубандху рассматривает этот вопрос в соответствии с положением, зафиксированным в трактате «Праджняптишастра»: когда лунный дворец проходит вблизи солнечного, то свет солнца падает на него, и поэтому диск луны, на который с другой стороны падает тень, кажется неполным. Однако древние учителя, отмечает он, полагали, что причина ущерба луны связана с особенностями траектории светил. Закономерность движения луны, по их мнению, такова, что периодически с земли видна только половина ее диска.

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

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

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

Таким образом, проблематика небесной механики рассматривается автором «Энциклопедии Абхидхармы» только в соответствии с буддийскими теоретическими представлениями, опирающимися на антикреационизм; какие-либо реликты или дериваты ведийских, мифологических представлений отсутствуют.

Анализ абхидхармистских представлений о материальном аспекте космоса был бы неполон без указания на дискретистский характер этих представлений. Не только поток индивидуальной психосоматической жизни дискретен. Существует и предел дели-

мости материи, «слова» и времени. Идея предела делимости была необходима абхидхармистам для установления исходных размерностей в описании космоса (см.: [ЭА, III, 85, с. 178—179]).

Предел делимости материи — *атом*, слова — *слогофонема*, времени — *момент*, говорит Васубандху. Мы, однако, должны иметь в виду, что абхидхармистская атомистическая концепция трактует предельную единицу материи весьма своеобразно. Если греческое понятие «а-том» (соответствующее латинскому «ин-дивид») буквально означает «неделимый», то абхидхармистский термин *параману* (он и переводится обычно словом «атом») представляет собой нечто иное. Это *тонкий* материальный агломерат, состоящий в нувственном мире как минимум из восьми субстанций: четырех великих элементов и четырех производных видов материи (цвета-формы, запаха, вкуса и осязательной характеристики). Кроме того, атом может включать в себя и психическую способность как дополнительную субстанцию, в этом случае он именуется *обладующим* этой конкретной способностью (см.: [АКВ, II, 22, р. 53]). Такая концепция атома логически вытекает из абхидхармистского подхода как целостной методологической установки: атом — предел делимости материи при условии сохранения ее качественной полноты. Великие элементы и производная материя как потенциальный объект восприятия присутствуют в абхидхармистском атоме, образно говоря, на статусе неразлучных, но одновременно и неслиянных его составляющих. Именно поэтому атом — предел делимости материи.

*Слогофонема* как предельная единица деления слова рассматривается Васубандху следующим образом. Слово и обозначаемый им объект закреплены исторической связью, имеющей конвенциональную природу. Последовательность слогофоне́м, конституирующая слово, есть также исторически закрепленный факт. Таким образом, слово делится не на отдельные звуки (которые сродни произвольному звукоиспусканию), а на то, что в русском языке исстари звалось «склады», или на слогофонемы. С точки зрения классификации дхарм в их отношении к сознанию слогофонемы причисляются к разряду *дхарм, не связанных с сознанием*, и определяются как один из формирующих факторов (см.: [АКВ, II, 47, р. 81]).

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

Васубандху дает и другое определение момента: это единица времени, в течение которой пребывающая в движении дхарма переходит от одного атома к другому. Это определение было выдвинуто саутрантиками. Вайбхашики же подчеркивали в дефиниции

кшаны аспект реализации кармического следствия: *момент* — это временной признак реализации следствия.

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

Каково соотношение традиционных мер длины, начиная с метрической характеристики атома? Эти меры перечисляются в порядке их семикратного увеличения: атом, мельчайшая частица, металлическая пылинка, водяная пылинка, диаметры кончика шерстинки зайца, овцы, коровы, пылинка в воздухе, гнида (*ликша*) в диаметре, вошь, ячменное зерно (*ява*, равно приблизительно одной шестой — одной восьмой части фаланги пальца), фаланга пальца. Далее три фаланги составляют размер *палец*.

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

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

Итак, Васубандху полностью проследил метрические соотношения, связывающие микро-, макро- и мегамиры (см.: [ЭА, III, 87—88, с. 179]).

Затем он приводит соотношение мер времени — от момента до калпы. Сто двадцать моментов составляют одно *мгновение* (*tatkṣaṇa*). Шестьдесят мгновений равны одному *лава* (Л. де ла Валле Пуссен рассчитал, что один лава равен девяноста шести секундам). Далее следуют такие меры времени, как *мухурта*, сутки и месяц, каждая из которых в тридцать раз превышает предыдущую: мухурта равна тридцати лавам и т. д.

Год состоит из двенадцати месяцев плюс так называемые *исключенные дни*.

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

Подчеркнем, что Васубандху не указывает характер временной связи между годовым календарным циклом и циклом мировым, космическим (*кальпой*). Он говорит лишь о типах калпы: *великая калпа* (полный четырехфазный космический цикл); *промежуточная*, или *малая*, калпа (крупная единица времени, применяемая для учета продолжительности фаз полного космического цикла), *кальпа разрушения*, *кальпа созидания*.

Дискретистский стиль мышления, характерный для абхидхармистской философии, особенно рельефно подчеркивается определением *внутренней природы великой калы* — это пять групп причинно обусловленных дхарм. Дефиниция становится понятной только в аспекте абхидхармистской трактовки антикреационизма — самовоспроизводящийся космос функционирует в соответствии с законом взаимозависимого возникновения, а темпоральный принцип актуализации кармического следствия — это момент, предельная единица делимости времени, в течение которого актуализируется и прекращает свое существование причинно обусловленная дхарма.

\* \* \*

Теперь, когда мы рассмотрели антикреационистскую интерпретацию космогонии и космографию мира-вместилища, населенного людьми, обратимся к космологическому аспекту функционирования таких типологических классов живых существ, как боги, обитатели ада (нараки), голодные духи (преты) и животные.

### ***Абхидхармистская космография божественных форм благого рождения***

**Б**лагие формы существования, как уже говорилось, включают людей и богов первой космической сферы — чувственного мира, а также мира форм, и существ мира не-форм. В абхидхармистской космологической конструкции боги чувственного мира делятся на шесть классов, а именно: принадлежащие к группе *Четырех хранителей мира*; принадлежащие к группе *Тридцати трех*; принадлежащие к группе *богов Яма*; *пребывающие в состоянии блаженства*; *наслаждающиеся магическими творениями*; *контролирующие наслаждения, магически созданные другими*.

Порядок перечисления этих шести классов определяется вертикальной координатой локализации божественных местообитаний.

Зададимся вопросом: что означает само понятие *боги чувственного мира*? Васубандху указывает, что живые существа, поглощенные только чувственными объектами, подчиненные желанию господства над ними, — это люди и *боги первых четырех классов* из шести вышеперечисленных (см.: [ЭА, III, 71, с. 168]).

Боги класса *наслаждающихся магическими творениями* поглощены особыми чувственными объектами — только теми, которые созданы магическим образом. Они обладают способностью магического творения и хотят господствовать над своими созданиями, наслаждаясь самим фактом этой власти.



Небожители последнего — шестого — класса стремятся к наслаждению господством над теми чувственными объектами, которые по их желанию сотворены иными живыми существами. Именно в силу привязанности к такого рода чувственным объектам они и называются *контролирующими наслаждения, магически созданные другими*. Васубандху называет эти три вышеперечисленных вектора влечений к чувственным объектам *тремя состояниями существования, свойственными чувственному миру*.

Магически творящее сознание и влечение к нему, характерное для чувственного мира, разъясняется Васубандху следующим образом: благодаря наблюдению магически сотворенного у людей возникает желание самим проделать то же либо они, когда магически творящее сознание становится предметом обсуждения, находят в этом наслаждение. Подчеркивается, что сфера действия магически творящего сознания — исключительно чувственный мир, поскольку сотворить, например, запах либо вкус можно только здесь, а в мире форм это уже невозможно.

По типу рождения, как уже отмечалось в иной связи, все боги, а следовательно, и боги чувственного мира относятся к *саморождающимся*. Они «с большим искусством производят свое возникновение», рождаясь со всеми нормально функционирующими органами и членами тела (см.: [ЭА, III, 71, с. 168]).

Если существу в промежуточном состоянии предстоит родиться среди богов, отмечает Васубандху, то оно идет вверх, как будто поднявшись со своего сиденья. В данном случае автор «Энциклопедии Абхидхармы» использует семиотические возможности вертикальной оси мира как культурного архетипа — верх/благо.

Местопребывания богов и сами боги отличны от человеческого мира своими размерами. Мир богов — это мегамир.

Рост богов чувственной сферы — четверть кроша у богов группы *Четырех хранителей мира*, две четверти — у класса *Тридцати трех*, три четверти кроша у класса *богов Яма*, четыре четверти (т. е. полный 1 кроша) — у богов *Тушита*, у *наслаждающихся магическими творениями* — пять четвертей (т. е. кроша с четвертью), у *контролирующих наслаждения, магически созданные другими*, — полтора кроша (см.: [ЭА, III, 76, с. 172]). Таким образом, «шаг» увеличения роста в различных классах богов чувственного мира — одна четверть кроша.

Возникает вопрос, почему рост людей терминологически обозначается Васубандху в локтях, а рост богов — в крошах? Думается, что дело не только в том, что кроша — наиболее удобная мера для указания метрических характеристик обитателей божественных местопребываний. Как уже говорилось, кроша — это минимальная дистанция удаления мест отшельничества от населенных пунктов, т. е. дистанция, обеспечивающая отвлечение от житейской суеты, неизбежно сопряженной с проявлениями невежества, алчности,

вражды и лапидарных форм страдания. Использование термина *кроша* при описании роста богов чувственного мира, по-видимому, содержит намек на качественно иную — по сравнению с человеческой — природу небожителей, на отсутствие грубых форм страдания в божественных обителях.

Продолжительность жизни богов чувственного мира соотнесена с длительностью человеческой жизни. Выявление продолжительности жизни возможно с введением шкалы измерения времени и определением продолжительности суток и, соответственно, года. Так, в местопребывании богов группы *Четырех хранителей мира* сутки длятся пятьдесят человеческих лет, а в местопребывании каждой следующей по вертикали группы богов — *Тридцати трех* и т. д. — длительность суток возрастает в два раза относительно предыдущей. Аналогично и с продолжительностью жизни — пятьсот божественных лет (один божественный год состоит из двенадцати месяцев, в каждом из которых тридцать божественных суток) у группы *Четырех хранителей мира*, тысяча у богов группы *Тридцати трех* и т. д. до шестнадцати тысяч божественных лет в местопребывании богов, *контролирующих наслаждения, магически созданные другими*.

Шесть классов богов чувственного мира, отмечает Васубандху, способны наслаждаться, предаваясь любви. Боги группы *Четырех правителей мира* и группы *Тридцати трех* совокупляются подобно людям. По мере удаления вверх по космической вертикали чувственная полнота сексуальной близости осуществляется без генитального соития — боги группы *Яма* предаются любви посредством объятий; боги неба *Тушита* — соприкосновением рук, *наслаждающиеся магическими творениями* — обмениваясь улыбками, *контролирующие наслаждения, магически созданные другими*, — лишь взглядами.

Бог-мальчик или богиня-девочка, саморождающиеся, соответственно, на коленях у бога или богини, становятся их сыном или дочерью. Боги-младенцы подобны человеческому ребенку пяти или десяти лет, они очень быстро вырастают. Это характерно для всех шести классов богов чувственного мира. Отметим, что в «Диргха-агаме» сюжет о сыновьях и дочерях богов появляется в связи с описанием обретения нового рождения праведников на небесах Трайястримша (богов группы *Тридцати трех*): живые существа, которые следуют благу на *телесном, вербальном и ментальном* уровнях, после смерти обретают новое рождение на небесах богов группы *Тридцати трех*, садятся к ним на колени, а те говорят: «Это наши сыновья и дочери» (см.: [Howard, 1982, p. 152]).

Все без исключения боги буддийского космоса смертны, ибо во Вселенной нет ничего вечного. Однако, в отличие от людей, в процессе умирания богов не происходит мучительное разрушение жизненно важных органов, а появляются лишь пять предзнамено-

ваний, свидетельствующих о скором наступлении смерти: одежда и украшения издают неприятные звуки, сияние тела ослабевает, капли воды после омовения остаются на теле, разум утрачивает живость, застревает на одном объекте, взгляд замутняется, глаза непроизвольно открываются и закрываются. Затем проявляются пять непосредственных признаков смерти: одежды загрязняются, цветочные гирлянды увядают, из подмышек струится пот, от тела исходит неприятный запах, «боги больше не испытывают наслаждения на своем сиденье» [ЭА, III, 44, с. 151].

Обители богов чувственного мира соотнесены с космографическим центром — горой Сумеру, а не с континентом Джамбу, где расположен трон бодхисаттв. Боги группы *Четырех великих правителей мира* обитают в небесных дворцах, а также на террасах Сумеру, достигающих середины ее высоты. По вертикали таких террас четыре, расстояние, отделяющее каждую из них от предыдущей, — десять тысяч йоджан. По горизонтали террасы выступают на шестнадцать, восемь, четыре и две тысячи йоджан.

К группе *Четырех правителей мира* относятся обитающие на первой по счету террасе — *Держащие в руках чашу*, на второй — *Носящие гирлянду*, на третьей — *Всегда опьяненные*. На четвертой террасе — собственно *Четыре великих правителя со свитой*.

Боги группы *Четырех великих правителей* обитают также на семи горах. Это наиболее многочисленная группа богов. Таким образом, Васубандху лишь указывает космографические координаты обителей богов группы *Четырех великих правителей*, не вдаваясь в подробное описание их местопребываний.

Это характерно для описания всех уровней божественных местопребываний, как оно прослеживается в «Энциклопедии Абхидхармы». По-видимому, Васубандху, предназначая свой трактат философски образованным монахам, исходил из того, что его аудитория уже знакома с литературой сутр, в которых космография излагается весьма образно и подробно. Устойчивые повторяющиеся числовые коды, однако, требуют самого серьезного специального исследования с применением структурно-семиотической методики.

В «Диргха-агаме» этот горизонтальный срез буддийского космоса рисуется следующим образом. В тысяче йоджан к востоку от Сумеру расположен город небесного правителя Дхритараштры, называемый Высшая мудрость. Он простирается крестообразно на шесть тысяч йоджан и окружен семистворчатыми стенами с семью крепостями и семью рядами деревьев. Все вокруг украшено семью видами драгоценностей. В соответствии с этим образцом строится и описание городов-обителей стража южной стороны Вирудхаки, западной — Вирупакши, северной — Вайшраваны. Последний обладает тремя городами. Далее перечисляются пригородные парки, в которых обитают бесчисленные птицы и цветут благоуханные лотосы (см.: [Howard, 1982, p. 146—147]).

Примечателен способ коммуникации *Четырех правителей*, описанный в «Диргха-агаме». Когда великий правитель Вайшравана желает прогуляться в парке, он направляет мысль об этом Дхритараштре, и тот понимает, что Вайшравана приглашает его на совместную прогулку. Таким же образом он подает весть другим великим правителям и их свите. Все получившие мысленное сообщение умащают себя благовониями, наряжаются в драгоценные одежды и в прекрасных экипажах отправляются на встречу (см.: [Howard, 1982, p. 147—148]). В данном фрагменте примечательно описание внечувственной коммуникации *Четырех великих правителей*, свидетельствующее о присущих им риддхических способностях. Также здесь присутствует намек на владение ими приемами психотехнической практики, без чего эта внечувственная коммуникация не могла бы состояться.

*Четыре великих правителя* — одна из наиболее устойчивых буддийских мифологем. В процессе рецепции буддизма на Дальнем Востоке, в Тибете и Юго-Восточной Азии эта мифологема подверглась определенной модификации, но сохранилась ее базовая идеологическая функция — охранять Учение посредством охраны четырех стран света<sup>1</sup>.

*Четыре великих правителя* являются в буддийской мифологии стражами четырех стран света и именуются *локапала*. Дхритараштра ассоциирован с востоком, Вирудхака — с югом, Вирупакша — с западом и наконец Вайшравана — с севером. Стражи стран света представляют собой подгруппу более широкой по объему классификационной единицы — стражи Учения (*дхармапала*).

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

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

<sup>1</sup> Так, в символике мандалы локализация *Четырех великих правителей* соответствует четырем воротам, охрана которых — это охрана входов в сакральный центр.

может служить миссионерская акция учителя Падмасамбхавы в Центральной Азии, включившего тибетских божеств религии бон в буддийскую традицию именно в статусе локапала.

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

Вирупакша правит *нагами* — мифическими змееподобными существами. Наги, согласно буддийским представлениям, подразделялись на тех, что живут в воде, и сухопутных. Наги обладают способностью принимать человеческий облик, в этом своем виде наги и нагини зачастую вступают в любовные сношения с людьми. Наги склонны к гневу, их дыхание ядовито, а взгляд обладает смертоносной силой. Однако к буддизму наги проявляют приверженность. Напомним, что в мифологии Махаяны наги выступали в роли хранителей праджняпарамитских текстов — до той поры, когда пришло должное время предъявить эти тексты людям.

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

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

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

В «Диргха-агаме» дается описание горы Сумеру как местообитания богов, изобилующее живописными деталями, каждая из которых обладает символическим смыслом. Поскольку повествова-

ние ведется от лица Будды, то именно такая картина Сумеру должна была рассматриваться как освященная доктринальным авторитетом. Учитель рассказывает монахам, что основание горы покоится на золотом песке. По четырем сторонам горы расположены террасы, изготовленные из семи драгоценных материалов<sup>1</sup>. На вершине горы находится лестница, также изготовленная из семи драгоценных материалов. Она ограждена семьюрусными стенами, ширина основания лестницы — шестьдесят йоджан. Каждая семирусная стена имеет по четверо ворот с балюстрадами. За стенами — пруды и парки, в которых произрастают прекрасные растения и деревья, распространяющие по сторонам света благоухание, наполняющее сердца людей счастьем. Там обитает множество птиц, созвучно поющих друг для друга. Посередине Сумеру также имеется лестница в сорок йоджан шириной в основании и двадцать йоджан в верхней части. Описание окружающих ее стен и т. д. аналогично предыдущему. Возле основания этой центральной лестницы обитают божественные гаруды, в середине — боги из группы *Носящие гирлянды*, наверху — *Сияющие счастьем*. На четырех террасах по четырем сторонам горы Сумеру обитают *Четыре великих правителя*. Дворцы богов группы *Тридцати трех* расположены на вершине горы Сумеру.

Несомненный интерес представляют такие архетипические элементы описания структуры божественных местопребываний, как птицы и лестницы. Птицы, согласно «Диргха-агаме», обитают на всех уровнях горы Сумеру, а лестницы располагаются на среднем ее уровне и наверху. В архетипических образах мироздания (мировое дерево, мировая гора) птицы маркируют его верхние ярусы. Специфика буддийской модели мироздания состоит, в частности, в том, что птицы обитают в сферах богов чувственного мира, тем самым они маркируют только верхние пределы чувственного мира.

Лестница — семиотическая универсалия в различных религиозно-мифологических традициях. Она символизирует возможность восхождения к более высокой сфере мироздания (например, лестница Иакова в Книге Бытия). Лестница на середине горы Сумеру символизирует возможность восхождения в мир форм. То, что лестница хорошо защищена ограждениями и тем самым пребывает под охраной, символизирует возможность обретения благих — божественных — форм рождения только при условии следования Дхарме. Охраняемая лестница на вершине мировой горы представляет специфическую семиотическую модель буддийского мироздания.

<sup>1</sup> В буддийской традиции сакрализованы семь драгоценных материалов — золото, серебро, лазурит, изумруд, горный хрусталь, перламутр, коралл. Они используются при изготовлении как вотивных предметов (иконографических объектов), так и красок для их росписи.

Боги группы *Тридцати трех* пребывают на плоской вершине Сумеру. Остановимся кратко на самом названии этого подкласса небожителей. Число 33 весьма характерно для индийской мифологии в целом, начиная с ведийской эпохи. В брахманистской традиции Тридцать три бога включают двенадцать *адитьев* — сынов матери богов Адити, солярных богов, соотнесенных с месяцами года, восемь *васу* — богов, ассоциированных с землей, одиннадцать *рудр*, представляющих воздушную стихию, и двух парных божеств — небесных колесничих Ашвины. Индра — их повелитель. В буддийской мифологии Индра фигурирует под именем Шакра. Одна из буддийских интерпретаций числа 33 связывает его с легендарным персонажем — благочестивым брахманом Магхой и тридцатью двумя его товарищами, обретшими новое рождение в сфере небожителей. Родившись Шакрой, Магха освободил гору Меру от демонов и построил стены для защиты местопребывания богов группы *Тридцати трех*. В этом сюжете показательно то, что боги этой группы в прошлом рождении принадлежали к варне брахманов.

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

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

Посредине плато на вершине Меру располагается город Сударшана ('Прекрасный'), каждая сторона которого равна двум с половиной тысячам йоджан. Его окружает золотая стена высотой в полтора йоджана. Земля в этом городе разноцветная (сто один цвет), мягкая наподобие хлопка и пружинит под ногами. Город

Прекрасный — столица бога Шакры (буддийское имя Индры), владыки этой группы богов. Его дворец называется Вайджаянта. Это главное украшение Сударшаны, ибо Вайджаянта являет собой архитектурное совершенство. Убранство внутренних его покоев и сосредоточенные в нем сокровища превосходят роскошь и величие всех других дворцов.

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

На северо-востоке (в городе Прекрасный или за его пределами, Васубандху не конкретизирует) находится дерево Ковидара (предположительно это магнолия), именуемое Париджата, корни которого уходят вглубь на пять йоджан, высота его — сто йоджан. Васубандху характеризует это исполинское цветущее дерево как основное место чувственных наслаждений богов.

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

Говоря о благоухании цветов Париджаты, он указывает, что их запах распространяется по ветру на сто йоджан (крона дерева простирается на пятьдесят йоджан), а против ветра благоухание ощущается на пятьдесят йоджан. В этой связи приводится краткая дискуссия относительно закономерности распространения запаха.

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

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

Относительно богов подкласса Ямы подчеркнем, что уже в канонических текстах они и так называемые *ракшасы Ямы* рассматривались как совершенно различные существа. Ракшасы Ямы, согласно разъяснению Яшомитры, обитают в столице царя Ямы — Ямапуре (см.: [SAKV, p. 327]). Ямапура присутствует и в индуистской мифологии, его космографическая локализация связана с подземными местопребываниями. В тексте Васубандху Яма как царь претов правит своими подземными владениями, соответственно, он не имеет непосредственного отношения к божественным сферам.



✓ Боги подкласса Тушита располагаются в сфере, где доминируют радость и удовлетворение. Согласно махаянской мифологии, в которой представления о *небесах Тушита* особенно развиты, это местопребывание — обитель бодхисаттв, которым предстоит войти в мир людей в статусе будд. Так, на небесах Тушита ожидает своего часа бодхисаттва Майтрея, которому предстоит сойти на землю с новой проповедью Учения в качестве *Будды грядущей калпы*. Культ Майтреи получил особенную популярность в Центральной Азии. Характерный иконографический признак этого образа — нога, опущенная с трона, — выражает готовность бодхисаттвы покинуть «небеса радости и удовлетворения», чтобы исполнить свою миссию, а также то, что время рождения нового Учителя близится. Тушита в народной буддийской культуре постепенно приобретает черты рая — желанного места нового рождения благочестивого буддиста-мирянина.

Нирманарати — пятое божественное местопребывание, боги этой группы наслаждаются собственными магическими творениями. Относительно *магического творения* (*nirmāṇa*) и *магически создающего сознания* Васубандху дает следующее разъяснение. В чувственном мире существует влечение к магически творящему сознанию, поскольку живые существа испытывают наслаждение, когда слышат о нем или когда они отрицают его существование. Возможно, это влечение возникает и благодаря наблюдению магических творений, ибо в этот момент у людей появляется страстное желание самим обладать созидательной способностью сознания (см.: [ЭА, III, 3, с. 73]). Васубандху подчеркивает в этой связи, что магически созидательное сознание способно действовать только в чувственной сфере. Поскольку атрибут этого сознания — способность магически производить органолептические объекты (воспринимаемые посредством обоняния и вкуса), в сферах форм и не-форм подобным объектам онтологически нет места. Магическое творящее сознание в буддийской доктрине толковалось как особое измененное состояние сознания, возникающее в результате применения йогических практик, оно обладает способностью созидать объекты чувственного мира. Яшомитра говорит о *nirmāṇacitta*, что влечение к нему возникает у человека, который намеревается говорить об этом состоянии сознания как о свойственном кому-то другому или который вспоминает о таком состоянии, имевшем место у него самого (см.: [SAKV, p. 259]).

Из вышесказанного становится более понятным круг возможных предикаций богов, принадлежащих к уровню Нирманарати.

Шестой — и последний — подкласс богов чувственного мира составляют те, кто *контролирует наслаждения, магически сотворенные другими*.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» неоднократно подчеркивает, что все местообитания живых существ — это сансара, т. е.

миры, обитатели которых претерпевают бесконечную смену рождений. Боги чувственного мира — не исключение из этого правила. Однако что же различает в таком случае три мира между собой? Критерий отличия каждого из этих миров — те специфические состояния сознания, которые возникают в чувственной сфере, сфере форм и сфере не-форм.

Так, состояния сознания, специфичные для чувственной сферы космоса, могут быть представлены в виде следующей классификации<sup>1</sup>:



Однако боги чувственного мира, имея сходную с людьми типологическую характеристику сознания (влечение к чувственным объектам), отличаются от людей тем, что в божественных местобитаниях преобладает положительный чувственно-эмоциональный тон сознания, доминирует переживание различных видов наслаждения.

Продолжительность жизни в божественных местопребываниях этой космической сферы значительно превышает сроки человеческой жизни. Таким образом, благое рождение среди богов чувственного мира открывало перспективу долгой и счастливой по преимуществу жизни, и обретение такого нового рождения становилось желанной целью для благочестивого буддиста-мирянина.

Боги класса *Четырех великих правителей мира* обладают продолжительностью жизни, равной пятистам «божественным годам» (напомним, что «божественные сутки» равняются пятидесяти человеческим годам). Местопребывание богов этой группы определяется Васубандху как *фундамент, основание* относительно более высоких сфер чувственного мира. Он указывает следующую закономерность для расчета продолжительности жизни богов чувственного мира: у небожителей более высоких ступеней этой сферы существования длительность суток, выраженная в человеческих годах, и продолжительность жизни увеличиваются вдвое.

<sup>1</sup> Данная классификация приводится Васубандху во втором разделе «Энциклопедии Абхидхармы» в связи с изложением космологического аспекта факторов доминирования в психике. См.: [АКВ, II, 27, с. 57].

В связи со сроками жизни в божественных местопребываниях чувственного мира абхидхармисты задавались вопросом астрономического характера. Поскольку над горной цепью Югандхара нет ни солнца, ни луны, какие показатели определяют там наступление дня и ночи, продолжительность суток, а также что служит источником света?

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

Данное разъяснение очень значимо, на наш взгляд. По сути, Васубандху указывает на существование в чувственном мире определенных гомологически соответствующих друг другу биоритмов. Яшомитра подробно дополняет это разъяснение: подобно тому как на Джамбудвипе (т. е. в подлунном человеческом мире) белые водяные лилии раскрываются ночью и закрываются днем, а лотосы — наоборот, в божественных местопребываниях чувственного мира есть цветы, по которым можно определить наступление дня и ночи (см.: [SAKV, p. 331]). Таким образом, белые водяные лилии, лотосы и т. п. в подлунном мире обладают биоритмами, обусловленными суточным циклом светил — солнца и луны. В божественных местопребываниях чувственного мира жизнедеятельность цветов и птиц обусловлена продолжительностью и ритмом «божественных суток». Флора и фауна божественных местопребываний имеет совершенно иные сроки жизни, нежели растения и животные, окружающие людей.

Итак, божественные местопребывания чувственного мира представлены в «Энциклопедии Абхидхармы» как сфера существования, где сознание поглощено влечением к чувственным объектам, но преобладают переживания наслаждения, а пространственно-временные характеристики этих местопребываний позволяют квалифицировать их как мегамир.

Вторая космическая сфера — мир форм — рассматривается Васубандху в аспекте изоморфизма космографии и стадий изменения сознания в процессе психотехнической практики (буддийской йоги).

Мир форм — это семнадцать местопребываний, неизменно соотносённых со ступенями йогического сосредоточения сознания, т. е. со стадиями созерцательной практики (*дхьяна*). Абхидхармисты выделяли четыре последовательных состояния йогического сосредоточения, соответствующих по уровню космографии мира форм. Первые три состояния включают в себя по три ступени каждое, а четвертое состояние — восемь ступеней. Эти ступени представляют собой, как разъясняет Яшомитра, уровни интенсив-

ности сосредоточения сознания, соответствующие характеристики местопребываний богов мира форм (см.: [SAKV, p. 254—255]).

Первое состояние йогического сосредоточения включает в себя три ступени, именуемые *Сонмищем Брахмы*, *Жрецами Брахмы* и *Великими Брахманами*.

Второе имеет три ступени, соответствующие местопребываниям богов *Ограниченного сияния*, *Безграничного сияния* и *Лучезарных*.

Третье состояние йогического сосредоточения подразделяется на ступени богов *Ограниченного блаженства*, *Безграничного Блаженства* и *Всецелого блаженства*.

Четвертое включает ступени богов *Безоблачных*, *Обладающих избытком добродетели*, *Обладающих всевозрастающим плодом*, и пять *Чистых местопребываний* — *Не самые великие*, *Безмятежные*, *Прекрасные*, *Ясновидящие* и *Высшие* (см.: [ЭА, III, 2, с. 69]). Характерно, что градация состояний йогического сосредоточения осуществляется Васубандху не линейно (простым перечислением стадий психотехнического совершенствования адепта), а посредством вычленения четырех уровней йогического сосредоточения, внутри которых имеется свое подразделение на ступени. Такой подход к описанию стадий психотехнической практики свидетельствует о типологической специфике буддийской психотехники. Переход на следующий уровень невозможен, если адепт не овладел всеми предшествующими градациями. Соответственно, стадии продвинутой адепта считаются по четырем уровням, которые различаются между собой больше, чем ступени внутри каждого уровня.

Таким образом, мир форм определяется как семнадцать ступеней йогического сосредоточения, соответствующих семнадцати космическим местопребываниям, населенным богами данной сферы существования. Это указывает на тот факт, что буддийская психотехническая процедура изменения состояний сознания имеет вертикальную космологическую координату.

Пространственно-временные характеристики мира форм указывают на его принципиальное отличие от чувственной сферы существования. Это сверхогромный и очень замедленный мир.

Рост богов мира форм измеряется в йоджанах. Боги, пребывающие на первой его ступени, растут в пол-йоджаны, а на трех последовательно более высоких ступенях он увеличивается наполовину и достигает у богов *Ограниченного сияния* двух с половиной йоджан.

У тех небожителей, что обитают на уровне *Безграничного сияния* и выше, исключая богов класса *Безоблачных*, рост увеличивается вдвое — от четырех йоджан у небожителей *Безграничного сияния* до шестидесяти четырех йоджан у небожителей сферы *Полного благоденствия*. Боги класса *Безоблачных* обладают ростом в сто двадцать пять йоджан, т. е. вдвое больше, чем на предыдущей ступени, минус три йоджана.

В мире форм не существует ни дня, ни ночи, а продолжительность жизни в этой космической сфере измеряется калпами. Она возрастает соответственно увеличению вертикальных размеров тел богов в каждом более высоком местопребывании.

Но остается неясным соотношение астрономического года и калпы — Васубандху этот вопрос не разъясняет.

Космический цикл, как отмечалось выше, включает четыре периода функционирования Вселенной. Каждый из этих периодов насчитывает, согласно Васубандху, двадцать малых, или промежуточных, калп. В совокупности эти шестьдесят малых калп составляют *полторы калпы Великих брахманов*, т. е. продолжительность жизни богов, пребывающих на этом уровне мира форм. Таким образом, сорок малых калп составляют половину великой калпы.

Наблюдения над числовыми показателями позволяют сделать вывод, что продолжительность великой калпы составляет восемьдесят малых калп, охватывающих периоды космогонического становления, полного развития и разрушения мира, а также период, в течение которого длится космогоническая пауза (двадцать малых калп).

Продолжительность жизни богов, начиная с группы *Ограниченного сияния*, превышает весьма значительно — в разы и на порядки — временной цикл существования мира, населенного людьми. Именно эти соотношения и создают иллюзию бессмертия (вечности) богов. Вводя в свой текст зафиксированные в канонической литературе представления о продолжительности жизни в божественных местопребываниях мира форм и мира не-форм, Васубандху раскрывает дополнительный космологический смысл буддийской идеологии *анитья* ('невечное') — боги смертны, невечно их блаженство. В божественных сферах принцип тотальности страдания так же, как и везде, разворачивает свою диктатуру.

Маркирующий признак мира форм — влечение к существованию в этой космической сфере, к форме. Таким образом, и в мире форм сознание не свободно от притока аффектов.

Третья сфера существования, высшая по космологической вертикали, — это мир не-форм, т. е. мир *без местопребывания*.

В мире не-форм, как уже отмечалось, физическое тело как опора сознания отсутствует. Рождение в этой космической сфере предполагает актуализацию двух дхарм, выступающих факторами сохранения самотождественности сознания, — *принадлежность к роду и жизнеспособность*.

В мире не-форм продолжительность жизни богов рассчитывается иначе, нежели в мире форм. Исходный уровень здесь — *сфера бесконечности пространства*, и длительность жизни богов этой сферы — двадцать тысяч калп. В каждой следующей сфере про-

должительность жизни населяющих ее существ удлинится тоже на двадцать калъп. Таким образом, у тех, кто пребывает в *сфере бесконечности сознания*, продолжительность жизни равна сорока тысячам калъп, в *сфере ничто* — шестидесяти тысячам, а в *Высшей точке существования* — восьмидесяти тысячам.

Признак, маркирующий мир не-форм, — это влечение к существованию в данной, а не какой-либо иной космической сфере, т. е. влечение к неоформленному существованию, не связанному с материей. Влечение к существованию в рамках абхидхармистской теории аффектов — это разновидность страстного влечения. В чувственном мире страстное влечение проявляется в стремлении к обладанию чувственными объектами как объектами наслаждения. В более высоких космических сферах, где нет чувственных объектов, самый факт существования служит источником наслаждения.

Благое рождение в мире не-форм открывает для сознания перспективу сверхпродолжительного наслаждения. Однако это наслаждение не есть победа над страданием, поскольку любая из космических сфер подчинена закону развертывания причинно-следственной зависимости. Сознание в мире не-форм открыто притоку аффектов и не свободно от аффективных предрасположенностей.

Сансара в узком смысле слова — это чувственный мир, круговорот рождений, пяти форм существования. Но если трактовать сансару как принципиальную открытость сознания притоку аффектов, т. е. страданию, то все три космические сферы есть сансара.

## ***Неблагие формы существования***

**К**аковы космологические характеристики неблагих (дурных, несчастных) форм существования, именуемых в пятичленной типологии живых существ *нараки* (обитатели ада, крошечники), *пре́ты* (голодные духи) и *животные*?

Эпитеты «неблагие», «дурные», «несчастные» указывают на тот важнейший для понимания буддийской религиозной доктрины и абхидхармистской философии факт, что сознание в этих формах существования принципиально не способно к благому направленному самопреобразованию — к преодолению неведения, устранению аффектов. Безнравственная деятельность в прошлых рождениях приводит сознание к несчастным формам существования и тем самым блокирует на время потенциал духовного развития — вплоть до обретения нового человеческого рождения. Функционирование сознания в несчастных формах существования всецело под-

чинено определенной программе, в процессе развертывания которой страдание выявляет себя в грубых самоочевидных формах — это телесные мучения *нараков*, приверженность *претов* аффекту ненасытимой алчности (абсолютное отсутствие чувства удовлетворения), это необходимость рабского следования биологическому циклу у животных (абсолютная замкнутость сознания на биологические потребности и среду обитания).

Подчеркнем еще раз, что *нараки*, *преты* и животные — это живые существа, и жизнь их протекает в соответствующих местопребываниях чувственного, а не какого-то иного мира, их тела материальны. Обретение несчастной формы существования (т. е. неблагая форма рождения) не есть наказание за грехи, хотя именно грехи (безнравственная деятельность, сопровождаемая наглостью и бесстыдством) выступают причиной дурного рождения. В строгом соответствии с буддийской религиозной доктриной, зафиксированной в корпусе канонических текстов, абхидхармистское космологическое конструирование исключает существование какой-либо карающей метафизической инстанции (Божественный суд и т. п.).

Литература сутр весьма богата описаниями неблагих форм существования, открывающими широкий простор для изучения буддийской религиозной мифологии в этнологическом аспекте и в аспекте культурологического анализа. Но всего этого богатства мы отнюдь не обнаруживаем в «Энциклопедии Абхидхармы». Философская концептуализация канонических представлений о неблагих формах существования, предпринятая Васубандху, подчинена одной цели — разъяснить космологическое содержание принципа неизменной соотношенности сознания с определенной космической сферой применительно к чувственному миру. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» не уделяет значительного внимания рассмотрению таких неблагих классов живых существ, как *преты* и животные, концентрируя внимание лишь на описании адской формы рождения. Это отнюдь не случайность, не произвол свободного мыслителя. Перед Васубандху стояла задача теоретического обоснования того, почему несчастные формы существования отнесены в канонической литературе к чувственному миру. Первая космическая сфера характеризуется влечением к чувственным объектам. Относительно животных и голодных духов (одержимых ненасытной страстью поглощения) эта характеристика чувственного мира не вызывает вопросов. Но к каким чувственным объектам устремлено влечение обитателей ада — ведь в аду все объекты без исключения служат источниками мучений?

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению интерпретации *нарака* в трактате Васубандху, остановимся на проблеме осмысления этого термина.

Академическая традиция истолкования этого буддийского термина сложилась благодаря трудам ученых-буддологов, принадлежавших к христианской культуре — западной (протестантско-католической) и восточной (православной).

Изучая буддийское письменное наследие, европейцы пришли к идее типологического сходства христианского учения об аде (где души грешников претерпевают мучительное воздаяние за преступления против веры и заповедей) и буддийского — о нараках (несчастных мучениках, пребывающих вследствие греховной прошлой деятельности в зловещих хтонических узилищах). Однако типологическое сходство вовсе не означает тождества. При более пристальном взгляде на проблему обнаруживаются и различия (типологические, разумеется), способные трансформировать подобное видение предмета. Именно для того чтобы рельефно выявить типологическое отличие абхидхармистской космографии местопребывания нараков, бегло очертим круг христианских представлений об аде.

Из святоотеческой литературы и агиографических сочинений известно, что в ад ввергаются души, уличенные в нераскаянных грехах, и помещают их туда падшие духи. Но где находится ад и может ли он в принципе где-то *находиться*, т. е. иметь материальную локализацию?

Казалось бы, такой вопрос вполне закономерен — ведь душа не есть материя, куда же она может ввергаться? Однако вопрос этот до появления картезианских воззрений в философии Нового времени скорее мог быть отнесен к разряду диких — неуместных в силу своей невежественности — вопросов. Именно Декарт, резко разграничив материальное и нематериальное, отнес последнее к сфере чистого духа, не обладающего пространственно-временной предикацией.

Картезианские размышления наложили заметный отпечаток на римско-католическую и протестантскую теологические традиции. Сегодня носители этих традиций, их изощренные апологеты толкуют христианские идеологемы *ад* и *Небо* в направлении размышления исходных — пространственных, космологических характеристик, утверждая, что речь идет не о месте, но только о «состоянии». Такая интерпретация подразумевает, что космологическая локализация, на которую указывает Священное Писание (*ад — внизу, во внутренности земли*), — это не более чем метафора.

Православная ортодоксия избежала искушений секулярной философии. Отказать аду в космологической реальности, подменив ее теологической концепцией «состояний», означало бы сместить сотериологические ориентиры христианской жизни. Если рай и ад нигде не «помещаются», то нарушается целостная христианская картина мира, представленная верующему в текстах Свя-



щенного Писания, богослужений, житиях святых и святоотеческой литературе. Свидетельства о рае и аде в этом случае утрачивают свой буквальный смысл.

Если же, не отклоняясь, следовать ортодоксальным представлениям, всецело опирающимся на буквальное понимание этих свидетельств, а не на метафизическое их истолкование, то ад — это именно место, причем располагающееся внизу, в недрах земли. Однако созерцание inferнальных обитателей доступно, согласно христианским воззрениям, лишь для тех, кто обладает *духовным зрением*. Только эта способность, обретенная по благодати, а не собственным усилием, позволяет свидетельствовать о Небесах и преисподней — сферах, имеющих иную природу, нежели та, что фиксируется в привычной для мирского зрения пространственно-временной системе координат.

Православный русский богослов XIX в. еп. Игнатий (Брянчанinov) говорит в этой связи о *пространстве иного рода*, которое берет свое начало здесь, но простирается как бы в иное измерение. В этом контексте слова Священного Писания, свидетельствующие о космологической реальности геенны огненной, следовало бы трактовать как метафоры, а природные явления нашего мира — вулканы и избыток тепла в центре Земли — должны наводить на мысль об онтологии ада. Природа и ад не тождественны в аспекте материальности, но оба эти вида реальности могут сделаться в равной степени доступны восприятию при определенных условиях и по воле Божией. О возможностях «прорыва» inferнального пространства в наше измерение повествуют соответствующие эпизоды из агиографической литературы, однако значительно чаще свидетелями ада выступают не святые, но обычные грешники, которым по Своей неизреченной милости Бог позволяет узреть зловещую адскую перспективу ради их спасения (об этом в своих «Беседах» повествует св. Григорий).

Православное богословие предостерегает тем не менее от попыток экспликации подробной космографии ада и «научных» объяснений характера связи человеческого измерения и измерения inferнального. В этом вопросе православная традиция противостоит римско-католической, усматривая в космологических концепциях чистилища и лимба<sup>1</sup>, предложенных католическими теологами, стремление создать некий аналог секулярной картины мира, доступной рационалистическому познанию. Загробный мир — и ад, в частности, — согласно православным воззрениям, никоим образом не может быть познан теми же самыми способами, что и природа (т. е. путем изучения физических закономерностей, постановки эксперимента и т. п.). Видение ада и возможность словес-

<sup>1</sup> Л и м б — местопребывание, являющее собой как бы преддверие ада для душ некрещеных младенцев и дохристианских праведников.

ного описания этого опыта даются Божиим Провидением, выступая средством побудить человека к подвигу христианской жизни. В своих «Беседах на Послание к Римлянам» св. Иоанн Златоуст на вопрос о точной локализации ада отвечает, что следует знать только о факте существования ада, чтобы его избежать, а не о том, где именно ад находится и как он связан космологически с миром живых.

Итак, согласно христианским представлениям, идеологемы *Душа*, *ад*, *Небо* категорически не должны интерпретироваться в соответствии с позднейшей картезианской идеей внепространственности нематериального, поскольку подобная интерпретация вступает в противоречие с религиозной доктриной и тем самым искажает сотериологическую перспективу христианской жизни. Исключаются также и попытки рационального космографического описания адских вместилищ в их соотношении с миром живых, с географией этого мира, ибо научное познание и духовное постижение имеют качественно различную природу — логический дискурс неприменим к области провиденциального.

Владыка христианского ада — дьявол, «отец лжи», падший ангел, некогда созданный Господом, но нарушивший долг повиновения Ему. Он искушает и губит слабые души, но верующий христианин обладает свободой воли противостоять искушению. Дьявол и его слуги получают в свой адский удел лишь души нераскаянных грешников, но вопрос о судьбе души по смерти тела решается Богом первоначально на так называемом Частном суде и окончательно — во время второго пришествия Иисуса Христа на Страшном суде. Идеологема *Страшный суд* — существеннейший элемент христианского Символа веры. От решения на Страшном суде, сроки которого скрыты от людей, зависят судьбы живых и мертвых.

Не вдаваясь в конкретику письменно зафиксированных христианских свидетельств об аде, необходимо тем не менее отметить характерные предикаты инфернальной космологической сферы, прослеживаемые в большинстве этих свидетельств. В них присутствуют указания на жар, порождаемый разгулом огненной стихии, зловоние<sup>1</sup>; злых духов, ввергающих грешные души в адские муки; невозможность спасительного общения страждущих душ с чисты-

---

<sup>1</sup> Одно из обозначений ада — *геенна огненная* — восходит к библейскому топониму Ге-гинном ('долина Енномова'), указывающему на территорию, которая простирается от горы Сион вплоть до долины Кедронской. Согласно библейскому тексту, эта местность служила для жертвоприношений Молоху — в честь языческого идола древние израильтяне отдавали жертвенному огню младенцев. Царь Иосия, стремясь пресечь идолопоклонство, запретил эти ритуальные акты и превратил Ге-гинном в свалку трупов казненных преступников, падали и прочих нечистот, где все это сжигалось. Эта смрадная тлеющая клоака и становится в новозаветном тексте символом места вечных мучений.

ми местопребываниями<sup>1</sup> и, наконец, на безусловно хтоническую локализацию ада («внизу»). Именно эти характерные признаки первоначально и послужили основой для типологической идентификации буддийского ада.

Космологические представления о зловещих хтонических местопребываниях, мучительное существование в которых есть результат дурной человеческой деятельности, возникли в духовной культуре Индии в постведическую эпоху не только в буддизме, но также и в религиозных доктринах джайнизма и индуизма.

Картина мира, зафиксированная в гимнах «Ригведы», древнейшего культового памятника ведической эпохи, отнюдь не включала в себя подобные представления. Т. Я. Елизаренкова, российский исследователь и переводчик ведических памятников, отмечает, что в «Ригведе» не существовало «сколько-нибудь отчетливых представлений об аде» (см.: [Елизаренкова, 1984, с. 504]). В своей реконструкции ведического мировоззрения (см.: [Елизаренкова, 1984, с. 493—506]) она говорит о *небесах* — той космологической сфере, где обитают предки, именуемые *отцами*. Согласно «Ригведе», души умерших, возносясь на высшее небо, обретают там новые тела. В этом ином телесном обличье *отцы* пребывают в своем царстве, возглавляемом Ямой — первым из некогда умерших людей и тем самым проторившим путь на *небеса*<sup>2</sup>. Яма не бог, а именно царь, и *отцы* также не относятся к классу богов. Яма как мифологический персонаж «Ригведы» не входит ни в один общий с другими богами миф. В аспекте ритуала Яма связан лишь с Агни, богом огня — пламя кремационного костра передает Яме «жертву», т. е. тело умершего. Эксплицитное обожествление Ямы происходит в период после «Ригведы».

Ригведийский *мир отцов* способен амбивалентно воздействовать на жизнь *мира людей*. Подобно богам, *отцы* обладают силой, откликаясь на ритуально оформленные просьбы людей, даровать им различные блага и прежде всего здоровое мужское потомство. Однако спонтанное соприкосновение *отцов* и людей таит в себе опасность враждебного вмешательства подданных Ямы в земные дела, защитить от которого призваны ритуалы специфической магии.

Яма в «Ригведе» имеет эпитет *собирателя народов*, подразумевающий, что принадлежность к разряду смертных дает всем без

<sup>1</sup> В одной из евангельских притч говорится о богаче, осужденном на адские мучения за свои несправедливые прижизненные деяния: взирая на адские сферы, несчастный умоляет праотца Авраама позволить нищему Лазарю, которым этот богач некогда гнушался, «омочить конец перста своего в воде и прохладить язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем», однако Авраам не может сделать этого, поскольку между раем и адом «утверждена великая пропасть», между спасенными и проклятыми нет никакого общения (Лк. 16.24—26).

<sup>2</sup> Т. Я. Елизаренкова указывает, что в мандале X «Ригведы» говорится о нетождественности *пути богов* и *пути отцов*. См.: [Елизаренкова, 1984, с. 504].

исключения право на приют в его царстве. Смерть — тропа Ямы, ее охраняют зоркие четырехглазые стражи — две зловещие собаки Шабала<sup>1</sup>. *Мир отцов* — счастливая небесная обитель, где господствует вечный день и удовлетворены все желания.

В дальнейшем, начиная с «Атхарваеды», жизнь после земной смерти уже не ограничивается представлением о ничем не омраченных пирах в царстве Ямы, ибо постепенно начинает оформляться идея посмертного следствия греховных человеческих деяний. Индуистская интерпретация этой идеи находит свое выражение в ряде текстов «Махабхараты» и литературе пуран. Здесь Яма обретает отчетливые божественные черты — он уже не только царь, но и судья, который выносит решение относительно космологической сферы нового рождения ныне умершего. Если в прошлой жизни преобладала добродетель, то новое рождение может быть обретено на *небесах (сваргалока)* — в сфере, обладающей предикациями райской обители, или в мире людей (власть Ямы простирается тем самым и в эту сферу). Если же имела место греховная деятельность, то новое рождение не может быть счастливым, его сферой становилась *наракалока* — хтоническое обиталище живых существ, подвергающихся неисчислимым страданиям. Примечательно, что столица Ямы, где он вершит свой справедливый суд, город Ямапура, располагается также под землей.

Образ Ямы, столь скупой очерченный в ведической литературе, обретает насыщенную индуистскую мифологическую аранжировку. Яма-судья сближается и почти сливается с образом божества справедливости Дхармой, укрепляются и уточняются «родственные связи» Ямы с другими персонажами индуистского пантеона, оформляется его специфическая иконография. Яма включается в разряд божеств, имеющих и особенную космологическую функцию, — в класс *локапала*, т. е. богов-хранителей стран света, где областью ответственности Ямы становится юг.

Итак, религиозно-идеологическая концептуализация *наракалока* — адских местопребываний — эксплицитно обнаруживает себя в ортодоксальных брахманистских мировоззренческих системах на уровне общеиндийской мифологии.

Буддизм в своей религиозной доктрине не остался чужд ряду сюжетов и персонажей, восходящих к корпусу ведических текстов. Однако в абхидхармистской философской традиции обращение к мифологическому аспекту имело характер четко выверенного ком-

---

<sup>1</sup> Другие их имена — Саримая (букв.: 'собаки'), Шарбара, или Карвара, их мать — Сарама, божественная собака Индры. В специальной литературе образы Шабала типологически сближаются с соответствующими персонажами греческой мифологии (псом Цербером, стерегущим Аид, царство теней) и мифологии иранской, в сюжетах которой также присутствует чудовищный пес, страж потустороннего мира.

промисса между теорией и народными верованиями. В этом отношении «Энциклопедия Абхидхармы» и, в частности, ее третий, космологический, раздел выступает источником, в котором представлена именно теоретическая реинтерпретация мифологических фрагментов сутр.

Буддийское учение — здесь весьма уместно об этом напомнить — изначально придерживалось строгого запрета на агностицизм. Согласно этой установке, которой абхидхармисты безупречно следовали в своем философствовании, все, что существует в пространстве и времени и подчинено причинно-следственным закономерностям, принципиально доступно познанию, причем познанию рациональному. Поскольку несчастные формы существования есть конститuenty чувственного мира, они никоим образом не могут быть исключены из сферы рационального познания. Применительно к наракам и их космологическим местопребываниям это означает, что буддийский философ не мог удовлетвориться лишь знанием факта существования ада. Необходимо было ясно представлять его локализацию и соотношение ее со всей остальной космологической конструкцией. В этом — одно из существенных отличий абхидхармистской философии от христианского богословия.

Буддийская народная традиция чрезвычайно богата свидетельствами об аде. Однако философский уровень осмысления пренебрегал обращением к подобным свидетельствам, опираясь прежде всего на теоретическую концептуализацию знания, зафиксированного в канонической литературе. Подчеркнем, что концептуализация ада была призвана последовательно разрушить идеи брахманистского креационизма, объясняя мироздание из него же самого, т. е. в соответствии с имманентной направленностью всей традиции абхидхармистской теоретической мысли. В полном соответствии с таким подходом и разворачивается космография адских местопребываний в трактате Васубандху.

Как и все мироздание, грандиозная конструкция буддийского инферно не есть результат Божественного зодчества. Причина ее возникновения, говорит Васубандху, — «энергия совокупных действий всех живых существ» [ЭА, III, 58, с. 158].

В процессе космогенеза адские вместилища возникают сравнительно поздно. К моменту появления их обитателей весь материальный аспект Вселенной уже воссоздан — давно заселены не только счастливые обители богов мира форм и чувственного мира, но и все континенты. Даже такие несчастные формы существования, как преты и животные, к моменту появления нараков уже обрели свои космические ниши. *Кальпа созидания*, т. е. циклического самовоспроизведения сансары, завершается с появлением в аду первого крошечника. Разрушение мира, однако, начинается именно с момента прекращения адских рождений. Ад как совокупность местопребываний (т. е. материальный аспект ада) первым прекраща-

ет свое существование. Иными словами, в пределах великой кальпы такие ритмы существования, как кальпа созидания, кальпа стабильности и кальпа разрушения, маркируются процессами возникновения либо исчезновения нараков. Васубандху так говорит об этом: «Кальпа разрушения — [период] от прекращения рождения в адах до разрушения [всех без исключения] местопребываний. <...> Кальпа созидания — от первоначального ветра до возникновения обитателей ада. <...> И когда в адах рождается первое живое существо, процесс разворачивания этого мира, охватывающий двадцать промежуточных, или малых, кальп, [оказывается] завершённым и начинается период его существования в развернутом состоянии, [также] продолжающийся двадцать промежуточных кальп» [ЭА, III, 90, с. 183].

Итак, в пределах великой кальпы, охватывающей полный космический цикл, включая космогоническую паузу (когда материальный аспект мироздания разрушен и происходит латентное вызревание совокупной кармы всех живых существ), период существования класса нараков и их космических местопребываний заметно меньше, чем у иных классов живых существ. Таким образом, ады в абхидхармистском учении о великой кальпе сопряжены только с кальпой относительной стабильности, но не с переходными эпохами созидания и разрушения.

Однако точного временного совпадения границ кальпы стабильности и длительности существования адских вместилищ нет. В период созидания последняя, двадцатая, промежуточная кальпа — это именно тот отрезок времени, когда и возникает материальный аспект буддийского ада, предшествующий появлению первого крошечника. В период разрушения первая промежуточная кальпа — время постепенного исчезновения нараков (их смерти в соответствующих местопребываниях), а вторая — непосредственно процесс разрушения адских вместилищ [ЭА, III, 92, с. 184—185].

Космография буддийского инферно представлена Васубандху весьма лаконично. Основная адская конструкция, которая имеет хтоническую локализацию и образована совокупной энергией действий всех живых существ, расположена только под континентом Джамбу, но не под каким-либо иным. Однако, как отмечает Васубандху, существуют адские анклав, возникшие в результате действий не всех, а только нескольких живых существ и даже двух или одного. Такие анклав могут обнаруживаться и на поверхности земли — в горах и пустынях, в речных водах и т. п. А это, в свою очередь, означает, что нараки не все без исключения есть существа хтонической сферы. Тем не менее не следует думать, что подобные адские анклав — это «прорыв» иного измерения в мир людей. Хронотоп чувственного мира подчинен на всех своих уровнях единым космологическим пространственно-временным закономерностям. Горы, реки, пустыни подозрительны — бессмыс-

ленные, с точки зрения религиозной цели человеческого существования, путешествия любознательных землепроходцев по географическим закоулкам, отважные погружения в водную стихию могут обрести характер инфернального маршрута. Благочестивый буддист путешествует не ради праздного любопытства, но только из желания совершить достойные действия — для выражения почтения и уважения по отношению к учителям и наставникам он посещает монастыри, места расположения ступ.

Характеризуя пространственный аспект основной — подземной — адской конструкции, Васубандху говорит, что она имеет форму, подобную «куче зерна», т. е. напоминает то ли усеченный конус, то ли усеченную пирамиду. Нижнее основание этой стереометрической фигуры значительно превышает по своей площади верхнее. Континент Джамбу, омываемый морями, уходит глубоко под воду, благодаря чему в его толще и разместился огромный адский комплекс. Дно адских вместилищ совпадает по уровню с дном морским у подводной границы этого материка.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что его концепция адских местопребываний отличается от построений других учителей. Он видит ад как восьмичленную вертикально ориентированную конструкцию, в которой более грозные ады расположены ниже менее ужасных. Другие учителя представляют восьмеричную адскую конструкцию расположенной всецело по горизонтали. Согласно этим представлениям, все адские местопребывания равно удалены вглубь от поверхности Джамбудвипы.

Свою космографическую модель инфернальных вместилищ автор «Энциклопедии Абхидхармы» строит по принципу *горячий центр — холодная периферия*. На каждом из восьми этажей подземного инфернального «сооружения» располагается в центре один основной *горячий ад*, окруженный четырьмя *дополнительными*, а где-то на окраине — основной *холодный ад* (конкретная топография холодной периферии не указана).

Самый глубокий и поместительный горячий ад, именуемый Авичи, отстоит от поверхности Джамбудвипы на глубину в сорок тысяч йоджан, высота его стен — двадцать тысяч йоджан. Таким образом, по своей высоте Авичи равен сумме высот остальных семи горячих адов, расположенных последовательно друг над другом, — Пратапана, Тапана, Махараурава, Раурава, Сангхата, Каласутра, Санджива. Восемь ледяных периферийных адских вместилищ также локализованы по вертикали. Это Арбуда, Нирарбуда, Атата, Хахава, Хухува, Утпала, Падма, Махападма. Какие-либо описания холодных адов у Васубандху отсутствуют. Он ограничивается лишь разъяснением того, что их названия обусловлены «изменением тел и звуками, которые издают живые существа под воздействием сильного холода» [ЭА, III, 59, с. 161].

Какая совокупная деятельность живых существ порождает адские вместилища? Для ответа на этот вопрос необходимо иметь в виду, что центральный фактор всякой деятельности в абхидхармистской концепции — это функционирование сознания. Греховная деятельность всегда обусловлена той установкой сознания, которая формируется под влиянием *корней неблагого* — вражды, алчности и крайнего невежества (ложных воззрений). Дхармы *наглость* и *бесстыдство* усиливают энергетический компонент греховной деятельности.

Восемь этажей адского подземного сооружения — это место пребывания, где созревает кармический плод так называемых смертных грехов — безнравственных деяний, результатом которых выступает немедленное рождение в аду, не опосредованное промежуточным существованием (см.: [АКВ, IV, 80, р. 250]). В каком-либо из адских местопребываний созревают также и плоды деяний, *сходных* со смертными грехами. Но только в зловещем Авичи находит свое кармическое разрешение плод деятельности тех, кто отсек *корни благого* в силу крайней приверженности ложным воззрениям, подчеркивает автор «Энциклопедии Абхидхармы».

В буддологической литературе утвердилось мнение, что носители буддийской религиозной идеологии уклонялись от лобовой критики чуждых им доктрин, что они предпочитали развенчивать учение об атмане либо в проповеди (т. е. просветительским методом), либо в процессе философского диспута, но никогда не оспаривали напрямую неприемлемые для них идеалы. Но изучение «Энциклопедии Абхидхармы» заставляет нас усомниться в справедливости подобного мнения. Васубандху, говоря об экстремальном выражении ложных взглядов, неукоснительное следование которым приводит к рождению в аду Авичи, указывает в качестве источника этих воззрений прежде всего веды — священные для всей брахманистской традиции тексты, а также пураны и *дурные шастры* (т. е. небуддийские философские сочинения) (см.: [АКВ, IV, 68, р. 241]). Именно ложные воззрения, зафиксированные в ведах, глубоко воспринятые и доведенные в индивидуальном сознании до «высшей степени силы» (Васубандху), приводят к отсечению *корней благого* (см.: [АКВ, IV, 79, р. 248]).

Критикуя брахманистскую установку на признание абсолютного авторитета вед, учитель Васубандху прямо заявляет, что веды не есть источник Знания, поскольку именно в них и обретают идейную опору убийцы, воры, прелюбодеи и лжецы (см.: [АКВ, IV, 68, с. 241]), т. е. брахманы. Именно они освящают авторитетом своих юридических толкований применение смертной казни, практику конфискации имущества. Именно брахманы регламентируют безнравственную политическую прагматику — братоубийство, клятвopепреступление, использование сводничества и проституции в политических целях, шпионаж, доноительство — как норму госу-



дарственного мышления и деятельности<sup>1</sup>. А это, согласно абхидхармистскому учению о карме, означает, что на брахманов ложатся грехи *отнятия чужой жизни, воровства, лжи и прелюбодеяния*, совершенные под их идеологическим водительством. Брахманы, согласно Васубандху, и сами собственными физическими, а не только словесными и ментальными действиями повинны в воровстве и прелюбодеянии, ибо они отчуждают в свою пользу шестую часть доходов всех сословий и практикуют обычай *госава* — ритуальные внебрачные сексуальные контакты (включая инцесты) ради обретения мужского потомства.

Таким образом, зловещее адское вместилище Авичи, если следовать обличительным рассуждениям автора «Энциклопедии Абхидхармы», ожидает в новом рождении элиту ортодоксального брахманства, теоретически обосновавшего процессы безнравственного законоприменения, аморальные нормы внешней и внутренней политики, лично причастного к бессмысленным и преступным ритуальным практикам.

Что представляют собой адские местопребывания на каждом из восьми подземных уровней?

Как уже говорилось, Васубандху пользуется понятием *основные ады (горячие и холодные)* и *дополнительные*. Ады именуются основными, поскольку именно в этих местопребываниях и рождаются нараки. Когда истекает срок, необходимый для *созревания кармического плода* в основных адах, нараки перемещаются по горизонтали в дополнительные ады и, исчерпав все мучения в каждом из этих местопребываний, умирают. В момент смерти нарака происходит возрождение *корней благого*, утраченных в прошлом человеческом существовании. Это означает, что в состав четырех нематериальных групп, направляющихся теперь к человеческому рождению, включаются *не-вражда, не-алчность, не-невежество*. Утрачивая несчастную форму существования, сознание снова обретает предпосылки религиозного развития.

Васубандху отмечает, что другие буддийские учителя придерживаются относительно дополнительных адов той точки зрения, что, отмучившись в основном аду, нараки *оседают* в одном из дополнительных адов, где и наступает их смерть. Иными словами, отличие позиции Васубандху состоит в том, что, согласно его пред-

<sup>1</sup> Здесь Васубандху имеет в виду разработанные учеными брахманами основы *царской науки* — науки управления государством, его внешней и внутренней политикой, зафиксированные в специальных трактатах (*артхашастрах*). Согласно брахманистским воззрениям, политика должна быть свободна от традиционной морали — ради достижения государственных целей, правитель свободен обращаться даже к таким методам, как убийство родителей или детей. До нашего времени дошла «Артхашастра», авторство которой приписывается Каутильи (предположительно I в. н. э.).

ставлениям, жизнь нараков состоит из пребывания в основном аду и путешествия по дополнительным адам.

Предлагая обобщенное описание основных горячих адов, автор «Энциклопедии Абхидхармы» опирается на Слово Будды, а не на какие-либо иные свидетельства, которыми в избытке располагала народная буддийская традиция. Бхагаван познал все удаленное во времени и пространстве и представил это знание в текстах своих бесед и поучений. Все прочие свидетельства не могут служить источником истинного знания, ибо они — не более чем частный опыт. Согласно Слову Будды, у каждого из основных горячих адов располагаются «шестнадцать дополнительных, четыре стороны и четверо ворот. Они разделены на [множество] отдельных вместилищ, окружены железной стеной и покрыты железным сводом. Твердь в них из раскаленного железа, пылающего и искрящегося, а языки пламени распространяются не на одну сотню йоджан» [ЭА, III, 58, с. 159]. Таким образом, основные горячие ады подобны железным пыточным острогам, где господствует стихия огня и нестерпимый жар. Они полностью дистанцированы от органических — растущих и развивающихся — форм: здесь нет ни флоры, ни фауны, только удручающее однообразие железного жара.

Структура inferнальных переживаний, как это видно из текста Васубандху, чрезвычайно небогата. Это либо непрерывные мучения, что характерно только для ада Авичи, либо мучения, перемежающиеся паузами. *Авичи* означает *Без избавления*, что указывает на факт непрерывности страдания. Паузы в мучениях, характерные для всех остальных адских местопребываний, описываются Васубандху на примере восьмого основного ада Санджива (Санджива — 'Оживляющий'): «Разрезанные или разрубленные на части тела погибают, [но затем] начинают дуть прохладные ветры, которые заново оживляют [находящиеся там] существа» [ЭА, III, 58, с. 158]. По самой космологической природе адских местопребываний ничто в них не может вызывать собственно приятных ощущений, ибо прошлая совокупная безнравственная деятельность живых существ способна породить только ужасные материальные сферы. Тем не менее, как говорит Васубандху, приятные ощущения в опыте нарака «не отрицаются», поскольку факт паузы в череде пыток субъективно переживается как нечто чувственно положительное, «приятное» своим контрастом с предыдущим и последующим.

Итак, структура inferнальных переживаний исчерпывается ощущениями муки — экстремально неприятного — и «приятным по контрасту», в то время как человеческий опыт охватывает собственно *приятное* (во всех регистрах чувствительности) — *неприятное*—*нейтральное*. Факт отсутствия нейтрального в структуре inferнальных переживаний весьма значим. Структура адского опыта (мука либо иллюзия приятного по контрасту) исключает для нарака моменты ясности сознания — оно всегда замутнено и не-

стабильно в своем протекании. В человеческом опыте inferнальные переживания принципиально исключены — даже в трагических версиях этого опыта. Человек страдает, но он не несчастен, поскольку именно для человека открыта благая перспектива победы над страданием. В контексте классической философии Абхидхармы адские местопребывания — это узилища, в которые способно лишь на время заточить себя сознание, одержимое враждой, алчностью и крайним невежеством.

Концепция жизненного цикла нараков, изложенная Васубандху, напрямую связана с описанием топографии дополнительных адов. Нарак *рождаются* в одном из основных горячих адов способом манифестации, поскольку по типу рождения они относятся к разряду *саморождающихся* живых существ. Этот тип рождения в случае нараков выглядит так: совершенно взрослые крошечники падают в хтонические сферы вниз головой и застревают именно в том местопребывании, которое и соответствует созреванию кармического следствия прошлой деятельности — «падают в ад вверх ногами и вниз головой» [ЭА, III, 15, с. 99].

Отмучившись определенный срок в основном горячем аду, нараки оказываются у ворот этого местопребывания, ведущих в дополнительные inferнальные обиталища. Таких ворот, как уже говорилось, четверо — северные, восточные, западные и южные, что указывает на космологическую полноту и внутреннюю замкнутость основного ада. За каждым воротами располагаются четыре дополнительных ада (т. е. в сумме их шестнадцать на каждом из восьми адских уровней). Эти ады, если можно так выразиться, типовые, на что указывают названия каждого из четырех типов этих местопребываний: Кукула — пытка тлеющими углями, Кунапа — погружение в зловонные нечистоты, Кшурмарга — причинение страданий острыми предметами, Вайтарани — смерть в кипящих соленых водах реки *Без перехода*. Ни в одном из этих местопребываний, согласно Васубандху, нараки не оседают окончательно, продвигаясь последовательно к месту своей кончины.

Кукула — пространство, покрытое тлеющими углями. Здесь огонь теряет свою интенсивность. Крошечники бредут по этому полю, и их ноги по колено обугливаются до кости. Когда, пытаясь на время облегчить мучения, они приподнимают одну ногу, их плоть снова обретает прежний вид, чтобы в следующий момент — при неизбежном погружении в стихию медленного огня — сгореть. Вот оно, «приятное по контрасту», избегание страдания!

Покинув Кукула, нараки вступают в пределы ада Кунапа, являющего собой море нечистот, трупного разложения, кишасщее опасными червями. Черви ужасны своим видом — их тела белы, а головы черны, иглообразные рты подобны клювам. Эти клюворотые создания язвят до кости плоть несчастных крошечников. Черви —

агрессивная среда, пронизывающая тело нарака и одновременно окружающая его.

Но и у адской клоаки Кунапа есть берег, выводящий нараков в третий дополнительный ад — Кшурамарга. Собственно, Кшурамарга — это Путь, утыканный лезвиями. Бредя этой мучительной дорогой, крошеники оказываются как бы на лоне природы — под сенью леса Асипаттра (Асипаттравана — букв.: 'Мечелистный лес'). Здесь царит вечная железная осень — листья-мечи непрестанно падают с деревьев, отсекая своими лезвиями куски плоти несчастных. Но этим страдания не исчерпываются, ибо есть в Мечелистном лесу и адская фауна — собаки Шьямашабала, пожирающие трепещущую отсеченную плоть.

За Мечелистным лесом открывается еще одна область третьего дополнительного ада Кшурамарга — Аяхшалмаливана (букв.: 'Лес железных шалмали'). Железные деревья *шалмали*<sup>1</sup> покрыты шипами в шестнадцать пальцев длиной, обладающими способностью поворачиваться вокруг своей оси. В этом лесу нараки без всякого внешнего принуждения осуществляют некую абсурдную программу — начинают лазать по деревьям вверх и вниз. При этом шипы, благодаря своей способности вращаться, всегда оказываются в опасной для тел крошеников позиции. От их укулов нельзя уклониться еще и потому, что вороны, населяющие Аяхшалмаливану, выклевают глаза несчастным и проглатывают их. Шипы шалмали и железные клювы inferнальных ворон — вот орудия телесных мучений, которым подвергаются здесь нараки. Адская флора и адская крылатая фауна действуют в Лесу железных шалмали заодно. Крошеники же предстают существами, ослепленными в прямом и переносном смысле, ибо их страдания возникают в процессе лазанья по деревьям, хотя никто не понуждает их к этому бессмысленному занятию.

Еще раз подчеркнем, что Путь, утыканный лезвиями, Мечелистный лес и Лес железных шалмали в совокупности и составляют третий дополнительный ад, обладающий единым пыточным свойством — причинять мучения посредством соприкосновения железного острия и плоти. Это и лезвия на дороге, и листья-мечи, и зубы Шьямашабала, и шипы шалмали, и клювы ворон, приносящие несчастным наракам однотипные страдания.

Четвертый дополнительный ад — река Вайтарани, на берегах которой оказываются крошеники в конце своего чудовищного маршрута. Вайтарани — непреодолимая водная преграда, ее русло наполнено соленым кипятком. В Вайтарани нет брода, но и вплавь

<sup>1</sup> Ш а л м а л и — название дерева, упоминающегося в текстах «Ригведы»; оно было известно с древнейших времен в индийской традиционной медицине как целебное растение (порошок шалмали употребляется для врачевания гнойных ран. См.: [ЭА, III, 19, с. 103]).

одолеть эту реку невозможно. Куда бы ни поплыли несчастные — вниз по течению или против него, поперек ли, их тела свариваются в соленых кипящих водах «подобно зернам риса и сезама» [ЭА, III, 59, с. 160]. Адские стражники, вооруженные мечами, копьями и палицами, препятствуют любым попыткам нараков выбраться на сушу. Вайтарани как защитный ров окружает всю горизонтальную совокупность inferнальных местопребываний, примыкающих к основному горячему аду.

Абхидхармистская космография адских местопребываний и описания inferнальных времяпрепровождений интересны в немалой степени тем, что в них, возможно, присутствует неявное осмеяние некоторых концептуальных брахманистских идей, что, вообще говоря, свойственно идеологическому дискурсу Васубандху. Разумеется, характеристики адских вместилищ вовсе не являются плодом творческого воображения автора «Энциклопедии Абхидхармы», все они почерпнуты из буддийской канонической литературы. Однако inferнальная тематика представлена в канонических произведениях значительно объемнее и более детализирована. Так, Васубандху ничего не говорит ни о конкретной топографии основных холодных адов, ни о тех пытках, которым подвергаются в этих вместилищах нараки, хотя подобные сюжеты и представлены в литературе сутр.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» в своих описаниях ада осмеивает прежде всего те доминанты брахманистской аскетической практики, которые рассматривались буддистами в качестве радикально неприемлемых. Буддийские учителя придерживались концепции *Среднего Пути*, исключавшего крайние формы *тапаса* (техник тела, направленных на обуздание «Я») — долговременное стояние на одной ноге, пребывание под палящими лучами солнца, ношение мокрой одежды в холодные сезоны года и т. п. Подобные техники тела рассматривались абхидхармистами как абсурдные, ведущие к укреплению гордыни, т. е. как контрпродуктивные в религиозном отношении. Этим бессмысленным действиям буддисты противопоставляли идею разумного самоограничения, необходимого для искоренения аффектов, что исключало какие-либо экстремальные практики. Inferнальная топография — это саркастическая метафора подобных практик, на что и указывает присутствующая в ней взаимодополняемость восьми основных горячих и восьми основных холодных адов. В горячих раскаленное железо искрит и обдаёт громадными языками пламени, в холодных тела кремешников задевают, обретая диковинные формы. Дополнительные ады также могут рассматриваться в качестве карикатуры на брахманистский тапас — в аду Кукула нараки стремятся максимально продлить стояние на одной ноге, напрасно пытаясь избежать неминуемого погружения в горячие угли; в Лесу железных шалмали несчастные мученики исключительно по соб-

ственному желанию лазают по деревьям, шипы которых язвят их плоть. Но это умерщвление плоти отнюдь не ведет к какому-либо духовному прогрессу — крошечники теряют зрение, утрачивая при этом способность адекватной ориентировки.

Думается, что осмеяние брахманистского тапаса, содержащееся, на наш взгляд, в описаниях дополнительных адов, специально подчеркнуто использованием термина *вана* — лес. *Пребывание в лесу (ванапрастха)*, аскетическое отшельничество — одна из четырех нормативных стадий жизни брахмана. Единственная цель такого отшельничества — достижение религиозного освобождения средствами экстремальных техник тела. Ад Кшурамарга, если толковать его как метафору ванапрастха, — это мучительный путь в никуда, ибо мучения плоти не только не приближают крошечников к освобождению, но в буквальном и переносном смысле ослепляют их.

Образ Шьямашабала, зловещих собак, пожирающих куски трепещущей плоти нараков, — это десакрализация одноименных персонажей ведийской мифологии, собак царя мертвых Ямы, стерегущих тропу в мир *отцов*. Ведийские Шьямашабала — это существа, пребывающие на границе сфер профанного и сакрального. Ничего подобного мы не обнаруживаем в описании Мечелистного леса, где Шьямашабала отведена механистическая функция инструмента адских пыток и не более того. Если трактовать дополнительные адские местопребывания как саркастическую метафору ванапрастха, можно сделать вывод, что брахманистский тапас приравнивался теоретиками Абхидхармы к абсурдному медленному самоубийству — к пути смерти, а не пути освобождения.

✓ Особый интерес представляет, на наш взгляд, четвертый дополнительный ад — кипящая соленая река Вайтарани. В индуистской мифологии ада русло Вайтарани ведет из мира людей в хтонические местопребывания. Родственники покойного приносили в дар брахману корову. Согласно традиционным представлениям, держась за хвост этой коровы, умерший только и может преодолеть Вайтарани и достичь столицы Ямы, где его ждет посмертный суд и определение кармической участи. В буддийской трактовке, изложенной Васубандху, Вайтарани — конечный пункт существования нараков, ибо в ее кипящих водах тела крошечников свариваются «подобно зернам риса и сезама». Упоминание риса и сезама не случайно. В разделе XVIII «Атхарваведы» (вошедшем в индологическую литературу под названием «Книга мертвых») рис и сезам упоминаются в связи с похоронными ритуалами. Зернами сезама посыпается солома, приготовленная для поднесения на ней поминальной пищи *отцам*, рисовые зерна — жертвенная пища *отцов*. Иными словами, рис и сезам указывают на связанные со смертью брахманистские ритуальные контексты.

Река Вайтарани в индуистской мифологии обладает амбивалентной семантикой. В «Махабхарате» Вайтарани, «труднопреодолимая для грешников», отождествляется с той частью русла священной Ганги, которая уходит в хтонические бездны. Одновременно с этим упоминается и «священная» Вайтарани, протекающая в стране Калинга, — омовение в ее водах способно очистить от кармических следствий греховных деяний. В трактате Васубандху Вайтарани — не начало inferнального маршрута, а его конечный пункт. Гибель крошечников в соленом кипящем потоке знаменует собой возрождение *корней благого* и тем самым открывает для сознания временно заблокированную благую перспективу.

Рис и сезам в брахманистской традиции маркируют переход из *мира людей в мир отцов*. Однако для абхидхармиста брахманистские погребальные ритуалы, как и всякая ритуальная деятельность, бессмысленны, они — не более чем манифестация крайних форм невежества. Уподобляя несчастных нараков зернам риса и сезама в кипящем котле, автор «Энциклопедии Абхидхармы» устраняет сакральную значимость риса и сезама, говоря: «...свариваются подобно зернам сезама, риса и т. п., брошенным в котел с кипящей водой» [ЭА, III, 59, с. 160]. Рис и сезам этим «и т. п.» приравниваются к любой профанной пище.

Итак, согласно Учителю Васубандху, в хтонических местопребываниях не происходит ничего сакрального — умершие не попадают туда по руслу подземной Ганги (*пятой реки* индуистской мифологии), держась за хвост ритуальной коровы, им не предстоит явиться на суд в столицу божественного Ямы, да и суда никакого нет. Брахманистский похоронный ритуальный комплекс лишается какого-либо смысла вообще, поскольку лишь прижизненная деятельность — благая или неблагая — есть единственный фактор, ответственный за новое рождение. Ритуальная пища, подносимая *отцам* и богам, никого не кормит, ибо, будучи материальной пищей, она предназначена для поддержания человеческого существования. Санкционируя абсурдное растрачивание пищевых ресурсов, брахманы лишь способствуют укоренению людей в невежестве и тем самым иницируют деятельность, кармический плод которой созреет скорее всего в аду.

Факт смерти для философа-абхидхармиста не содержит в себе ничего сакрального, это всего лишь разрушение группы материи, сознание же, подобно свету лампы, пронизывающему тьму, следует от прошлого рождения к будущему.

Образ хтонического Ямы весьма опосредованно связан в тексте Васубандху с адскими местопребываниями. Яма не царь *отцов* и тем более не бог. Подземный Яма определяется Васубандху как властелин голодных духов (претов).

Однако в адских местопребываниях функционируют некие *ракшасы Ямы*. Васубандху упоминает также и о *хранителях адов*. Кто

эти персонажи? Из приводимой Васубандху дискуссии мы узнаем, что ракшасами Ямы абхидхармисты называли «тех, кто, повинаясь приказам Ямы, бросает живые существа в [различные] ады, но не тех, кто подвергает их там страданиям» [ЭА, III, 59, с. 160]. По-видимому, именно хранители ада и подвергают кромешников пыткам, однако эксплицитно этот вопрос не разъясняется. О природе ракшасов Ямы абхидхармистами велись споры. Так, Ашвагхоша (в тексте Васубандху он именуется достопочтенным Дхармасубхути) полагал, что ракшасы Ямы в прошлой своей жизни испытывали удовольствие от жестоких действий, грехов, радовались страданиям других. Иными словами, согласно Ашвагхоше, ракшасы Ямы — это живые существа, и следствия их деятельности в адских местопребываниях созревают там же. Хранители ада живыми существами, согласно воззрениям раннебуддийских учителей, не являются, а их действия имеют сугубо механистический характер. К разряду хранителей ада, по-видимому, следует отнести и собак Шьямашабала, и ворон, выклевывающих и сседающих глаза кромешников в Лесу железных шалмали, и клюворотых червей из адской клоаки Кунапа, и вооруженных стражников на берегах Вайтарани.

Васубандху указывает, что нараков бросают в адские местопребывания ракшасы Ямы, т. е. слуги царя претов. Но в то же время нараки относятся к разряду саморождающихся — они, попросту говоря, объявляются в хтонической сфере. Какую же роль могут играть в процессах саморождения нараков ракшасы Ямы? Васубандху этот вопрос не затрагивает. Остается предположить, что царь претов с помощью своих подручных локализует появление кромешников в каждом из основных адов. Таким образом, космологические миры нараков и претов оказываются функционально связанными, но содержательно эта связь в «Энциклопедии Абхидхармы» не анализируется.

Необходимо сказать несколько слов и о таком дополнительном инфернальном местопребывании, как ад Кунапа. Мифология хтонических сфер, наполненных нечистотами, темных и смердящих, получила развитие в джайнской космологии. Является ли ад Кунапа аллюзией на эту мифологическую сюжетику? Или наполненная клюворотыми червями инферальная клоака, изображенная Васубандху, призвана лишь усилить интерпретацию брахманского тапаса как пути смерти? Возможно, автор «Энциклопедии Абхидхармы», следуя канонической традиции, реинтерпретировал джайнскую идею и представил ее лишь в качестве фрагмента буддийской инферальной космографии. Это не противоречит и другому нашему предположению. Осмысление червей как магической стихии, противостоящей людям, обрело свое ритуальное выражение в заговорах «Атхарваведы». Практика брахманских ритуальных заговоров, обращенных к древним риши Агастье, Атри, Канве, Джа-



надагни, бессильна против адских червей Кунапы, ибо абсурдна и бессмысленна, согласно абхидхармистским воззрениям, вся основанная на ведах ритуальная деятельность.

Относительно двух других неблагих форм существования — голодные духи (преты) и животные — Васубандху говорит лишь вскользь, указывая их ниши в космологической схеме. Животные обитают на суше, в воде и воздушном пространстве, но первоначальное их местопребывание — великий океан. В периоды циклической гибели материального мира первыми вымирают дикие животные, а домашние прекращают свое существование одновременно с людьми.

Преты первоначально обитали только под континентом Джамбу, т. е. по своей природе они являются хтоническими существами. Однако со временем они по руслу подземной реки вышли на поверхность и «распространились и в другие места» (Васубандху). Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что некоторые из голодных духов обладают «великими риддхическими способностями, пользуются поистине божественной славой» [ЭА, III, 59, с. 161]. Однако, несмотря на это, они не способны к преобразованию своего сознания, будучи одержимы в течение всей своей жизни (продолжительность которой — пятьсот лет) аффектом ненасытной алчности. Именно это непреодолимое для них состояние одержимости характеризует претов как несчастную, дурную форму существования.

\* \* \*

Итак, в чем же состоит типологическое сходство и типологическое различие христианских и буддийских представлений об аде?

И в буддийской, и в христианской традициях ад есть следствие греховной человеческой деятельности. В буддизме наступление этого следствия не опосредовано решением трансцендентной инстанции, в то время как в христианстве попаданию души в ад первоначально предшествует трансцендентный акт — Частный суд.

Согласно буддийским представлениям, принципиально отрицающим существование субстанциальной души, сознание, обремененное процессом созревания плодов прошлой безнравственной деятельности, идет к новому рождению в аду. Обитатели ада — саморождающиеся нараки — существа материальные, испытывающие телесные муки. Связь сознания с материальной оболочкой нараков имеет временный характер — нараки смертны, и в самый момент смерти в адских местопребываниях происходит «исправление» сознания — возрождение *корней благого*. Испытав адскую форму существования, сознание вновь обретает перспективу религиозного прогресса. В христианской традиции подобная пер-

спектива для душ, оказавшихся вследствие нераскаянных грехов в аду, отсутствует, ибо человеческая земная жизнь дается один раз.

В космологическом отношении проблема локализации ада обусловлена установками в сфере познания и ставится в этих двух традициях принципиально по-разному. В христианстве познавательные возможности человеческого разума ограничены — рациональное познание сферы трансцендентного ему недоступно. Свидетельства о реальности ада — результат Божьей милости. Буддийская традиция в ее абхидхармистской версии ориентирована на полную познаваемость космоса. Ад, будучи материальным аспектом сансары, относится к области имманентного.

Христианское богословие отчетливо указывает лишь на хтоническое местоположение ада, но не на его конкретную космографию. Абхидхармистская концепция не только определяет место буддийского инферно в космологической схеме, но и трактует его метрические характеристики и точную локализацию.

В обеих традициях ад расположен под землей, но абхидхармисты упоминают также о существовании инфернальных анклавов и на ее поверхности, связывая напрямую адскую топографию с миром людей. В системе ортодоксальной христианской мысли подобное совмещение миров принципиально исключено.

Буддийские теоретики сталкивались с необходимостью компромисса между строгой философской концептуализацией и народными верованиями, опосредованными мифологическим мышлением. Зыбкость этого компромисса отчетливо видна в попытках логико-дискурсивного осмысления таких персонажей, как ракшасы Ямы и хранители ада. Статус этих персонажей, присутствующих в литературе сутр, с трудом делается доступным процессу логико-понятийной концептуализации. Ортодоксальное христианское богословие было свободно от подобных затруднений — существование злых духов, ввергающих души грешников в ад, не требовало дополнительного теоретического обоснования, поскольку церковная традиция опиралась в этом вопросе на Святое Писание и такой специфический источник достоверного знания, как свидетельства, данные людям милостью Божией.

### ***Буддийская метаисторическая концепция***

**И**ндийская культура эпохи древности и раннего средневековья обнаруживает в своем письменном наследии характерную особенность — равнодушие к истории в исходном значении этого слова — к «истории» как сообщению об уникальных событиях, действительно имевших место во времени. Феномен летописи, исторической хроники, получивший столь значительное развитие в

Средиземноморском и Дальневосточном культурно-цивилизационных очагах, практически неизвестен в Индии.

Уникальность исторического события не интересовала, вообще говоря, и индийских мыслителей, и Васубандху в этом отношении не является исключением. Отсутствие такого интереса следует объяснить, исходя прежде всего из самого характера абхидхармистской эпистемологии — господствовавшей в классическую эпоху гносеологической парадигмы, трактовки истинного знания, его предмета и источников.

Гносеологическая перспектива, которой придерживались теоретики Абхидхармы, была всецело обусловлена исходным религиозно-доктринальным запретом на агностицизм, характерным для буддизма. Этот запрет нашел свое отчетливое выражение в абхидхармистской трактовке Бхагавана Будды как Учителя истины: Мудрец из рода Шакьев «полностью рассеял всякую тьму <...>, рассеял тьму во всем раз и навсегда; тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они есть в действительности» [ЭА, I, 1]. А это, в свою очередь, означало, что никаких объективных препятствий в познании не существует, поскольку Учитель в человеческом рождении обрел совершенное знание и тем самым доказал принципиальную доступность этого знания и для других людей. Все гносеологические препятствия имеют исключительно субъективную природу — это аффекты, извращающие познавательную деятельность сознания или расшатывающие волю к познанию, и ущербная познавательная процедура.

Истинное знание в интерпретации абхидхармистских гносеологов опирается только на два валидных источника — восприятие (презентативное знание) и умозаключение (выводное, дедуктивное знание). Только благодаря им и могут быть познаны объекты внешнего мира, свойства и отношения. Предметная область истинного знания естественным образом была подчинена эталону рациональности «видеть вещи как они есть». Однако сугубо специальными «вещами» в абхидхармистской эпистемологической парадигме являлись дхармы. Собственно предметом познания была психическая жизнь в процессе ее причинно обусловленного развертывания, ибо именно на интрапсихическом уровне только и мог происходить процесс нейтрализации аффектов, процесс очищения познающего субъекта от его дурной субъективности. Видение актуальных дхарм в потоке психосоматической жизни, умозаключение о прошлых и будущих дхармах этого потока — вот та область, в которую по преимуществу устремлялась интенция познания.

Различающее постижение дхарм в состояниях сосредоточения сознания (измененных состояний сознания, поэтапно соответствующих вертикальной шкале психокосма) позволяло обрести так называемое дхармическое знание реальности. Оно было знанием причинно обусловленной природы развертывания психики — зна-

нием тотального господства страдания в трех психокосмических мирах; знанием аффектов как причины этого развертывания — знанием причины страдания; знанием принципиальной устранимости этой причины и, наконец, знанием способов устранения, т. е. пути достижения статуса Благородной личности.

Постижение дхармической природы реальности и «банальное» познание внешнего мира не противопоставлялись абхидхармистами. Способность получать истинное знание о внешнем мире рассматривалась как необходимое условие адекватного мышления, истинности суждений.

Но какой эпистемологической ценностью в этом контексте могло обладать историческое свидетельство? Истинное знание — презентативное или дедуктивное — не могло зависеть от места и времени его получения. Иначе пришлось бы признать, что истина варьирует в зависимости от пространственно-временных координат. Но содержание четырех Благородных истин не могло зависеть от места и времени.

Историческое свидетельство по самому своему существу противоречило такой гносеологической ориентации. Уникальное событие, зафиксированное в своей пространственно-временной конкретности, недоступно повторному презентативному постижению (уникальное во времени нельзя увидеть повторно). Умозаключать относительно уникального также бессмысленно, ибо сама идея логики предполагает повторяемость, типизацию, обобщение. Таким образом, историческое свидетельство, будучи сообщением из вторых рук (причем сообщением об уникальном), не образовывало в контексте абхидхармистской эпистемологической парадигмы специального предмета познания, т. е. предмета истинного знания.

«История», состоящая из подобного рода свидетельств, не представлялась абхидхармистским теоретикам необходимой и существенной, поскольку в рамках философской рациональности такая «история» оказывалась качественно неотличимой от поэтического вымысла.

И тем не менее важно отметить, что «Энциклопедия Абхидхармы» (особенно в четвертом разделе трактата, посвященном учению о карме) нередко апеллирует к временам жизни Бхагавана и событиям, связанным с процессом первоначального распространения Дхармы. Разумеется, речь идет не о собственно исторических событиях, но только о канонических сюжетах, которым Васубандху дает концептуальное обоснование. Однако эти сюжеты функционируют в тексте Васубандху в статусе исторического события — события, которое реально имело место в пространстве и времени и обладало характером уникальности. Иными словами, использование канонических сюжетов, связанных с конкретным описанием событий деятельности Бхагавана как главы буддийской общины (сангхи), предполагало обращение к «историческому» зна-

нию. Нет ли здесь разрыва абхидхармистской эпистемологической парадигмы — выхода в реальное историческое измерение?

Отвечая на этот вопрос, можно удовлетвориться формальной констатацией того факта, что трактат Васубандху посвящен систематическому осмыслению канонической проблематики, события, зафиксированные в «Сутра-питаке» и «Виная-питаке», — также часть этой проблематики, что деятельность сангхи под руководством Бхагавана — образец для типичного разрешения типичных проблем буддийской общины. Однако подобный ответ не учитывает временную координату.

Гносеологическое равнодушие абхидхармистов к истории как совокупности сообщений о конкретных событиях отнюдь не подразумевало отсутствия интереса к процессу существования мироздания во времени и к проблеме роли буддийского Учения в этом процессе. Учение о космических циклах (великих кальпах) напрямую затрагивало обе эти проблемы.

Но здесь уместно задуматься, можем ли мы употреблять термин «процесс», говоря об «истории» психокосма? Когда произносится слово «процесс», начало и конец этого «процесса» неизбежно подразумеваются, хотим мы этого или нет. Попадая в сферу смыслов буддийской культуры, причем того ее сегмента, который опосредован философией Абхидхармы, мы непременно обязаны держать в уме религиозно-доктринальную идею безначальности психокосма. Время оно, т. е. время Божественного сотворения мироздания, принципиально отрицалось в буддийской антикреационистской концепции. В индивидуальной перспективе психокосм безначален, но не бесконечен, ибо, утверждаясь в истине, сознание исчерпывает для себя причины страдания, и круговорот новых рождений прекращается. Этот индивидуальный конец сансарного существования может совпасть с циклической фазой разрушения мироздания (кальпа разрушения), поскольку эсхатологическая ситуация благоприятствует обретению спонтанного освобождения для тех живых существ, которые подошли к этому рубежу в результате прошлых благих усилий. Но подобное совпадение вовсе не обязательно, и адепты Дхармы, избирая путь Благородной личности, вовсе не стремились ожидать наступления кальпы разрушения. Таким образом, обретение нирваны как итог ревностного самопреобразования психики отнюдь не приурочивалось ко времени циклической гибели миров-вместилищ.

Учение о великой кальпе как четырехфазном цикле учитывает идею безначальности психокосма в самом порядке перечисления ритмических периодов цикла. Сначала дается характеристика периода гибели миров-вместилищ — «кальпы разрушения», затем следуют космогоническая пауза, «кальпа созидания» и кальпа относительно стабильного функционирования мироздания, воссоздающегося благодаря совокупной карме живых существ — энергии их

прошлых рождений. Говорить в терминах процессуальности об «истории» психокосма означает утверждать, что время конечно, фрагментарно, а ритмические периоды в пределах цикличности — это отрезки между двумя временными бесконечностями.

Что же конкретно представляют собой ритмические периоды великой кальпы?

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

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

Если нараки «перебрасываются» в соответствующие ады параллельной мировой системы, то это указывает на факт временного несовпадения космических циклов в разных мировых системах. Так, в данной системе уже наступила кальпа разрушения, а в другой в это же самое время имеет место кальпа развития. Таким образом, с точки зрения теоретиков Абхидхармы, строение мира во всех системах одинаковое, но синхронизм космических циклов отсутствует. Мировые системы гомологичны, но несинхронны, хотя закономерности протекания времени в них одни и те же.

Судьбы людей в эсхатологический период различны. Основную массу ожидают катастрофические события. Но есть люди, чья психика пригодна для возделывания благих дхарм без помощи духовного наставника. Они спонтанно входят в состояние йогического сосредоточения первой ступени. Выйдя из него, они громко и прославляют покой — радость и счастье, порожденные от-

влечением от неблагих дхарм. Услышав это, и некоторые другие следуют их примеру, а затем, после смерти, они обретают новое рождение в сферах йогического сосредоточения мира форм.

Материки исчезают как следствие «рассеяния» живых существ.

Жители северного континента отличаются от этих лучших живых существ тем, что они неспособны отрешиться от влечения к чувственному миру и войти в состояние йогического сосредоточения, соответствующего миру форм. В силу этого после смерти они обретают новое рождение среди богов чувственного мира.

Боги чувственных сфер психокосма в эсхатологический период также впадают в состояние йогического сосредоточения мира форм, чтобы после смерти родиться в мире форм. Постепенно и в чувственных божественных местопребываниях прекращается процесс новых рождений. По мере утраты своих обитателей они подвергаются разрушению.

Этот процесс постепенного опустошения и гибели местопребываний экстраполируется в дальнейшем и на мир форм.

Когда мир-вместилище, включающий ады, континенты, Великий океан и божественные местопребывания чувственного мира и мира форм, пуст, а совокупное следствие деятельности его обитателей исчерпано полностью, со всех его сторон последовательно восходят семь солнц, чтобы сжечь дотла землю, включая и мировую гору — Сумеру.

Казалось бы, отдельное упоминание горы Сумеру (Меру) в этом контексте излишне, ибо неизбежность ее эсхатологической гибели понятна сама собой. Однако необходимо иметь в виду, что, согласно брахманистским представлениям, Меру — это божественная обитель Брахмы, Вишну, Шивы и Индры, это брахманистский типологический аналог греческого Олимпа. Именно поэтому, желая полностью рассеять какие-либо иллюзии на этот счет, Васубандху подчеркивает подчиненность Сумеру общей эсхатологической закономерности.

Пламя чувственной сферы психокосма способно сжечь только чувственный мир, хотя оно инициирует вселенский пожар в мире форм.

Но мир разрушается не только под воздействием огня. По аналогии с огнем рассматриваются и другие виды разрушения — водой и ветром.

Кальпа созидания — это период космогонический, космогоническая четверть великого временного цикла, великой кальпы.

Двадцать промежуточных, или малых, кальп — периоды, в течение которых имеет место космогоническая пауза. Что свидетельствует о завершении существования миров-вместилищ, когда разыгралась эсхатологическая катастрофа? Ответ на этот вопрос с позиции обыденного сознания указывал бы нам на момент наступления паузы, но этот ответ отнюдь не верен. Мироздание завер-

шает свое существование, когда благодаря энергии совокупных прошлых действий живых существ «начинают веять очень легкие ветры». Эти первоветры — дыхание возрождающегося мира сансары, его прогностические знаки. Именно этот момент и определяет собой завершение существования прежнего мироздания и возникновение нового. Таким образом, пауза, космический коллапс отсчитывается ко времени прошлого мироздания.

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

Если мы зададимся вполне уместным здесь и естественным для европейской мыслительной традиции вопросом о том, что, с абхидхармистской точки зрения, первично применительно к акту возникновения мира — сознание или материя, то должны будем признать, опираясь на трактат Васубандху, что здесь речь идет о диалектике информационно-энергетических процессов. Созревание кармического следствия совокупной деятельности живых существ — это развернутый во времени информационный процесс, приводящий к проявлению «энергии кармического следствия». Именно накопление этой энергии и длится в течение двадцати промежуточных кальп, когда имеет место космогоническая пауза.

Энергия совокупных прошлых действий рождает все усиливающиеся ветры, а они, в свою очередь, и создают последовательно все организованные по вертикали миры-вместилища.

Когда вместилища уже готовы, начинают появляться и их обитатели. Действует закономерность: те, кто погибают последними, рождаются первыми.

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

Весьма примечательно и важно указание Васубандху на рождение Брахмы. Нам, людям иной культуры и иной исторической эпохи, весьма трудно вообразить, какая сила религиозного инакомыслия относительно брахманистской доктрины заложена в этом конкретном указании и во всей буддийской космогонической концепции в целом. Брахма — верховное божество, творец мира, от-



крывающий собой триаду верховных богов индуизма (Брахма, Вишну и Шива). Все живое, весь мировой порядок направляется и контролируется Брахмой, он, будучи «вечно древен», определяет хронологические рамки Вселенной. И вот, совершенно абстрагируясь от этих божественных предикаций и мифологических сюжетов, не только не полемизируя, но даже и не упоминая о них, буддийский учитель Васубандху говорит: Брахма — новое рождение того существа, которое умерло последним в Лучезарной сфере (одна из божественных сфер обитания) в период разрушения прошлого мира. Это — полное отрицание, сведение к смысловому нулю всего ценностного содержания религиозной идеологии брахманизма.

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

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

В течение двадцати кальп, следующих за периодом созидания, когда мир покоится в сотворенном состоянии, динамика колебаний продолжительности человеческой жизни, то возрастающей до восьмидесяти тысяч лет, то падающей до десяти лет, наглядно может быть представлена в виде синусоиды. Закономерность этой динамики такая: «Увеличение [продолжительности жизни] не превышает этого предела. Какова длительность ее увеличения и уменьшения в других промежуточных кальпах, такова длительность уменьшения в первой [кальпе] и увеличения в последней» [ЭА, III, 52]. Длительность всех промежуточных кальп одинакова.

Итак, великая кальпа включает в себя кальпу созидания, кальпу разрушения, космогоническую паузу и период относительной стабильности. В последнем периоде продолжительность жизни колеблется, а в первых трех этот процесс отсутствует. Тем не менее все четыре периода одинаковы по времени, и каждый из них равен двадцати малым кальпам.

Местопребывания возникают в течение одной малой кальпы, а заселяются в течение девятнадцати таких кальп; девятнадцать ма-

лых калп длится опустошение мира, постепенное рассеяние живых существ, после чего местопребывания разрушаются в течение одной такой калпы.

В каждой из великих калп происходит центральное религиозно-идеологическое событие — в мир людей приходит Учитель, Будда. Но как обретается свойство «быть Буддой», свойство Просветления? Какое время необходимо для достижения этого высочайшего духовного статуса — ведь речь идет о грандиозном преобразовании сознания?

Состояние просветления достигается в течение трех великих калп, которые в канонических текстах именуются «неисчислимыми».

Почему те, кто дал обет бодхисаттвы, т. е. обет неуклонно идти к состоянию просветления, нуждаются в столь немислимо долгом периоде (три неисчислимые калпы) для реализации своего обета? Васубандху на этот вопрос дает следующий ответ. Состояние высшего совершенного Просветления достигается благодаря великому накоплению добродетели и знания, а инструмент этого накопления — шесть «запредельных совершенств» и выполнение сотен тысяч крайне трудных дел.

В этом очень рельефно видна идеологическая направленность философского творчества Васубандху. Он проявляет себя как учитель Экаяны — Единой колесницы, хранитель внутренней смысловой целостности буддийской традиции.

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

Бодхисаттвы страдают, видя, как невежественные люди, укорененные в привязанности к иллюзорному «Я», обрекают себя на страдания. Иными словами, бодхисаттвы страдают от страдания других живых существ и радуются их радости, а все, что касается самих бодхисаттв, не вызывает у них никаких эмоциональных пе-

реживаний. Данное свойство есть базовое отличие этой категории Благородных личностей от всех прочих.

Если мы глубоко вдумаемся в это положение, то станет ясно: бодхисаттвы — это сострадательные хранители буддийской общины, потенциально вбирающей в себя всех без исключения обитателей мира.

Архат несет ответственность за непрерывность буддийской традиции, за то, чтобы Учение существовало во временном модусе «всегда», он может уйти в нирвану или умереть, если рядом есть преемник, если эстафета знания передана в достойные и надежные руки. Но если преемника нет и враги Учения сильны, архат сознательно отодвинет собственную смерть.

Бодхисаттва страдает, видя, что личный эгоизм и алчность превращают невежду в существо, живущее по законам раковой клетки (если позволено воспользоваться образом, бытующим в современной кибернетике). Бессмысленно и, в конечном счете, губительно для себя невежественные люди упускают благой шанс человеческого рождения. Но позиции бодхисаттвы активны — со всей силой, терпением и энергией великого сострадания он стремится к спасению живых существ. Подчеркнем, что именно поэтому великое сострадание толкуется в буддийской традиции как мужественное, деятельное начало.

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

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

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

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

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

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

Таким образом, приход Будды в мир обусловлен, как это видно из текстов Васубандху, прежде всего пригодностью основной массы живых существ для восприятия Учения. Как в благополучных фазах мирового цикла, так и в катастрофических люди оказываются малопригодными для принятия Дхармы.

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

Согласно одному из толкований, приводимых Васубандху, пратьекабудды бывают двух видов — живущие группами, сообществами и живущие одиноко, «подобные носорогу», т. е. не нуждающиеся, как и носорог, в других. Под «живущими в сообществе» подразумеваются, если следовать комментарию Яшомитры, те, кто реализовал плод «вступившего в поток» (*srota-āpatti*) или плод «возвращающегося в последний раз» (*sakṛdāgāmin*) еще во времена проповедей Будды и самостоятельно достиг архатства [SAKV, с. 337]. Иными словами, это — первые шраваци.

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

«Подобные носорогу» — это статус, обретаемый в течение ста великих калп благодаря особой практике достижения условий просветления. Яшомитра разъясняет [SAKV, с. 339], что под условиями имеются в виду такие признаки, как нравственное поведение, практика созерцания и мудрость. Они побеждают самих себя, т. е. собственные аффекты. Почему же они «не побеждают других» — не проповедуют Учение? «Носороги» обладают специальным знанием, но даже отсутствие такового не есть препятствие для веде-

ния проповеди — разъяснять Учение можно и опираясь только на словесное знание наставлений прошлых будд. Они отнюдь не лишены сострадания, ибо используют свои сверхобычные способности для пользы живых существ. И не в отсутствии подходящих последователей дело, поскольку даже в периоды уменьшения продолжительности жизни многие, практикуя мирской путь, нейтрализуют влечение к чувственным объектам.

Причина отказа от проповеди Учения обусловлена тем, что над «подобными носорогу» тяготеет привычка к уединению и заинтересованность в отсутствии беспокойства. Они не отваживаются посвятить себя разъяснению Дхармы — «поистине, очень трудно вести против течения человечество, стремящееся вниз по течению!» [ЭА, III, 94].

Есть и другое объяснение: «подобные носорогу» страшатся отвлечься от состояния глубокого сосредоточения, выйти из него, бояться контакта с другими людьми, которые могли бы стать их учениками. Л. де ла Валле Пуссен приводит в этой связи интерпретацию Сангхабхадры, согласно которой «носорог» не обладает интеллектуальной уверенностью в себе: хотя он и желает проповедовать учение об отсутствии атмана людям, привязанным к иллюзорному «Я», но его мышлению свойственна робость.

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

Подводя некоторый промежуточный итог сказанному, отметим, что абхидхармистский метаисторизм выражается прежде всего в конструировании ритмических законов в «истории» психокосма, связанных с возможностью актуализации событий, имеющих принципиальное значение для религиозной идеологии буддизма. Антропоцентрический характер этого метаисторизма выражается в том, что в качестве основы ритмической периодизации указывается закономерность в изменении продолжительности человеческой жизни.

Ритмические периоды, озаглавленные вероятностью актуализации идеологически важных событий, растянуты во времени, но строго ограничены максимальными и минимальными значениями в общей тенденции к снижению продолжительности человеческой жизни.

## ***Учение о Вселенском правителе***

**П**роблема соотношения религиозно-идеологического авторитета (т. е. авторитета духовного) и авторитета социально-политической власти имела свое вполне определенное решение на уровне канонической традиции и была представлена в учении о чакравартине — благом правителе мира. Васубандху затрагивает эту проблему в непосредственной связи с вопросами метаисторической периодизации идеологически важных событий великой кальпы.

Концепция благого правителя мира была весьма существенна для буддийской традиции, поскольку осмыслялась как инструмент религиозно-идеологического освящения процесса строительства полиэтнической империи.

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

Буддийская доктрина, вообще говоря, отрицала какую-либо сословную дискриминацию. В то время как веды — священные тексты брахманистской традиции — были открыты для изучения мужчинам первых трех варн, буддийская каноническая литература служила достоянием любого, кто по своим интеллектуальным данным и степени религиозной преданности Дхарме был готов посвятить себя ее постижению. Половая дискриминация в буддизме также не декларировалась.

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

Буддизм — напротив — был открыт для новообращенных. Более того, монашеская деятельность ориентировалась на проповедь Учения, на его распространение, в том числе и среди инокультурных

народов. Такая направленность религиозной идеологии буддизма превращала его в беспрецедентно эффективное орудие имперской власти, причем власти, стремящейся к присоединению земель и народов. Становясь буддистами, носители иных традиций входили на равных в буддийский социум. Но здесь возникает вопрос, каким образом буддийская религиозная традиция оформляла духовный статус имперского правителя?

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

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

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

Эта типология уходит своими корнями в каноническую Абхидхарму (Васубандху ссылается на «Праджняпти-шастру») — в то время как в «Сутра-питаке» говорится только о золотом чакравартине.

Рассмотрим критерии ситуации обретения чакры, зафиксированные в «Сутра-питаке» и цитатно воспроизведенные Васубандху. Этих критериев шесть: пять из них адресованы претенденту на статус чакравартин, а шестой относится к явлению чакры как таковому.

Первый критерий можно назвать требованием легитимности: претензия на обретение чакры должна исходить только от царя из варны кшатриев, имеющего законное посвящение на власть. Таким образом, первый критерий априорно исключает претензии со стороны нелегитимных правителей — узурпаторов и самозванцев,

а также со стороны лиц, не принадлежащих по рождению к воинскому сословию.

Осмысляя первый критерий, приходим к следующему выводу: буддийская идеология, принципиально не дискриминировавшая людей по социальному признаку относительно их духовно-религиозной перспективы, в то же время признавала право на обретение статуса имперского правителя только за царствующими особами, принадлежащими к воинскому сословию.

Второй критерий представляет собой требование буддийского календарного соответствия: ситуация обретения чакры может иметь место только в строго определенное время — пятнадцатого числа лунного месяца. Эта дата всегда приходится на один из четырех ежемесячных дней *упошадха* (первое, восьмое, пятнадцатое и двадцать третье числа лунного месяца). *Упошадха* — дни, отводимые Винаей для соблюдения всеми членами общины, включая мирян, полного курса монашеских предписаний.

Требование буддийского календарного соответствия означает, что в царстве, которым правит претендент на обретение чакры, господствует буддийская религия. Если иметь в виду, что чакравартины приходят в тот период космического цикла, когда продолжительность жизни людей убывает от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет, это следует рассматривать и как свидетельство древности буддийских государств, присутствующее в «Сутрапитаке».

Третий критерий — требование буддийской религиозной принадлежности претендента. Акту обретения чакры предшествует исполнение царем-претендентом предписаний Винаи относительно дней *упошадха* — омовения головы и других процедур. Этот критерий отсекает от претензий на статус вселенского правителя не только царей-небуддистов, но и тех буддийских государей, кто неприлежен к религиозной дисциплине, в частности, нерадив в соблюдении *упошадха*.

Четвертый критерий — требование локального соответствия: ситуация обретения чакры предполагает присутствие претендента в строго определенном месте — на верхней террасе царского дворца. Для уяснения этого критерия важно учитывать, что резиденция государя представляла собой полифункциональное средоточие власти. Будучи шедевром зодчества, она символизировала властное могущество. (Китайский путешественник-буддист Фа Сянь, посетивший дворец прославленного в истории буддизма императора Ашоки много столетий спустя по прошествии его правления, утверждал, что это совершенное сооружение создано небожителями.) Царская резиденция и выполняла роль главной государственной сокровищницы, где хранились драгоценности и казна, и служила житницей, в которой сберегались на случай неурожая стратегические запасы, здесь же располагался царский двор и осуществ-



влялось государственное делопроизводство. Таким образом, царский дворец являл собой «место силы», и его захват был однозначен утрате царской власти как таковой.

Четвертый критерий указывает на то, что государь, пребывающий вне своей резиденции или лишенный ее по каким-либо причинам, не может претендовать на статус имперского правителя. Требование локального соответствия исключает претензию на данный статус и со стороны государя, пребывающего в изгнании. (Отметим, что сакральное отношение к царскому дворцу в буддийских государствах прошло через всю многовековую историю: так, насильственный увод англичанами последнего императора Бирмы Тибо из его резиденции до сих пор является для бирманских традиционалистов символом эсхатологической трагедии.)

Пятый критерий — требование компетентного свидетельства: обретение чакры должно осуществиться в присутствии «множества министров», т. е. свидетелей-экспертов — лиц, владеющих знаниями и умениями, присущими государственным мужам. Явление чакры не есть природная закономерность, оно — результат созревания кармического следствия прошлых действий того живого существа, которое в этой жизни претендует на статус имперского правителя. Именно поэтому факт явления чакры не может быть доказан, о нем могут лишь свидетельствовать очевидцы, опирающиеся в своих словах на восприятие как источник истинного знания. Таким образом, пятый критерий имеет гносеологическую природу.

Список требований к ситуации обретения чакры завершает критерий визуально-знакового соответствия: в «Сутра-питаке» зафиксированы шесть признаков явления чакры, которые, во-первых, позволяют отождествить явление как таковое, а во-вторых, дают основание для валидного умозаключения, что царь-претендент и есть чакравартин. Подчеркнем, что цитата из «Сутра-питаки», приведенная Васубандху, построена по принципу импликации: «Если (далее следуют вышеперечисленные критерии), то (вывод: этот царь и есть чакравартин)». Иными словами, если соблюдены условия и если имеет место установленное явление, то и вывод о приобретении претендентом статуса вселенского правителя истинный. Явление чакры, как мы отмечали выше, устанавливается посредством зрительного восприятия, а статус чакравартина — посредством умозаключения. Только восприятие и умозаключение, признаваемые буддийскими гносеологами в качестве источников истинного знания, призваны аргументировать эту ситуацию.

В данной связи требование визуально-знакового соответствия приобретает особую важность. Какие же шесть признаков должны подлежать отождествлению? Это, прежде всего, соответствие «структурного» характера: чакра имеет вид колеса с тысячью спиц-лучей, со ступицей и ободом. Оно должно восприниматься наблюдателя-

ми-экспертами как «совершенное во всех отношениях»; вызывать эстетическое переживание («прекрасное»); не относиться к разряду сотворенных объектов («несотворенное»); ассоциироваться с объектами божественных сфер («божественное»), а ее субстанцией может выступать только золото.

Последний признак («вся из золота») не полностью совпадает с трактовкой чакры в «Абхидхарма-питаке»: в «Праджняпти-шастре» указаны наряду с золотом серебро, бронза и железо. Расхождение этого признака чакры в первом и третьем разделах канона Васубандху объясняет тем обстоятельством, что в «Сутра-питаке» говорится о высшем типе чакравартина, а в «Абхидхарме» представлена полностью четырехчленная типология вселенских правителей (золотой, серебряный, бронзовый и железный чакравартин).

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

Другие учителя считают, что будды одновременно появляются и в иных мировых системах, поскольку число таких систем беспредельно и не существует никаких принципиальных препятствий для «нарабатывания» (букв.: «накопления») условий просветления многими живыми существами. Один Будда не может действовать сразу во всех мировых системах, даже если продолжительность его жизни равна кальпе, а тем менее — если она такая же, как и у обыкновенного человека. При этом указывается, что действие Будды — это его существование, выступающее условием проявления и совершенствования у живых существ чистых *индрий* — способностей познавать еще не познанное, обретать глубинное знание и знание совершенное, свойственное статусу архата.

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

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

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

Вселенское властное господство может быть обретоено четырьмя способами, соотносящимися на плане выражения с золотой, серебряной, бронзовой и железной чакрами. Шкала материалов, из которых состоят эти чакры, кодирует собой количество континентов, подпадающих под власть чакравартина (золото — четыре, серебро — три, бронза — два, железо — один).

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

Золотой вселенский правитель обретает имперское господство «благодаря приглашению»: малые государи инициативно изъявляют готовность отдать свои земли под власть чакравартина. Васубандху приводит типовой текст обращения подобных государей к обладателю золотой чакры: «Эти страны процветают для Вашего Величества, они изобильны, проникнуты миром и покоем, щедры на подаяние, населены множеством простого народа и образованными людьми. Правь ими, о Владыка! Мы же станем слугами Вашего Величества» [ЭА, III, 96, с. 192].

Читателю, знакомому с отечественной историей, невозможно остановить свое внимание на этих словах без того, чтобы в сознании не возникли строки древнерусской летописи, повествующей о призвании Рюрика на княжение в Старую Ладогу. Предание о приглашении Рюрика зачастую подается в исторической публицистике как свидетельство правовой несостоятельности, свойственной нашим предкам, — сами не смогли осуществлять властные функции и были вынуждены призвать иноземного правителя. В серьезной научной литературе казус приглашения Рюрика получил наименование нордической проблемы, и проблема эта до сих пор не разрешена. Однако знакомство с буддийскими источниками и, в частности, с рассматриваемым фрагментом из «Энциклопедии Абхидхармы», заставляет задуматься, насколько правомерен

здесь эпитет «нордическая». Может статься, что речь идет о проблеме евразийской? Имеем ли мы дело со случайным совпадением в историко-культурных процессах на различных концах одного и того же континента — Евразии, но в разное историческое время? Или специфика древнерусской действительности (Старая Ладога располагалась на трассе великого пути из варяг в греки и являла собой один из бурно формирующихся центров межкультурного взаимодействия) пробудила к новой жизни индоевропейский способ легитимации имперского господства? Предание о приглашении Рюрика на фоне излагаемой Васубандху концепции теряет ореол уникальности, перестает быть историческим казусом и требует для своего осмысления иных рамок соотнесения. Что было известно легионерам Александра Македонского, дошедшим до края ойкумены, об индобуддийских теориях воцарения имперского правителя? Какие сведения об этом могли быть занесены на Русь теми, кто продвигался «из греков в варяги»? «Энциклопедия Абхидхармы» ставит нас перед вопросом, не проходит ли духовная граница России и Индии непосредственно по древнему срезу отечественной истории.

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

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

Два следующих типа господства — «бронзовый» и «железный» — также опосредованы инициативой со стороны чакравартина: в первом случае он является к малым государям и «устраивает сражение», а во втором имеет место «взаимное бряцание оружием».

На поверхностный взгляд может создаться впечатление, что сражение — это более грубый аргумент в установлении господства, нежели «бряцание оружием». Однако речь идет не об активном военном мероприятии, поскольку в этой схватке никто, как говорит Васубандху, не погибает. Сражение, которое дает войскам малых правителей бронзовый чакравартин, подобно показательному военно-спортивному состязанию, ибо никто не намерен оказывать вселенскому правителю силовое сопротивление с целью отстоять свою независимость. Здесь как бы присутствует скрытый договор помериться силой, не проливая крови, позволяющий достойно принять господство могущественного властелина.

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

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

Чакравартин приходит в периоды, ограниченные спадом срока жизни от бесконечности до восьмидесяти тысяч лет. Этот интервал имеет место только в первой промежуточной кальпе, но не в других девятнадцати, поскольку в периоды увеличения продолжительность жизни в них уже никогда не достигает бесконечности. Осмысление этих положений подводит нас к выводу, что «славное предназначение» чакравартинов состоит в распространении их власти на континенты ради проповеди десяти благих путей деятельности, т. е. в основании «царства праведности» (если использовать выражение Т. Рис-Дэвидса). Мир создан, но человеческие существа еще мало подвержены скорби и не настало еще время прихода Будды, тем не менее в этом мире уже действует чакравартин, созидаящий свою империю ради проповеди буддийских социальных норм.

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

Сокровище-чакра — колесо, обладающее способностью перемещаться по воздуху; благодаря сокровищу-чакре вселенский правитель и его войско могут достигать без специальных усилий любой точки мира, т. е. это чудесное военно-транспортное средство.

Сокровище-слон и сокровище-лошадь обладают сверхобычными способностями, они выполняют функции животных — волшебных помощников.

Сокровище-драгоценность представляет собой особый драгоценный минерал, способный излучать свет на дальние расстояния, т. е. речь идет о чудесном светильнике, прожекторе.

Сокровище-жена — благородная императрица, которой присуща гармония телесной красоты и духовных совершенств.

Сокровище-казначей и сокровище-министр толкуются в ряде источников также и как мудрый советник и удачливый полководец, причем в роли последнего иногда фигурирует старший сын чакравартина.

Однако от иных царей, говорит Васубандху, чакравартина отличаются не только эти семь сокровищ, но и тридцать два признака великой личности, которые роднят его с Буддой. Признаки мудреца, т. е. Будды, вне сравнения — они «как бы очищены огнем» и совершенны. Эти признаки свидетельствуют о практике пути Благородной личности, имевшей место в прошлых рождениях.

Как учение о чакравартине толковалось на уровне внетеоретическом — в более широком контексте буддийской культуры?

Изложение учения о чакравартине в одном из доктринальных текстов — в «Диргха-агаме» — исходит от лица Будды, беседующего с монахами, т. е. оно тем самым обретает статус канонического свидетельства.

Чакравартин в канонической трактовке — правитель, обладающий семью драгоценностями и проявляющий четыре сверхъестественные добродетели. Перечисляются семь драгоценностей — золотая чакра, белый слон, быстрый конь, божественное сокровище, сокровище-жена, министр и военачальник.

Сюжет обретения золотой чакры излагается следующим образом: когда чакравартин появляется на Джамбудвипе — континенте, где рождаются будды, он принадлежит к воинской варне. Его голова омыта водой четырех морей. В полнолуние, умастив свое тело благовониями, он поднимается в верхние этажи дворца, чтобы наслаждаться обществом жен. Внезапно небесная золотая чакра появляется перед ним. Тысяча ее спиц сияет. Она изготовлена божественным мастером и не имеет ничего общего с вещами, которые созданы людьми. Когда чакравартин видит ее, он смолкает и думает про себя: «Я слышал об этом в своей прежней жизни: в полнолуние человека с божественного неба *Тридцати трех* омывают водой, умащивают благовониями и т. д. Если это правда, то такой человек зовется чакравартином».

Осознав себя чакравартином, правитель желает опробовать драгоценную чакру. Он, совершив поклонение, приводит ее в движение со словами: «Чакра, продвигайся на Восток и потом возвращайся, но не отклоняйся от верного направления». Вслед за этим

чакравартин созывает четыре армии, и все вместе они устремляются за чакрой. Чакру в этом путешествии сопровождают боги-небожители.

Правители малых государств Востока, видя прибытие великого царя, спешат сделать ему подношение золотыми и серебряными зернами. Они говорят при этом: «Великий государь! Наша восточная страна ныне процветает, в ней много сокровищ. Благорасположение людей возрастает, сопутствуемое любовью ко всем живым существам, состраданием, законопослушанием, почтением к старшим. Наше единственное желание — чтобы ты правил нами, а мы будем служить тебе». Чакравартин на это отвечает: «Вы уже сделали мне подношение, но вами следует править согласно верному Учению, вы не должны отклоняться от него. В вашей стране не должно быть ничего, противного Учению. Не убивайте живые существа, учите других не делать этого, не крадите, не прелюбодействуйте, не вовлекайтесь в двусмысленные разговоры, не клеветайте, не лгите, не празднословьте, не будьте алчными, не поддавайтесь злобе и не имейте ложных взглядов. Таковы принципы моего правления». Точно таким же образом чакравартину подчиняются малые правители Юга, Запада и Севера.

В этой экспозиции чакравартин может быть истолкован как обладатель драгоценного колеса (т. е. Учения Будды), которое способно покорить страны всех четырех сторон света. Однако немало важно, что драгоценное колесо появляется внезапно, само по себе, и чакравартин, по сути, становится таковым только в связи с ним. Примечательно упоминание о небесах Тридцати трех (место проповеди Будды): типологически чакравартин может быть соотнесен с Буддой в аспекте проповеди Учения мирянам, хотя он наделен специфической, только ему присущей функцией — устройства социума согласно принципам буддийской дисциплины.

Маршрут движения драгоценного колеса, воспроизведенный в сутре (восток — юг — запад — север) не случаен, а доктринально обусловлен. Именно в такой последовательности конструируется космограмма, именуемая «Мандалой Мироздания», и осуществляется ее созерцание. Такова же последовательность визуализации, рекомендованная ученику в наставлении. Отметим, что в этом ритуале визуализируются и семь драгоценностей чакравартина, располагающиеся в таком случае над горой Меру. Последовательность визуализации их такая же [Карма Агван Йондан Чжамцо, 1993, с. 138—142].

На континенте Джамбудвипа, известном своими тучными землями, драгоценная чakra очерчивает пространство в двенадцать йоджан с востока на запад и десять — с юга на север. Божества в полночь воздвигают, как говорится далее в сутре, городские стены и строят прекрасный город. Описание этого города (семиярусные балюстрады и семь рядов деревьев, украшенные семью драгоцен-

ностями, поюшие птицы) повторяет смысловые детали описания божественных городов и дворцов, расположенных как на мировой горе Меру, так и выше ее. Когда город построен, золотая чакра обозначает и его размеры.

Аналогичным образом божества возводят дворцы внутри этого города, и тогда драгоценная чакра обретает местоположение на крыше дворца. При этом правитель в радости говорит, что теперь он действительно чакравартин, поскольку обладает драгоценной чакрой.

Обретение белого слона осуществляется ясным утром, когда чакравартин сидит в зале, — белый слон внезапно появляется перед ним. Он чудесно красив, и правитель решает опробовать его. Убедившись в том, что слон точно принадлежит ему, правитель укрепляется в мысли, что он — чакравартин.

Аналогичным образом чакравартин получает быстрого коня, чудесную драгоценность, жену, казначея и военачальника. Внезапное, без видимых причин, последовательное появление этих символов статуса чакравартина убеждает правителя в том, что именно он представляет собой вселенского владыку. В сутре указывается, что в силу прошлых заслуг (т. е. достойных действий, осуществленных в прежних рождениях) казначей приобрел способность видеть драгоценности под землей. Правитель испытывает способности сначала казначея, потом — военачальника, убеждаясь в их чрезвычайно высоких профессиональных качествах, подobaющих членам ближайшего окружения чакравартина.

Далее сутра разъясняет четыре добродетели чакравартина. Первая из них — неподвластность преждевременной смерти, и в этом отношении вселенский правитель подобен архатам и йогинам в состоянии сосредоточения, вторая — сильное тело, которое не может быть поражено болезнями, третья — наличие на теле признаков Благородной личности и пропорциональность сложения, четвертая — обладание несметными сокровищами.

Что касается собственно правления чакравартина, то он относится к подданным, как отец — к своим детям, те же отвечают ему преданностью. Все свое имущество подданные готовы принести ему в жертву, а чакравартин, напротив, предлагает им пользоваться его сокровищами как своими.

Пока чакравартин правит Джамбудвипой, на этом материке земля делается мягкой, зловредные насекомые исчезают, драгоценные камни из-под земли выходят на поверхность. Четыре времени года метеорологически уравниваются — не бывает ни слишком жарко, ни слишком холодно. Земля обретает высокую степень плодородия, и на ней произрастают растения невиданной красоты и чудесных свойств.

Во время правления чакравартина царь нагов Анаватапта посылает на землю благодатные дожди, которые не мешают светить



солнцу, поскольку идут только ночью, и лишь орошают землю, не затопляя ее, как цветочник опрыскивает свежие гирлянды, чтобы цветы в них не увяли.

Пять злаков обильно плодоносят во время правления чакравартина, и благосостояние подданных так велико, что им нечего больше желать. И правитель и подданные в своих поступках следуют десяти благим путям деятельности и не отклоняются от истинного воззрения.

Картину социального и экологического благоденствия, изображаемую в сутре, можно истолковать однозначно — следование буддийской доктрине, разъясненной чакравартином, приводит к социальной гармонии, экономическому и нравственному благополучию и адаптации окружающей среды к потребностям людей, не вредящим природе.

Когда чакравартину приходит время умереть, он обретает новое рождение на небесах Брахмы, т. е. в нижнем отделе мира форм, соответствующем первой степени йогического сосредоточения.

Когда чакравартин умирает, подданные вместе с его женой, казначеем и военачальником готовят тело праведного царя к кремации. Затем из семи драгоценных материалов сооружается ступа-реликварий. Ее ограда имеет четверо ворот, выходящих в парки с семью стенами, семью балюстрадами, семью рядами деревьев и т. д. Когда ступа готова, жена чакравартина, его казначей и военачальник призывают подданных совершить поклонение, после чего они обретают все, в чем испытывают нужду, — кто голоден, получает пропитание, нагие получают одежду. Драгоценный слон и быстрый конь также поступают в распоряжение подданных. Таким образом, поклонение ступе чакравартина приносит подданным тот же положительный результат, что и поклонение самому чакравартину при его жизни.

Обратимся теперь к интерпретации учения о чакравартине в буддийской традиции Юго-Восточной Азии. Вот как оно излагается Ли Тхай, составителем средневекового космологического трактата.

Ли Тхай помещает раздел о чакравартине в описание мира людей. Рождение чакравартином напрямую связано с заслугами прошлой жизни. Праведники, способствующие процветанию Учения, следующие дисциплинарным правилам, дающие милостыню, практикующие созерцание запредельных добродетелей, могут обрести новое рождение на небесах. Однако бывают случаи, когда кармическое следствие благих деяний приводит к обретению статуса вселенского правителя, чакравартина.

Отличительная особенность чакравартина такова, что все его деяния осуществляются только согласно принципам буддийской доктрины. Он много времени проводит в обществе монахов, слушая знатоков Дхармы. Всякий день он ревностно исполняет все

пять буддийских обетов, в дни упошадхи полностью уподобляется монахам. Утром полнолуния он раздает бесчисленные сокровища в виде милостыни, затем совершает омовение и повторяет предписания, после чего садится в центре золотой площадки и размышляет о Дхарме. Именно накопление чакравартином религиозных заслуг увенчивается обретением могущества, способного покорить Вселенную (см.: [Three Worlds, p. 136—137]).

Сияющая драгоценная чакра — и это особенно подчеркивает Ли Тхай — не сотворена ни Индрой, ни Брахмой, ни иным могущественным божеством. Она сама по себе появляется в связи с заслугами чакравартина.

В контексте мирового космического процесса чакравартин появляется в тех кальпах, в которых невозможно рождение Будды или пратьекабудды. В кальпе после разрушения мира огнем драгоценная чакра появляется первой в силу заслуг того, кто намерен стать чакравартином. Она покоится в глубине океана до тех пор, пока не появится вселенский правитель. Чакра выходит из своего укрытия с целью определить, кто достоин стать чакравартином.

Что же касается людей на четырех континентах, то чакра обладает способностью обеспечить их процветание. Поэтому необходимо поклоняться чакре, делать ей почтительные подношения. Ее могущество многократно превышает могущество волшебной драгоценности, исполняющей желания.

Подданные размышляют о явлении чудесной чакры и приходят к выводу, что она прибыла в связи с заслугами их правителя и, возможно, вследствие его размышлений о ней. Сам правитель думает об этом следующим образом: «В это время, возможно, я и есть тот, чьи прошлые заслуги принесли этот плод, и драгоценная чакра пришла ко мне. Зная, что в полнолуние правитель совершает пожертвования, соблюдает заповеди и размышляет о них, практикует любящую доброту, драгоценная чакра появилась прошлой ночью» (см.: [Three Worlds, p. 142]).

Путешествие чакравартина по воздуху с помощью чакры осуществляется вместе с его двором и подданными. Причем подданные на это время обретают сверхобычные способности. Так, если кто-то помыслит, что его работа не закончена и это препятствует путешествию, то его занятие прекращается, и наоборот, если кто-то желает продолжить свое дело, то путешествие этому не вредит.

Путешествие начинается в направлении на Восток. Когда правители всех земель узрели чакравартина, никому не пришло в голову сразиться с ним оружием. Наоборот, они поклонились ему. В этой связи Ли Тхай добавляет, что ввиду чрезвычайных заслуг чакравартина ни одно злое животное, ни злой дух, никто, в принципе способный нанести вред человеку, не делает этого применительно к чакравартину (см.: [Three Worlds, p. 146]).

Существенно важно в этом контексте замечание Ли Тхай о том, что когда драгоценная чакра впервые показалась из океана, она так и называлась — «драгоценная чакра». Однако после того как чакравартин завоевал четыре материка, чакра стала зваться «победителем врагов». Напомним, что «победителем врагов» (аффектов) называют архата и Будду. Такое же именование драгоценного колеса — символа Учения — усиливает его содержательную связь с Буддой. В то же время чакравартин побеждает иных правителей исключительно проповедью учения, а не оружием. Поэтому в данном контексте именно Учение — победитель, что и обозначается вторым именем чакры — символа Учения.

Примечателен эпизод подношения даров чакравартину. Когда правители были готовы принести ему как своему владыке все, что бы он ни пожелал, чакравартин отвечал, что не нуждается ни в какой дани, поскольку обладает божественной собственностью благодаря великой силе драгоценной чакры. К тому же он не собирается никого притеснять и утруждать, но, напротив, хочет принести всем счастье и благополучие (см.: [Three Worlds, p. 147]). В данном случае чакравартин проявляет себя как йогин, отказывающийся от даров согласно дисциплине. Одно из предназначений чакравартина — обучить правителей принципам управления, согласным с буддийской дисциплиной. Ли Тхай сравнивает его с Буддой, учившим людей жить согласно Учению (см.: [Three Worlds, p. 147]).

Далее подробно воспроизводится поучение чакравартина правителям. Он говорит, что рождение человеком уже представляет собой результат накопления благих деяний в прошлой жизни, а рождение правителем — следствие великих прошлых заслуг. Поэтому властью следует распоряжаться согласно Учению, и тогда добродетель правителя будет оценена людьми и богами. Правитель должен воздерживаться от пяти дурных деяний: от отнятия чужой жизни (иначе следующее рождение будет адским), от присвоения того, что не было дано добровольно (иначе возможно рождение в аду, а если новое рождение все же имеет место среди людей, то жить он будет в крайней бедности), от прелюбодеяния (в противном случае следующее рождение будет адским, а если и человеческим, то сопровождающимся сексуальной ущербностью, и множество рождений пройдет прежде, нежели будет обретено нормальное мужское рождение), от лжи (иначе грозит адское рождение либо рождение среди зловонных животных), от употребления опьяняющих напитков (правители, собирающиеся для совместного их употребления, попадают прямо в ад либо рождаются демонами или бешеными собаками. Если родится среди людей, будет безумным, злобным, не различающим правду и ложь) (см.: [Three Worlds, p. 148—151]).

Наставление чакравартина, как явствует из его содержания, совпадает с базовыми принципами буддийской дисциплины. Форма

изложения, при которой упор делается на живописание последствий отступления от них, типична для буддийской проповеди, ориентированной на мирян.

Правителям предписывается также, по запоминании этих принципов, разъяснить их двору и подданным, не исключая простолюдинов и низших слуг.

Дальнейшие наставления чакравартина касаются конкретных ситуаций деятельности правителя и его отношения к подданным. Так, из собранного урожая десятая доля отдается правителю, а остальные — подданным. Если у кого-то нет урожая, то подать не взимается.

Особой заботой правителя должны пользоваться призванные на государственную и воинскую службу. Им следует давать вспомоществование пропитанием шесть раз в месяц, чтобы они не голодали. Раздавая работу, нужно следить за тем, чтобы она не была чрезмерной.

Что касается сбора податей, то их следует собирать столько же, сколько предшествующие древние правители. Если же собирать больше, то последующие правители будут делать то же, и установится неверный порядок.

Если некто пожелает начать свое дело, но не располагает средствами, ему следует дать ссуду из казны и впоследствии требовать только возврата долга.

Правитель не должен быть многословен, обсуждая что-либо с придворными. Все споры нужно решать согласно Учению.

Нужно поддерживать монахов и всех, кто знает Учение.

Что касается обычных людей и слуг, их следует вознаграждать согласно усердию.

Если правитель следует Учению, то все живут в счастье благодаря накоплению его религиозных заслуг (см.: [Three Worlds, p. 151—154]).

Таким образом, Ли Тхай проводит идею благого буддийского правления, которое тем успешнее, чем больше правитель следует Дхарме.

По совершении путешествия на другие континенты драгоценная чакра упокоивается в специально возведенном строении в городе — обители чакравартина.

Обретение чакравартином драгоценного слона осуществляется в версии Ли Тхай следующим образом. Вначале двор и подданные возводят из драгоценных материалов специальное строение, предназначенное для обитания этого слона. Когда строение готово, богатое убранство и пища подготовлены, к чакравартину обращаются с просьбой помыслить о драгоценном слоне, достойном быть его сокровищем.

В это время чакравартин как раз в течение полных семи дней раздавал милостыню и предавался размышлению о дисциплинар-

ных правилах и об Учении. Далее он размышляет о том, какой слон подобает чакравартину, и представляет себе белого слона из семейства драгоценных слонов, обладающего дивной красотой, способностью передвигаться по воздуху. Он таков благодаря заслугам чакравартина. По воздуху он летит в город — обитель чакравартина, приземляется в своем специально построенном жилище. Окончание этой визуализации совпадает с приходом придворных, сообщающих о прибытии драгоценного слона (см.: [Three Worlds, p. 159—161]).

Тогда чакравартин выходит и выражает пожелание вместе со своей армией и слонем подняться в воздух. Они облетают мировую гору Сумеру, начав полет перед утренней трапезой, а когда возвращаются — еще не поздно ее начать.

Таким же образом обретается и опробуется драгоценный конь (см.: [Three Worlds, p. 162—163]). Далее придворные побуждают чакравартина продолжать размышлять о сокровищах, с необходимостью появляющихся ввиду его чрезвычайных заслуг. Так обретается драгоценность Мани, обладающая способностью испускать лучи, затмевающие собой все вокруг.

Сюжет обретения драгоценной супруги в изложении Ли Тхай имеет некоторые особенности. Она появляется в воздухе сама по себе, но не как следствие размышлений чакравартина. Это вполне объяснимо, так как размышление о противоположном поле несовместимо с соблюдением дисциплинарных правил. Если женщина, чьи прошлые заслуги достаточны, чтобы обрести рождение в качестве драгоценности-жены чакравартина, не может быть найдена на Джамбудвипе, то в силу заслуг чакравартина она приходит с северного континента Уттаракхуру (см.: [Three Worlds, p. 166]). Она обладает способностью испускать сияние, облик ее подобен облику небожительницы. Другая ее необычная способность — она обладает телом, способным испускать тепло или прохладу, необходимые чакравартину: когда правителю холодно, тело драгоценной жены горячо, и наоборот (см.: [Three Worlds, p. 166—167]).

Далее чакравартин вновь побуждают размышлять о присущих ему согласно заслугам драгоценностях, и так обретается чудесный казначей. Он обладает способностью добывать сокровища со дна моря, что и демонстрирует по просьбе чакравартина в подтверждение своего статуса (см.: [Three Worlds, p. 169]).

Ли Тхай дает отличающуюся от канонической трактовку седьмой драгоценности чакравартина — военачальника, заменяя его старшим из тысячи сыновей вселенского правителя. Он обладает знанием Учения и способностью постигать мысли людей. Он просит отца не утруждаться на поприще правления, так как сам знает, как править согласно Учению от его имени (см.: [Three Worlds, p. 170]).

Пока длится правление чакравартина, драгоценная чakra остается с ним. Она покидает вселенского правителя на семь дней толь-

ко перед его смертью, перед принятием им монашества и перед рождением Будды. В этих трех случаях драгоценная чакра возвращается в глубины океана, откуда некогда вышла.

Когда чакра, главная драгоценность чакравартина, покидает его, слон возвращается обратно. То же происходит с конем и драгоценностью Мани. Если сокровище-жена пришла с континента Ут-таракуру, то она возвращается домой, если она найдена на Джамбудвипе — теряет свои способности, становится обычной женщиной и остается среди людей. Казначей также утрачивает способность прозревать сокровища и обретать их по своему желанию. Что же касается драгоценности-сына, то он утрачивает способность всеведения и свои знания. Однако, если его заслуги в прошлом рождении достаточно велики, он может быть чакравартином, как отец. В таком случае он сохраняет и свои способности, и знание Учения, и отеческий двор (см.: [Three Worlds, p. 170]).

Когда чакравартин умирает, его торжественно кремируют и сожигают ступу. Ли Тхай подчеркивает, что при всех заслугах чакравартина он не обретает нирваны, так как представляет собой обычного человека, подверженного не-вечности и страданию.

В разработку тематики доктринального учения о вселенском правителе — чакравартине Ли Тхай привносит концепцию буддийского правления как максимально приближенного к реализации социального блага. Всеобщее благоденствие достигается благодаря неотступному следованию Дхарме, которая и способствует гармонизации природных сил и общества, реализуясь в деяниях чакравартина. Идея наследования благого правления (вводится отсутствующий в сутре элемент — драгоценность-сын) является привнесенной и по сути мотивированной личным опытом Ли Тхай — он сам унаследовал трон, преемствуя своему отцу, покровительствовавшему буддизму. Здесь мы сталкиваемся с буддийской версией сакральной истории. Однако, поскольку буддизм в его индийской классической трактовке — это религиозное учение без бога и субстанциональной души, будет более уместным, на наш взгляд, говорить о метаисторической парадигме, нежели о сакральной истории.

### ***Ритмы метаистории***

**Ц**иклическая «история» человеческого социума, как явствует из вышесказанного, — это процесс возникновения социальной структуры, где институт царской власти выполняет функцию преграды на пути вырождения и деградации человеческой общности, но в конечном итоге с этой функцией не справляется. Нарастание социальной аномии и признаков физической дегенерации обуслов-

лено объективными процессами созревания кармы, и это неизбежно приводит в рамках каждой великой калпы к «концу истории».

Генезис социальной структуры, института царской власти и социальной аномии (отклоняющегося антиобщественного поведения) излагается Васубандху в форме этиологического мифа, однако способ интерпретации канонического сюжета отнюдь не укладывается в парадигму мифологического мышления. Попробуем проанализировать это, опираясь на текст Васубандху [ЭА, III, 97—98].

Люди первой космической калпы, говорит Васубандху, не имели царя, он появился позднее, и причиной его появления выступает не что иное, как «влечение людей к вкусовым ощущениям и лень». В этом исходном тезисе проблема заявлена непосредственно и сразу, а это, подчеркнем, нехарактерно для мифа. Васубандху разворачивает рассматриваемый тезис в виде повествования о том, как перволюди, сходные по внешнему облику с существами мира форм и ранее «питавшиеся радостью», а не материальной пищей, пристрастились к поеданию лакомых объектов. Он отмечает, что, в отличие от реальных обитателей мира форм (мира, где нет органолептических объектов и соответствующих органов чувств), люди первой калпы обладали органами обоняния и вкуса. Когда появился такой пищевой объект, как «сок земли», на вкус подобный меду, они пожрали его без остатка, что и послужило началом потребления материальной пищи. Тела перволюдей, забывших о возможности питаться радостью, сделались плотными и тяжелыми, их прежняя способность к самосвечению утратилась. В чувственном мире воцарилась тьма, и, соответственно, возникла необходимость в появлении небесных светил — солнца и луны.

Страсть испытывать вкусовые ощущения приводит к тому, что люди первой космической калпы последовательно выедают такие вновь появляющиеся объекты питания, как земляной пирог, лесные ползучие растения и дикорастущий рис. Употребление в пищу последнего послужило причиной анатомических изменений, происшедших с людьми, — у них сформировались не имевшие ранее места органы выделения, а также женские и мужские гениталии.

Прежнюю привычку переживать радость при встрече друг с другом люди, разделившиеся теперь по внешнему виду гениталий, ошибочно приняли за сексуальное влечение как причину радости, говорит Васубандху. С этого момента обитатели чувственного мира становятся одержимыми «злым духом желания». Так автор «Энциклопедии Абхидхармы» объясняет происхождение аффекта чувственного влечения, страсти.

Таким образом, страсть переживать наслаждение вкусовыми ощущениями, согласно Васубандху, порождает алчное действие — стремление поглощать приятные съедобные объекты. Выедание людьми подчистую «сока земли» приводит к экологическому кармическому следствию — исчезновению этого объекта вкусовых

наслаждений и последовательной замене его «земляным пирогом», лесными ползучими растениями и, наконец, дикорастущим рисом. Параллельно этому процессу созревает и кармическое следствие, связанное с изменением материального аспекта человеческой природы — «тонкий» вид материи вытесняется «грубым» и появляются первичные (анатомические) половые различия. Деградирует и способность суждений — люди уже не могут верно идентифицировать причину положительных эмоций, возникающих при виде друг друга, связывая эти эмоции с восприятием генитальных различий. Стремление к наслаждению вкусовыми ощущениями и к наслаждению переживанием радости, якобы порожденной видом генитальных различий, генерализуется в аффекте *рага* — страсть, чувственное влечение. Оно и становится основой алчности — одного из трех «корней неблагого» (другие два — вражда и невежество). Алчность к наслаждению чувственными объектами идет у людей рука об руку с развитием лени — нежелания лишний раз утруждать себя добыванием пищи.

Люди стали лениться срезать рис перед каждой едой и начали делать запасы, в результате чего возникло представление о собственности — «мое».

Изведя дикорастущий рис, люди разделили между собой поля и стали выращивать его сами, но тут же начали грабить друг друга, забирая себе чужой рис. Так возникло воровство — присвоение того, что не было дано добровольно.

Начало царской династии, если следовать Васубандху, связано с необходимостью охраны поля от грабителей. Первоначально большинством голосов был избран «страж полей» — кшатрий (*кшетра* — 'поле'), который и стал первым царем. В его пользу было установлено налогообложение, равное одной шестой части урожая. Отметим, что упоминание в тексте Васубандху налогообложения в пользу кшатриев в размере одной шестой части урожая принципиально значимо. Именно в таком размере брахманистская юриспруденция требовала отчуждения доходов в пользу индуистского священства. Мотивировка этому давалась на основе религиозной традиции — «всё в этом мире дано богом Брахмой брахманам». Васубандху в противовес этому проводит идею исходного — добровольно принятого людьми древности — налогообложения в пользу воинского сословия, которое и поставляло царей. Он опровергает тем самым брахманский тезис о божественном происхождении налогообложения в пользу священства.

Воровство, говорит автор «Энциклопедии Абхидхармы», приняло форму уклонения от выплаты царского налога. Стремясь пресечь этот вид антиобщественного поведения, царь применил против уклоняющихся вооруженное насилие. Однако эта санкция имела контрпродуктивный результат — возникла ложь как способ ухода от уплаты налогов. Из текста Васубандху отнюдь не следует,



что брахманы вообще имели какое-то место в исходной социальной структуре индийского общества. О происхождении брахманов вскользь говорится, что так называли отшельников, предпочитавших уединенный образ жизни. Иными словами, первоначально они являли собой не более чем добровольных аутсайдеров.

С этих пор, говорит Васубандху, возобладали «путь дурных действий». Именно вследствие преобладания в деятельности людей алчности, тупой лени, лжи, насилия и воровства продолжительность жизни начала неуклонно сокращаться, дойдя в критический период до десяти лет. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» подводит итог: порождающая причина этого потока бедствий и деградаций — страстное влечение к ощущению вкуса и лень [ЭА, III, 98].

Итак, по форме изложения перед нами группа этиологических мифов — миф о «самодodelывании» человека до его нынешнего состояния (формирование анатомии), в который инкорпорированы солярный и лунарный мифы (возникновение светил), мифы о зарождении царской династии и социальной структуры, о возникновении собственности, воровства, лжи и налоговой системы. Однако такие зафиксированные в них аспекты, как анатомический, астрономический и социальный, отнюдь не выступают в функции семиотических кодов проблемы, как это свойственно мифологическому мышлению, поскольку проблема заявлена с самого начала. Мифологический нарратив представляет собой в тексте Васубандху план выражения, а план содержания предопределен задачей логико-понятийного истолкования религиозной доктрины.

Формулируя это иначе, можно сказать, что Васубандху преподносит в псевдомифологической форме разъяснение одного из основополагающих принципов буддизма: клеши и карма (аффекты и действие) — вот причина круговорота рождений, но данное положение обращено им в плоскость историософии (обоснования деградации с ходом времени человечества и среды его обитания).

Именно в этой историософской плоскости автор «Энциклопедии Абхидхармы» истолковывает и конец человеческой «истории» в учении о циклических ритмах малой эсхатологии — конце промежуточных калып, сопряженном с процессом вырождения живых существ [ЭА, III, 97—98].

Малая эсхатология опосредована тремя бедствиями — взаимным самоистреблением людей с помощью подручных средств, выступающих в роли оружия; наступлением моровой язвы и голода.

Люди в периоды, когда продолжительность их жизни падает до десяти лет, являют собой полных выроdkов. Они одержимы безнравственными влечениями, крайней жадностью (находящей для себя единственный способ временного удовлетворения в неумном присвоении чужого посредством воровства) и ложными воззрениями. Яшомитра, комментируя «Энциклопедию Абхидхармы»

с позиций школы Саутрантика, разъясняет значение термина «ложные воззрения» в данном контексте так: вырожденные исповедуют такие учения, которые не были известны ни отцу, ни матери (SAKV, с. 339). Это крайняя степень религиозно-идеологической деградации, поскольку приверженность детей учениям, не исповедовавшимся их родителями и неведомым им — свидетельство катастрофического угасания традиции, ее гибели и, соответственно, явный признак стремительного погружения общества в хаос.

Вырожденные обуреваемы бешеной злобой, моментально рождающей в их сознании при виде живого существа агрессивные замыслы. Любые подручные средства, включая палки и комья земли, в их преступных руках обращаются в оружие, с помощью которого дегенераты убивают друг друга и все живое на своем пути.

Вырожденные практикуют лишь дурные пути деятельности, «известные в обыденном словоупотреблении как скопище грехов». Немедленные кармические следствия этих грехов выражаются и в том, что нечеловеческие сущности — пищачи и иные разновидности демонов — насылают на деградирующее человечество всевозможные несчастья, в частности моровую язву, и люди гибнут от неизлечимых болезней. Боги также выступают кармическим инструментом реализации этих немедленных следствий, прекращая подачу на землю небесной влаги. Наступает засуха — самое страшное для земледельческих культур бедствие, и неизбежный в таких случаях голод поражает человечество.

Васубандху говорит о трех типах голода, метафорически именуемых «сундук (или копилка)», «белая кость» и «бросание жребия».

«Сундук» — это голод ввиду истощения запасов зерна. Люди умирают целой общиной, припрятывая скудные остатки семян в сундук-копилку для будущих поколений и предпочитая гибель истреблению минимального семенного фонда.

«Белая кость» — это голод в великую сушь, когда еще живые, изможденные недоеданием люди вынуждены собирать побелевшие под лучами палящего солнца кости умерших и готовить из них отвар, пытаясь с помощью этой «пищи» продлить свое существование.

«Бросание жребия» — голод, сопряженный с попыткой честного распределения очереди на поедание того небольшого, что люди совместно находят по сусекам зернохранилищ.

В связи с описанием этих трагических картин малой эсхатологии Васубандху имплицитно вводит в свое изложение тему религиозной заслуги и образа действий, продиктованного воздержанием от безнравственности. Те, говорит он, кто хотя бы день воздерживается от причинения зла живым существам, кто с почтением преподносит в дар монашеской общине миробалан, кто кладет пищу в монашескую чашу для сбора подаяния, никогда не рождаются в этих «малых калыпах оружия, моровой язвы и голода».

Данная тема полностью снимает впечатление фатальности эсхатологических бедствий для каждого живого существа, рожденного в сансаре. Хотя эти бедствия и имеют регулярный циклический характер, но тот, кто сегодня рожден человеком, способен избежать их, следуя хотя бы некоторым буддийским предписаниям. Благоприятное кармическое будущее в новых рождениях находится всецело в руках каждого человека.

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

Хотя в тексте «Энциклопедии Абхидхармы» и нет прямых указаний на это, но, сопоставляя сроки, можно допустить, что процесс начинается с засухи и голода, потом присоединяется эпидемия и на высоте таких мучений — через семь лет и семь месяцев — наступает неделя братоубийственной всеобщей рукопашной схватки, в которой и гибнут последние. Возможна и обратная последовательность событий: семидневная вспышка насилия, затем инфекция, губящая население семь месяцев кряду, а уж за ней семилетний голод, приводящий к полному опустошению. Однако описание голода, приведенное Васубандху, свидетельствует, что в этот период еще не все нравственные качества людей оскудели и даже сохраняются остатки общинной солидарности — мысли о пользе следующих поколений, удерживающие от поедания семенного фонда. Это заставляет думать, что голод предшествует моровой язве и вспышке вооруженного насилия. На такую последовательность указывает и Л. де ла Валле Пуссен, ссылаясь на Шаванна (см.: [L'AK, p. 206]).

Бедствия на различных континентах выражаются неодинаково. Яшомитра разъясняет, что если на Джамбудвипе бушует моровая язва, то на двух других континентах — Пурравидехе и Апарагодании обитатели подвержены лишь ослаблению здоровья; когда на Джамбудвипу надвигается голод в результате сильнейшей засухи, на этих двух материках испытывают только недоедание и некоторую нехватку воды [SAKV, p. 340]. Относительно Северного Куру Васубандху не дает специальных разъяснений, ибо продолжительность жизни его населения неизменна — тысяча лет, а значит, оно не переживает периодов смертности от эпидемий и голода. Таким образом, географический детерминизм рассматривается автором «Энциклопедии Абхидхармы» в контексте буддийского учения о карме.

Люди в малых кальпах гибнут от оружия, болезней и голода, но разрушение материального мира в целом, предшествующее космогонической паузе, т. е. большая эсхатология, осуществляется посредством огня, воды и ветра. Идея циклического разрушения ми-

рождения, подчеркнем, характерна для всех религиозно-философских систем Индии, функционировавших в классическую эпоху. Однако толковалась в теоретическом аспекте эта идея по-разному, и Васубандху приводит типовую дискуссию о разрушении мира, где оппонентами выступают последователи небуддийских учений — тиртханкары, творцы еретических идеологий. Обычно этим термином обозначаются небуддисты, не являющиеся в то же время носителями брахманистских воззрений. Однако из контекста излагаемой дискуссии следует, что под тиртханкарами в данном случае могут подразумеваться и приверженцы брахманистской религиозно-философской школы Вайшешика, постулировавшие вечность и неуничтожаемость атомов [ЭА, III, 100].

В чем же состоит существо дискуссии между абхидхармистами и тиртхиками (тиртханкарами)? Абхидхармисты отстаивали идею полной уничтожимости атомов в период разрушения мира. «В результате этих [разрушений], — говорит Васубандху, — не остается даже мельчайшей частицы от миров-вместилищ» [ЭА, III, 100]. Тиртхики, или тиртханкары, напротив, придерживаются той точки зрения, что атомы вечны, поскольку только они выступают причиной материальных тел (букв.: 'грубых тел'), причем речь идет о так называемой внутренне присущей, ингерентной причине. Согласно воззрениям таких брахманистских школ, как Вайшешика и синкретическая Ньяя-вайшешика, относимых абхидхармистами к категории тиртхика, если бы атомы не обладали предикацией вечности, то мир как совокупность производных материальных тел никогда не мог бы возникнуть. Отметим то важнейшее концептуальное для тиртхиков положение, согласно которому атомы сами по себе бескачественны и не воспринимаются помимо специальных состояний йогического сосредоточения, т. е. они сверхчувственны. Только образуя агломераты, атомы способны обретать определенные качества, связанные с субстанцией отношением внутренней присущности. Таким образом, гибель примитивных качественно определенных производных субстанций (агломератов) вовсе не означает в такой системе представлений уничтожения атомов самих по себе.

Абхидхармистская атомистическая теория строилась на совершенно иных основаниях, исключавших как идею «чистого» атома, так и идею ингерирования качеств. Качественная определенность есть сущностная характеристика абхидхармистского атома, помимо нее атом не обладает никаким бытием. А это, в свою очередь, означает, что исчезновение производной материи тождественно уничтожению материи как таковой. Но тогда каким же путем может реализовать себя материальный аспект космогенеза? На этот вопрос абхидхармисты давали следующее разъяснение: причиной появления нового мира-вместилища выступает ветер, обладающий особой энергией, которая порождена совокупной деятельностью

живых существ. При этом ветер мира форм, не прекращающего своего существования при разрушении чувственного мира, играет роль «инструментальной причины» возникновения ветра, появляющегося в первые мгновения бытия чувственного мира (см.: [SAKV, с. 340]). Источники («семена») процесса космогенеза, как утверждали абхидхармисты, «приносятся ветром из других миров», т. е. из параллельных Вселенных. Яшомитра говорит о пяти видах «семян» космогенеза: семя-причина, семя-следствие, семя семени, семя вершины и семя группы [SAKV, с. 340].

Отметим, что образ ростка, появляющегося из семени, очень важен для понимания обсуждаемой в этой дискуссии проблематики. Абхидхармисты подчеркивали, что любое следствие — и в том числе росток — есть принципиально иная, новая целостность по отношению к своей причине. Диалектическая природа причинно-следственных связей обретает свое выражение, в частности, в акте возникновения нового качества как результата имевшего место действия. Для большинства тиртхиков данное положение не являлось приемлемым, поскольку оно противоречило их принципу, логически отрицающему возникновение какого-либо объекта из объекта качественно иной природы. Согласно положительному аспекту этого принципа, росток есть сумма своих частей, а те, в свою очередь, выступают суммой агломератов атомов, тождественных агломератам атомов семени. В контексте этого рассуждения семя — это лишь инструментальная причина ростка, а его ингерентная причина — бескачественные неуничтожимые атомы. Объединенные в качественно-определенные первичные совокупности, эти атомы предопределяют конкретный вид производной материи. В противном случае, полагали тиртхики, нарушалась бы «неизменная закономерность» возникновения вещей — из чего-либо определенного могло бы произойти что угодно (например, из пряжи возникала бы не ткань, а циновка, а из травы *вирана*, исходного материала для плетения циновки, — и вовсе что-то иное).

В приведенной Васубандху дискуссии эта позиция тиртхиков подвергается логической деструкции. Ткань в своей целостности не может быть редуцирована к нитям, из которых она состоит, о чем свидетельствуют данные зрительного восприятия. Если бы те же самые нити, из которых состоит ткань, располагались произвольно, а не так, как это осуществлено благодаря работе ткацкого станка, если бы цвет каждой нити был также произвольным, то сумма этой ни во что не сплетенной пестрой пряжи не воспринималась бы глазом как ткань.

Буддийские мыслители подчеркивают, что в акте восприятия не имеет места дифференциация по типу «это — земля, вода, огонь, а это — их цвет, форма и т. п.». Фундаментальные элементы (земля, вода, огонь и воздух) становятся доступны познанию только через зрительную и прочие модальности восприятия, этот факт призна-

ется и оппонентами — вайшешиками и прочими тиртхиками. Следовательно, во избежание логического противоречия, говорили абхидхармисты, они (т. е. тиртхики) не могут одновременно с этим признанием утверждать, что фундаментальные элементы сами по себе сверхчувственны и не воспринимаются.

Настаивая на неуничтожимости атомов, вайшешики апеллировали к выдвинутому ими учению об изменении качеств, внутренне присущих агломератам атомов, под воздействием нагревания. При сгорании, например, таких относящихся к производной материи объектов, как шерсть, хлопок или шафран, уничтожение посредством огня, говорили они, не происходит. Под воздействием высоких температур атомные агломераты лишь теряют одни качества и приобретают другие. Абхидхармисты возражали на это, опираясь на анализ данных восприятия. Поскольку после сжигания подобных объектов их дальнейшее чувственное восприятие невозможно, а представление о них как о существующих было бы нелепым, их образ исчезает. Установить факт их существования невозможно — как невозможно идентифицировать их атомарную субстанцию помимо чувственно воспринимаемых качеств.

Воззрения тиртхиков относительно неуничтожимости атомов недостойны серьезного обсуждения, полагали абхидхармисты. Васубандху называет рассуждения тиртхиков *bālapralāpa*, что буквально означает 'мальчишеская болтовня' или 'наивный лепет'. В этом уничижительном определении скрыта тонкая ирония буддийского наставника. Термином *bāla* (букв.: 'мальчик' или 'тот, кто не обладает умом зрелого мужа') в брахманской традиции именовались юнцы в возрасте от двенадцати до двадцати лет, пребывающие в периоде обучения, т. е. недоросли, зубрившие ведические тексты и постигавшие азы философских знаний в преддверии вступления в брачный возраст.

Воззрения тиртхиков в связи с вопросом об уничтожении мира-вместилища огнем, водой и ветром обсуждались буддийскими мыслителями отнюдь не ради абстрактных метафизических споров. Идея вечного бескачественного атома являла собой логико-теоретическое отражение представлений о вечном, неуничтожимом атмане — субстрате новых рождений. Именно ради полной деструкции этих представлений и разрабатывалась критика брахманистского атомизма.

Итак, согласно абхидхармистской концепции, миры-вместилища разрушаются без остатка под воздействием огня, воды и ветра. Жар семи солнц, дожди и ураганы уничтожают эти миры. Но каков по космической вертикали трех миров предел каждого типа разрушений?

Вторая ступень йогического сосредоточения выступает пределом для огненного разрушения. Все, что располагается ниже ее, сгорает.

Третья ступень йогического сосредоточения — верхний предел разрушения посредством водной стихии. Все, что ниже ее, под воздействием эсхатологических дождей отсыревает и полностью растворяется.

Верхний предел разрушения посредством ветра — четвертая ступень йогического сосредоточения. То, что ниже ее, рассеивается в ураганном вихре. Таким образом, четвертая ступень йогического сосредоточения — это верхний предел разрушений материальных миров-вместилищ.

Но возникает вопрос, почему первая, вторая и третья ступени йогического сосредоточения погибают от огня, воды и ветра. Это происходит, говорит Васубандху, ввиду гомогенного сходства разрушающих стихий и несовершенств, свойственных сознанию на каждой из этих ступеней [ЭА, III, 101].

Несовершенства первой ступени йогического сосредоточения — это такие свойства сознания, как направленность и содержательная рефлексия. Они подобны огню, поскольку «способны воспламенять интеллект».

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

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

Четвертая ступень йогического сосредоточения неколебима и тем самым чужда несовершенствам, поэтому в ней и невозможны разрушения посредством стихий.

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

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

Весь этот процесс включает пятьдесят шесть огненных разрушений, семь разрушений водой и одно — ветром [ЭА, III, 102].

Подчеркнем, что процесс разрушения мира, как полагали буддийские мыслители, происходит отнюдь не по причине огня, воды и ветра, а только в связи с этими эсхатологическими стихийными бедствиями. И живые существа, и населяемые ими миры-вместилища гибнут «ввиду непостоянства всего причинно обусловленного».

\* \* \*

Что же дает нам знание закрытой системы категорий буддийской культуры для изучения стихийно эволюционирующей народной историко-культурной практики в зоне распространения буддизма?

Прежде всего эта система позволяет выявить, каким образом и в каком содержательном направлении интерпретировалась в народной буддийской культуре категория «живые существа», в частности, каким образом народная ментальность толковала буддийскую идею об отсутствии души. Далее, категория «деятельность» (карма) открывает возможность реконструкции народных представлений о грехе и причине новых рождений.

Особенно интересна народная интерпретация категорий «три мира», ибо ментальность простецов работает прежде всего с представлениями о чувственном мире, коррелятивными архаическими космологическими моделями.

«Великая калпа» также имеет тенденцию к реинтерпретации на уровне архаической мифологии, хотя и сохраняет свою роль метаисторической временной координаты.

И наконец Благородные личности приобретают в народной буддийской культуре статус персон буддийского пантеона. Их материально запечатленным антропоморфным образам простецы отдадут дань почитания ради обретения религиозной заслуги и возносят мольбы о помощи, а просвещенные монахи почитают их из бескорыстного уважения, любви и благодарности.



---

## Человеческая деятельность в пространстве буддийской культуры

**П**опытаемся ответить на вопрос, каким образом система категорий буддийской культуры характеризует место человека в обществе древней и раннесредневековой Индии и помогает понять смысловые горизонты его деятельности.

### ***Пратимокша — буддийское учение о преодолении безнравственности***

**С**огласно учению абхидхармистов, кармические перспективы нового — благого или неблагого — рождения обуславливались «непроявленным действием» — латентным коррелятом сознательно спланированного и полностью завершенного поступка (*пути деятельности*). Непроявленное действие — реальная дхарма, включающаяся в индивидуальный поток мгновенных психосоматических состояний и функционирующая в его составе, предопределяя склонность индивида к воспроизведению в дальнейшем того пути деятельности, который ранее уже имел место. И здесь с необходимостью возникает вопрос о структуре человеческой деятельности в аспекте ее соответствия буддийским духовным ценностям.

Школы и направления брахманизма выдвигали в оценке деятельности на первый план проблему ритуальной чистоты, конструируя нормативные образцы деятельности. Однако какой смысл может иметь нормативный образец, если в его основе ложная вера в реальность «личности», в существование субстанциального «Я» и божественного Зодчего, сотворившего мир, где безраздельно господствуют страдания? Буддийская альтернатива предполагала совершенно иной подход, принципиально исключающий идею позитивного конструирования стандартов деятельности, поскольку

следование Благородным истинам требовало от адепта Дхармы неуклонной самодисциплины, направленной на устранение таких трех фундаментальных мотиваторов безнравственности, как алчность, насилие и невежество.

Сущность буддийской самодисциплины состояла в том, чтобы поставить внутренний заслон совершению безнравственных действий. *Самодисциплина* (*saṃvara*) — это осознанное самоограничение, соответствующее своду правил, которыми должен руководствоваться буддист. В самом общем виде эти правила, известные как Пратимокша, указывают пять направлений самоограничения: воздержание от актов отнятия чужой жизни, воздержание от присвоения того, что не было дано, воздержание от сексуальных прегрешений, отказ от лжи и воздержание от употребления опьяняющих субстанций. Проблема, однако, состоит в том, что самодисциплина реализуется именно в деятельности, а не в отсутствии действий. Определяя природу Пратимокши, Васубандху подчеркивает, что дисциплина — это деятельность, прекращающая распространение безнравственности, создающая непреодолимое препятствие безнравственному образу жизни (см.: [АКВ, IV, 13, р. 205]). Природа Пратимокши выражается через последовательность действий. Возникает вопрос, как действие может выступать в функции препятствия, заслона? Буддист, практикующий Пратимокшу, пребывает в состоянии непрерывного самоконтроля, стремясь к сознательному обузданию тела и речи. Проявленные действия есть в этом контексте творческие акты сознания, которым и соответствуют латентные корреляты, именуемые в канонической литературе *акриѳа* (*недеяние*)<sup>1</sup>. Непроявленное действие, соответствующее проявленным актам Пратимокши, препятствует развитию противоположного вектора активности. Васубандху акцентирует внимание на том, что вхождение таких непроявленных действий в индивидуальный поток неизменно сопровождается актуализацией дхармы *стыд*. Таким образом, неблагая мотивация к нарушению дисциплины Пратимокши одновременно блокируется функционирующим в потоке соответствующим непроявленным действием (бессознательный уровень блокировки) и *стыдом* — дхармой, связанной с сознанием.

Именно Пратимокша является тем основанием, относительно которого и разворачивается структурная классификация человеческой деятельности. Хочется особо подчеркнуть то обстоятельство, что эта структура не бинарная, а тернарная. Абхидхармисты, а вслед за ними и другие буддийские теоретики выделяют три типа деятельности: *saṃvara* — это деятельность, определяемая дисциплиной, разворачивающаяся в соответствии с буддийскими нравственными нормами; *asaṃvara* — ее безнравственный антипод, т. е.

<sup>1</sup> Либо отсутствие [проявленного] действия.

деятельность, определяемая отсутствием дисциплины; все прочее относится к деятельности, лишенной религиозно-ценностного вектора. Аналогично этому Асанга, один из основоположников махаянского теоретического умозрения, характеризует структуру деятельности следующим образом: «Деятельность подразделяется на три вида: деятельность, определяемая дисциплиной; деятельность, определяемая отсутствием дисциплины; и деятельность, не определяемая ни тем, ни другим» [АС, р. 90].

Понятие буддийской самодисциплины — и это необходимо всемерно подчеркнуть — шире по своему объему, нежели понятие *дисциплина Пратимокши*. Дисциплина Пратимокши, говорит Васубандху, это нравственность чувственного мира, определяющая деятельность его обитателей. Но кроме Пратимокши есть также дисциплина йогического сосредоточения, т. е. нравственность, соответствующая сфере мира форм, и так называемая чистая дисциплина, т. е. дисциплина, свободная от притока аффектов, нравственность в собственном смысле слова. Эти два последних вида самодисциплины свойственны только тем адептам Дхармы, чья жизнь всецело подчинена высшей цели Учения — достижению нирваны, полному устранению аффектов, обретению совершенного знания.

Дисциплина Пратимокши в структурной типологии человеческой деятельности рассматривалась абхидхармистами в соответствии со статусом носителей этой дисциплины. Детальное рассмотрение этих статусов, предпринятое Васубандху, обнаруживает элементы гендерного подхода к проблеме, характерного для классического индийского буддизма.

Дисциплинарные статусы различаются не только по степени религиозной продвинутости адептов, но и по половому признаку, хотя при этом отсутствует какой-либо дискриминирующий критерий. Восемь видов дисциплины Пратимокши предполагают *дисциплину монахов* (бхикшу) и *дисциплину монахинь* (бхикшуни), *дисциплину послушников* (шраманера) и *дисциплину послушниц* (шраманерика), *дисциплину тех послушниц, что претендуют на статус монахини* (шикшамана), *дисциплину мирян* (упасака) и *дисциплину мирянок* (упасика) и наконец *дисциплину соблюдающих очистительный пост* (упаваса).

Васубандху указывает, что внутренняя сущность четырех видов дисциплины для женщин тождественна внутренней сущности трех видов дисциплины для мужчин, и в этом отношении восемь дисциплинарных статусов могут быть сведены к четырем: дисциплина бхикшу и бхикшуни; дисциплина шраманера, шраманерика и шикшамана; дисциплина упасака и упасика и дисциплина упаваса (см.: [АКВ, IV, 14, р. 205]).

Статус шикшамана фиксирует различие в последовательности обретения монашества женщинами и мужчинами. Буддизм, в от-

личие от ближневосточных патриархальных «мужских» религий, не дискриминировал женскую природу относительно высшей религиозной перспективы. Подобно мужчине, женщина могла достичь совершенного знания и обрести статус архата (в женском варианте — архати). Однако буддийские теоретики, будучи глубокими знатоками человеческой психики, осмыслили женскую природу как более подверженную аффектам, нежели мужская. Такая оценка вполне согласовывалась с психосексуальной функцией женщины. Отрешение от объектов чувственного мира требовало от женщины, биологически ответственной за продолжение рода, больших усилий. Именно поэтому женщине-послушнице не следовало сразу переходить в статус монахини. Буддийская религиозная норма оставляла ей шанс более серьезно утвердиться в своем духовном призвании или наоборот — отказаться от него и вернуться к мирской жизни, избрав для себя стезю жены и матери. Однако если женщина твердо соблюдала дисциплину послушницы и преуспела в этом, то ей разрешалось принять статус шикшамана и оставаться в этом статусе в течение двух лет. Только после этого женщина получала доступ к полному курсу дисциплины, т. е. к полноправному монашеству. Традиция возводит установление статуса шикшамана еще ко временам Будды.

Хотя дисциплина монаха по своей внутренней сущности вполне тождественна дисциплине монахини, конкретные правила поведения и критерии самоконтроля имеют применительно к двум этим статусам количественные различия. Виная предписывает для монаха 250 правил, а для монахини — 500. Этот факт указывает на то, что женщине, как полагали теоретики Винаи, требовалось вдвое больше усилий для обуздания всех аффективных склонностей, и соответственно этому был разработан максимально детализированный метод самовозделывания женской психики.

Полный курс монашеской дисциплины приводил к тому, что и мужчины и женщины обретали способность гендерно не обусловленного контроля над сознанием, открывая тем самым в своей психике собственно человеческое духовное качество.

Необходимо сказать несколько слов о дисциплине очистительного поста. Дисциплинарно статус упаваса предписывался прежде всего мирским последователям буддизма, однако очистительный пост имел место и в регламенте монастырской жизни. Он был связан со специальными днями *упошадха* (*uposattha*), когда все обитатели монастыря вне зависимости от их статусов допускались к полному курсу дисциплины Пратимокши. Очистительный пост соблюдали также монахи, прибывшие в данный монастырь на время из других общин.

Каким образом индивид обретает буддийские дисциплинарные статусы? Мирянин становится буддистом, добровольно возлагая на себя обетное воздержание от пяти действий, или дхарм, кото-

рые должны быть отвергнуты. Это — *убийство* (отнятие чужой жизни), *воровство* (присвоение того, что не было дано), *прелюбодейание, ложь, употребление субстанций, вызывающих опьянение*. Деятельность, сознательно ограниченная этими пятью видами воздержаний, и есть укрепление в дисциплине упасака.

Если буддист-мирянин готовится к принятию послушания, то этот испытательный срок сопровождается исполнением восьми требований. Пять из них номинально соответствуют обетам буддиста-мирянина с тем лишь различием, что воздержание от прелюбодейания заменяется целибатом. Самоконтроль относительно этих пяти требований предполагает также воздержание от *тщеславного опьянения и лени*. Шестой вид воздержания, которому должен следовать адепт, проходящий испытательный срок, связан с отказом от *употребления благовоний, цветочных гирлянд и умашений*. Седьмой предполагает уклонение от таких характерных бытовых увеселений, как *танцы, пение и музицирование*. И наконец восьмое требование предостерегает от проявлений гедонистической лени и расхлябанности, выражающихся в стремлении *почивать на широких и высоких постелях и принимать пищу в неустановленное время*, как только возникнет к тому малейшее побуждение.

Таким образом, прохождение испытательного срока — это определенный опыт аскезы, отделяющий адепта на время от мирского образа жизнедеятельности. Сама эта аскеза заставляет индивида обратить более пристальное внимание на безнравственные аспекты мотивации в обыденной жизни.

Статус шраманеры предполагает, кроме вышеперечисленных восьми требований, отказ еще от двух видов деятельности — *от получения в дар серебра и от владения золотом*. Буддийские монахи и послушники не могли располагать личным золотым фондом и запасами денег, добровольное подаяние пищи со стороны мирян было для них единственным средством существования.

Монашество сопровождалось полным воздержанием от всех видов телесной и вербальной деятельности, неприемлемых с позиции буддийского учения, чему и соответствовали двести пятьдесят предписаний, регламентирующих монашескую жизнь. Буддийская община, будучи сообществом монахов и мирян, могла существовать лишь постольку, поскольку полноправное монашество как ее ядро выражало добровольную готовность неукоснительно соблюдать эти предписания.

Различие дисциплинарных статусов в зависимости от степени религиозной продвинутости состояло в направленном сужении возможностей проявления неблаготворной мотивации. Обеты мирянина противостоят одной категории мотивов безнравственной деятельности, обеты послушника — другой, монаха — третьей. Мирянин соблюдает пять обетов, а послушник — пятнадцать, поскольку практикует пять дисциплинарных предписаний мирянина и десять —

шраманеры. Монах подчиняет свою деятельность пяти обетам упасака, десяти обетам шраманера и двумстам пятидесяти монашеским предписаниям.

Требования этих трех статусов не противостоят друг другу, а сосуществуют, препятствуя различным уровням проявления безнравственности. Именно поэтому тот, кто решил отказаться от статуса буддийского монаха, вовсе не оказывается вне сферы дисциплины Пратимокши, ибо не перестает быть шраманерой или упасакой.

Васубандху указывает на четыре определяющих аспекта Пратимокши: «...она есть добродетель, праведный образ жизни, деятельность, соответствующая Дхарме, и самоконтроль» [АКВ, IV, 16, р. 207].

Пратимокша как *добродетель* (*śīla*) трактуется следующим образом: принятие обета воздержания от безнравственных действий есть источник добродетели. Иными словами, буддийская добродетель — это не механическое следование предписанному шаблону действий, за которыми априорно закреплён статус добродетельных, а *непрерывная практика* (*abhyāsa*) *благих дхарм*. К сфере добродетели относится также практика йогического сосредоточения. Отметим, что в канонической литературе *śīla* разъясняется посредством трех устойчивых метафор — *украшение; лестница, ведущая вверх; мостки, стоя на которых, благородные смывают с себя грязь*. Васубандху также приводит эту цепочку метафор.

Пратимокша — это и *праведный образ жизни*, «прославленный мудрыми», т. е. именно тот образ жизни, который был свойствен всем без исключения буддийским учителям и наставникам.

В первый момент принятия дисциплинарных обетов Пратимокши имеет место проявленное действие, и его непроявленный коррелят включается в состав индивидуального потока дхарм. Васубандху указывает, что вербальный акт принятия обетов образует *корневой путь деятельности*. Этому акту соответствует реструктуризация индивидуального потока дхарм, благодаря чему и можно говорить об *обладании дхармами дисциплины*.

Зададимся вопросом, кто и каким образом принимает различные виды дисциплины? Восемь классов буддийских адептов пребывают в дисциплине Пратимокши благодаря добровольно возложенным на себя обетам. Подчеркнем, что факт *обладания дисциплиной* категорически обусловлен вербальным действием принятия обетов.

Те, кто стоит вне буддийского учения (*bahyakāḥ* — букв.: 'внешние', 'небуддисты'), безусловно, могут обладать добродетелями, но не дисциплиной. Так, различные виды брахманистских добродетелей по своей ценностной аксиоматике обусловлены идеей вечного атмана даже в том случае, если речь идет о полном освобождении (*mokṣa*). Это означает, что внутренняя природа указанной добро-

детели укоренена в *ложных взглядах (ложная вера в реальность «личности», приверженность к еретической идее вечности)*. Такая добродетель не дает абсолютного освобождения от безнравственности.

Те, кто принципиально отрицают дисциплину Пратимокши и сознательно не желают отказаться от этого отрицания, характеризуются абхидхармистами как живые существа, которым свойственно *отсутствие дисциплины Пратимокши*. Согласно воззрениям вайбхашиков, в составе индивидуального потока дхарм при этом актуализируется соответствующее *непроявленное действие*, которое и обуславливает собой *отсутствие дисциплины*. Именно в силу этого подобные индивиды именуются *обладающими отсутствием дисциплины*. Однако даже самый убежденный противник Пратимокши, однажды вняв проповеди Благородных истин, может избавиться от этого непроявленного коррелята благодаря принятию буддийских обетов.

Кроме укорененных в дисциплине Пратимокши и тех, кто, опираясь на ложные воззрения, отрицает ее, существует категория индивидов, *стоящих как бы посередине (madhyastha)*. К данной категории относятся все те, кто занимает нейтральную позицию: они не приняли буддийские обеты, но одновременно не привержены и к деятельности, исключающей Пратимокшу. (В качестве частного примера такой деятельности комментатор «Энциклопедии Абхидхармы» Яшомитра приводит ремесло рыбаков.) В составе индивидуального потока дхарм у тех, кто относится к категории madhyastha, отсутствует благой непроявленный коррелят, соответствующий буддийской дисциплине, но нет и неблагоприятного коррелята ее отсутствия. Если индивид категории madhyastha, повинаясь *сознательному импульсу-побуждению*, совершает акт поклонения буддийской святыне или кладет пищу в чашу для подаяния буддийскому монаху, то в этот момент в составе потока дхарм такого индивида актуализируется благой непроявленный коррелят. Впрочем, когда индивид, относящийся к данной категории, совершает безнравственное действие, сопряженное с бесстыдством и наглостью, в его потоке дхарм неизбежно возникает неблагоприятный непроявленный коррелят, поскольку прежде не был осуществлен акт принятия обетов, служащий заслоном против безнравственности.

Выделение категорий madhyastha и *отсутствие дисциплины* заслуживает особого внимания. Обе категории рассматривались буддийскими теоретиками прежде всего в качестве миссионерского поля, т. е. как потенциальные адепты Дхармы. В этом и состоит радикальное отличие буддизма — первой мировой религии — от индуизма — религии национально замкнутой. Классический индуизм исключал самую идею прозелитации. Индуистом можно было только родиться, эта религия передавалась через поколения си-

лой традиционной семейной принадлежности, заведомо исключавшей индивидуальный мировоззренческий выбор. Рожденный вне индуизма рассматривался в качестве существа, кармически недостойного этой религии в данном рождении. Таким образом, все, кто стоял вне индуизма, попадали в разряд ритуально нечистых живых существ, соприкосновение с которыми неизбежно вело к осквернению. Ни о какой индуистской проповеди среди них не могло быть и речи.

Буддийский подход являл собой совершенно иную картину. Говоря об индивидах категории *madhyastha*, Васубандху указывает на их способность совершать благие действия благодаря «силе веры» [АКВ, IV, 22, р. 210]. Не возложив на себя буддийские обеты, индивиды, относящиеся к этой категории, могут глубоко верить в благой смысл проповеди Бхагавана, почитать носителей Дхармы и буддийские реликвии, заключенные в ступах, прославлять учение. Пока действует сила веры, определяя поступки человека, в составе его индивидуального потока дхарм будет присутствовать благой непроявленный элемент.

Одновременно с этим *тот, кто принял дисциплину Пратимокши, но остался привержен аффектам*, сохраняет возможность совершать под их влиянием безнравственные поступки — наносить побои, накладывать узы на другие живые существа (связывать веревками, забивать в колодки и кандалы и т. п.), истязать животных кнутом. Принятые ранее, но не подкрепленные в дальнейшем практикой устранения аффектов, обеты Пратимокши не препятствуют возникновению неблагого непроявленного коррелята подобных безнравственных действий.

Таким образом, сила веры в буддийские духовные ценности порождает благоую карму даже в том случае, если индивид еще не возложил на себя обеты Пратимокши. И наоборот, до тех пор пока аффекты продолжают управлять поступками индивидов, принявших на словах дисциплину Пратимокши, благая карма не может быть их уделом.

Остановимся несколько более подробно на вопросе, что такое *отсутствие дисциплины*.

Васубандху, очерчивая объем и содержание этого понятия, подводит под него *дурное поведение, безнравственность, действие и путь деятельности* [АКВ, IV, 24, р. 211]. Однако *отсутствие дисциплины* в собственном смысле, говорит он, — это *отсутствие самоконтроля за телом и речью*. Таким образом, осознанный и непрерывный самоконтроль в аспекте физических и вербальных действий и есть смысловое ядро дисциплины Пратимокши.

*Дурное поведение* индивидов, которым свойственно отсутствие дисциплины, включает в себя все, что служит объектом порицания со стороны буддийских учителей и наставников, сведуших относительно нежелательных кармических плодов такого поведения.



Действие, обусловленное отсутствием дисциплины как особым видом мотивации, включает в себя неблагое телесные и вербальные акты. Если интеллектуальное отрицание буддийской дисциплины порождает сильную индивидуальную мотивацию вести себя в полном противоречии с требованиями Пратимокши, не воздерживаясь от безнравственности, то возникают и *корневое действие*, ответственное за дальнейшую реализацию деятельности, и состояния, называемые «обладание отсутствием дисциплины». Комментатор Яшомитра подчеркивает, что при сильной мотивации обязательно возникает непроявленный коррелят действия.

Если ментальный импульс-побуждение слаб, то благое и неблагое проявленные действия, совершаемые под его влиянием, не сопровождаются возникновением непроявленного коррелята (см.: [АКВ, IV, 25, р. 211]). Из этого можно сделать вывод, что сила сознательной мотивации — это во многом решающий фактор, помимо которого благое и неблагое действия не оставляют в индивидуальном потоке дхарм значимого кармического следа. Слабый импульс-побуждение указывает на теплохладность (если воспользоваться христианской фразеологией) сознания относительно буддийских духовных ценностей. Итак, благая деятельность и деятельность безнравственная, греховная обуславливают созревание кармического следствия только при условии активного участия сознания. Действия, благое либо неблагое формально, оказываются лишенными значимого религиозного вектора. Глубоко мотивированное стремление принять дисциплину Пратимокши ради будущего освобождения от аффектов (как неблагоприятных побудителей сознания к безнравственным действиям) выступает решающим фактором, от которого и зависит успех рационального поворота в жизни и деятельности индивида — его вступление в буддийскую общину (сангху).

Что же представляет собой акт принятия дисциплины Пратимокши? Этот вопрос весьма важен именно потому, что данный акт и есть обращение в буддизм, если речь идет о первом — низшем — дисциплинарном статусе. Если же имеются в виду более высокие статусы, то принятие соответствующих им обетов есть акт посвящения.

Васубандху указывает, что дисциплина Пратимокши может быть обретена «благодаря сообщению о ней другим или от других» [АКВ, IV, 26, р. 212], т. е. благодаря буддийской миссионерской деятельности. Обеты бхикшу, бхикшуни и той, которая готовится стать бхикшуни, могут быть приняты только членами сангхи, уже освоившими предыдущие дисциплинарные статусы. Буддийская община в лице монашеской ее части, узнав от претендентов об их желании возложить на себя более серьезные обетные ограничения, решает, достойны ли они взыскуемых обетов, достаточно ли глубоко их стремление.

Что же касается статусов мирянина/мирянки, послушника/послушницы, то вхождение в них возможно и в результате индивидуального общения с буддийским наставником. Например, если странствующий монах-проповедник в процессе личного контакта со случайным попутчиком раскрыл последнему смысл Благородных истин и тот в ответ выразил горячее желание принять обеты буддиста-мирянина, то в данном случае обретение этого статуса осуществляется немедленно и санкция монашеского сообщества не требуется. Достаточным основанием в этом случае выступает решение монаха-проповедника.

Васубандху приводит десять видов посвящения в статусы Пра-тимокши, выделенные на основании прецедентов, зафиксированных в традиции и вошедших в каноническую историю распространения Учения во времена Бхагавана (см.: [АКВ, IV, 26, р. 212]):

- *самопосвящение*, возможное только для будд и пратьекабудд;
- *посвящение в архатство как результат закономерного вступления на Путь*, т. е. соответствующее высокой степени духовной продвинутости состояние абсолютной решимости обрести нирвану;
- *посвящение в монахи посредством возглашения формулы «Приди, о бхикшу!»*;
- *посвящение в результате принятия Бхагавана как Учителя истины*;
- *посвящение в процессе мировоззренческого диалога — как получение адекватного ответа на вопрос религиозно-философского содержания*. Вычленение этого специфического вида посвящения чрезвычайно важно для понимания места и роли института философского диспута в истории буддийской культуры;
- *посвящение в монахи в результате неукоснительного следования правилам монашеской жизни*, т. е. констатация уже обретенного фактически статуса;
- *посвящение, полученное через посланца-посредника*, обращающегося к Бхагавану от лица, взыскующего получить таковое;
- *посвящение, полученное от монаха, компетентного в Винае, в присутствии еще четырех монахов*. Такой вид посвящения допускался для периферийных зон распространения буддийской идеологии (*пограничных областей — pratyantima janapada*), где буддийские общины, и в частности общины монашеские, малочисленны;
- *посвящение, полученное от знатока Винаи в присутствии еще девяти монахов*, что составляет каноническую полноту монашеской общины. Такой вид посвящения практиковался в областях, где буддизм был глубоко укоренен и процветал в качестве господствующей религиозной идеологии;
- *коллективное посвящение посредством троекратного возглашения формулы «Прибегаю к защите»*.

Перечисленные Васубандху десять видов посвящения демонстрируют чрезвычайную гибкость буддийской религиозной идеологии в аспекте исторических форм прозелитации.

Не все дисциплинарные статусы Пратимокши принимаются пожизненно. Вообще говоря, семь статусов — от монаха/монахини до мирянина/мирянки включительно — предполагают принятие их человеком на всю жизнь, поскольку, как уже говорилось выше, даже в случае утраты более высокого статуса сохраняется принадлежность ко всем принятым ранее.

Дисциплина очистительного поста принимается только на одни сутки. То, что очистительный пост может быть продлен по желанию посвящаемого и в соответствии с санкцией наставника, означает возможность его возобновления после каждого истекших суток. Суточная длительность очистительного поста — это традиция, восходящая к авторитету Бхагавана, предостерегавшего своих учеников от бессмысленного увлечения крайними формами аскезы. (Многодневное голодание было весьма характерно для брахманской аскезы, но для идеологии *Среднего Пути* подобные изнурительные посты не могли быть приемлемыми.) Таким образом, «вся жизнь» и «одни сутки» — это два предельных ограничителя времени для осуществления дисциплины Пратимокши.

Итак, дисциплина Пратимокши обусловлена актом ее сознательно мотивированного принятия, сопряженного с определенной временной перспективой. Но можно ли подобным образом «принять» *отсутствие дисциплины*? Нет, говорит Васубандху, и в принципе не может быть никакого нормативного акта отказа от Пратимокши как буддийского способа нравственной жизни. Состояние *отсутствия дисциплины* возникает в результате попущения греху — безнравственных ментальных импульсов-побуждений и соответствующих им телесных и вербальных действий. Нельзя *установить* попущение греху на одни сутки — если имеет место сознательное согласие с грехом, то *отсутствие дисциплины* распространяется на всю жизнь, ибо возвращается предрасположенность, имеющая тенденцию воспроизводить себя в течение всей жизни индивида.

В этой точке рассуждений позиции вайбхашиков и саутрантиков расходились относительно теоретического обоснования причины экстраполяции *отсутствия дисциплины* на столь длительные сроки. Вайбхашики считали, что безнравственным сильно мотивированным действиям соответствует их непроявленный коррелят, предрасполагающий к повторению подобных поступков в будущем. Этот непроявленный элемент в индивидуальном потоке дхарм они и определяли как *отсутствие дисциплины*, или *обладание отсутствием дисциплины*.

Саутрантики не признавали реальность непроявленного действия и настаивали на том, что *отсутствие дисциплины* — это не отдельная дхарма, реально включенная в индивидуальный поток дхарм, а скрытая предрасположенность, диспозиционная готовность действовать безнравственно, сформировавшаяся благодаря решению

потакать своим аффектам не только сегодня, но и в будущем. Согласно саутрантикам, *отсутствие дисциплины* можно определить как попустительство себе. Носителя такой поведенческой ориентации они именовали *попустительствующий себе*, т. е. *пребывающий вне дисциплины* (*āsamvarika*).

Дисциплине очистительного поста Васубандху уделяет значительное внимание, ибо статус соблюдающего очистительный пост обычно предшествует акту вхождения в буддийскую общину и в дальнейшем сопутствует буддисту в определенные периоды его религиозной жизни.

Пост, будучи суточной дисциплиной, принимается рано утром. Если же практикуется более длительный пост, то каждое утро должен осуществляться акт возобновления этой суточной дисциплины. Однако не следует длить ее более восьми дней.

Поскольку дисциплина очистительного поста предполагает голодание, после завершения первых суток можно поесть, а потом при желании адепта и с санкции наставника принять пост еще на одни сутки.

Предписания Винаи — и это исключительно важно для понимания смысла очистительного поста — исключают принятие его самочинно, только на основе собственного волеизъявления. Здесь абсолютно необходима санкция наставника, осмыслявшаяся в буддийской традиции как *духовный дар*, получаемый от наставника в дисциплине. В качестве благого донатора — *подателя разрешения на очистительный пост* — могли выступать только члены общины, принявшие обеты Пратимокши на всю жизнь, т. е. носители любого из семи статусов — от монаха/монахини до мирянина/мирянки включительно.

Адепт, принимающий санкцию на очистительный пост, не имел права на словесное общение с наставником, дарующим благо дисциплины поста, ни во время получения разрешения поститься, ни в течение всего суточного поста, что соответствовало правилам, регламентирующим духовную вертикаль *адепт — наставник*.

Акт принятия санкции на пост, говорит Васубандху, предполагает смиренную позу адепта — сидя на корточках или стоя на коленях, руки сложены как для религиозного приветствия или зафиксированы в позиции, именуемой «голубь». Адепту следовало снять с себя все украшения, которые не соответствуют будничной традиции оформления внешности, ибо украшения поддерживают аффект *тщеславие*.

Пост длился начиная с предзакатных сумерек («окончание ночи») и до восхода солнца следующего дня. Суточному воздержанию от пищи придавалось особое значение. Васубандху подчеркивает, что если голодание длится в течение ночи, предшествующей принятию поста, и до захода солнца наступившего дня, то в

этом случае говорить о соблюдении поста неуместно (см.: [АКВ, IV, 28, р. 213]).

Значение термина *upavāsa* (букв.: 'приближение') разъясняется в двух аспектах: суточный очистительный пост — это уподобление архатам, *приближение* к их образу жизни, и это — *приближение* к дисциплине Пратимокши, принимаемой на всю жизнь. Пост определяется также каноническим термином *poṣaḍha*, несущим семантику глагола «питать», — пост *питает* (*poṣaṇa*), ибо практика очистительного поста питает и взращивает *корни благого*, когда они еще слабы, и расширяет благое сознание.

Дисциплина очистительного поста с необходимостью включает восемь компонентов.

Четыре первых составляющих — это *отказ от убийства, воровства, прелюбодеяния и лжи*, благодаря чему прекращается совершение тех действий, которые по своей внутренней природе есть грех. Перечисленные факторы предполагают первичную практику воздержания от безнравственности.

Пятая составляющая — *внимание/бдительность* — выражается в *отказе от употребления опьяняющих субстанций*. Опьянение — алкогольное или наркотическое — лишает индивида возможности самоконтроля и открывает простор для актуализации аффектов. Отказ от употребления опьяняющих субстанций — это фактор трезвости, обуславливающий способность к самонаблюдению. (Напомним, что семантика русского глагола «трезвиться» содержит идею отчетливого видения своих поступков и возможность корректировать мотивы и соответствующие им действия.) Даже тот, подчеркивает Васубандху, кто принял обеты нравственности, опьянившись, может впасть в расслабленность и пренебрежение обязанностями (см.: [АКВ, IV, 29, р. 214]).

Шестая, седьмая и восьмая составляющие очистительного поста — это факторы аскетизма, включающие *отказ от поживания на широких и высоких постелях, от благовоний, умащений, от увеселительных видов деятельности и приема пищи в неурочное время*. Они предполагают отказ от чувственных провокантов.

Если бы очистительный пост не включал факторы трезвости и аскетизма, то многократно возрастал бы риск *утраты памятования о том, что должно быть сделано*, риск актуализации тщеславия, ведущего к безнравственным действиям.

Отказываясь в течение суток от пищи всякий раз, как только захочется есть, постящийся взращивает памятование о полученном духовном даре (санкции на пост), и у него возникает *пренебрежение едой*, т. е. он отстраняется от влечения испытывать вкусовые ощущения. *Пренебрежение едой* — это первое *приближение* к отказу от страстного влечения к чувственным объектам.

Для кого существует дисциплина поста? Обычно ее соблюдают буддисты-миряне. Кроме того, эта дисциплина практиковалась в

период прозелитации. Вступление в дисциплинарный статус соблюдающего пост непосредственно предшествует акту *принятия прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе*. Очистительный пост, не увенчивающийся прозелитацией, не имеет смысла, ибо у индивида не возникает надлежащее знание относительно наставника, санкционировавшего пост, относительно смысла получения этой санкции и относительно условий самого поста.

Акт *принятия прибежища* есть одновременно и возложение на себя обетов буддийской мирской жизни, поскольку свойство принадлежности к сообществу мирян, обретаемое в этом акте, тождественно обретению дисциплины буддиста-мирянина.

Остановимся подробнее на вопросе о мирской дисциплине Пратимокши. Васубандху указывает, что Бхагаван упоминал о четырех типах мирян — *соблюдающих одну заповедь, соблюдающих две заповеди, соблюдающих несколько заповедей и соблюдающих полностью все заповеди*. На чем основана данная каноническая типология, если все миряне укоренены в соответствующей дисциплине Пратимокши?

Среди буддийских теоретиков данная проблема вызывала споры. Согласно Васубандху, позиция кашмирских вайбхашиков такова: все миряне принимают одни и те же обеты, но слабость, умеренность или сила в соблюдении заповедей зависит от состояния разума, определяющего собой акт принятия дисциплины.

К чему устремляется мирянин, ищущий *прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе*? Васубандху разъясняет основные характеристики этого *тройственного прибежища* (*tri śaraṇa*). Обращение к *прибежищу в Будде* характеризует устремленность адепта к *дхармам Архата* — Того, кто обрел совершенное знание и более не нуждается в религиозном обучении. Именно благодаря этим дхармам адепт может достичь состояния просветленности (см.: [АКВ, IV, 32, р. 216]). Данная трактовка *прибежища в Будде* исключает истолкование этой религиозной ценности как обожествление телесного образа Бхагавана. Тело Бхагавана как живого существа было порождено отцом и матерью и соответственно этому являлось материальным субстратом потока причинно обусловленных дхарм, опосредованных аффектами. А это, в свою очередь, означает, что тело Бхагавана не может служить *прибежищем*, ибо таковым с необходимостью выступает знание уничтожения страдания и сопровождающие это знание дхармы. *Пять чистых групп*, т. е. пять групп дхарм без притока аффектов (*apāsrava*), конституируют *тело Дхармы* (*Dharma-kāya*) — непрерывную последовательность чистых дхарм, составляющих конкретную индивидуальность Бхагавана как высшего типа буддийской Благородной личности.

Обретая *прибежище в Будде*, адепт обретает его не в одном-либо Будде, но во всех буддах одновременно, ибо их Путь всегда один и тот же.

Обращение к *прибежищу в Сангхе* — это устремление адепта к дхармам обучающихся (*śaikṣā*), т. е. к дхармам будущих архатов. Они свойственны восьми типам Благородных личностей, образующих Сангху в высшем смысле слова. Таким образом, обращаясь к *прибежищу в Сангхе*, адепт взыскует *прибежища* не от конкретного сообщества монахов и мирян, ибо все типы поведения, практикуемые в подобного рода сообществах, нечисты, не свободны от притока аффектов.

Обращение к *прибежищу в Дхарме* характеризует собой устремленность адепта к *нирване* — к состоянию разъединения с неблагоприятными дхармами и прекращения потока причинно обусловленных дхарм посредством знания.

Сущность обращения к *тройственному прибежищу*, согласно учению вайбхашиков, — это словесное действие, выражающее устремленность сознания к Будде, Дхарме и Сангхе, это врата к обретению всех видов дисциплины.

*Отказ от убийства и воровства* формально совпадает с юридическим запретом на совершение соответствующих преступлений. Но почему дисциплинарный статус мирянина предполагает *отказ от прелюбодеяния*, а в более высоких статусах требует соблюдения целомудрия?

Понятие *прелюбодеяния* (*kāma mithyācāra* — 'половое прегрешение') охватывало не только акты соращения чужих женщин, но и ненормативную, с буддийской точки зрения, практику половой жизни. Развращение чужих жен, говорит Васубандху, крайне порицаемо людьми и неизменно приводит к дурным формам рождения. Несоблюдение воздержания от половой жизни, не связанное с прелюбодеянием, отнюдь не имеет таких последствий.

Домохозяин-мирянин, по мнению абхидхармистских теоретиков, легко может воздержаться от прелюбодеяния, но целомудрие — слишком высокое для него требование. Если мирские обеты Пратимокши мужчина принял, будучи холостым, а затем вступил в брак, — это вовсе не означает нарушение обета воздержания от прелюбодеяния.

Васубандху подчеркивает, что отказ от прелюбодеяния вовсе не тождествен клятве верности жене. Это — сознательное отвержение полового общения с женщинами, связи с которыми запрещены традицией (прелюбодейные соития с чужими женами, инцест, соращение беззащитных девушек и странствующих монахинь), отказ от ненормативных сексуальных актов (букв.: 'непутевых' — *apāṅga*, т. е. совершаемых невагинальным способом) и половых соитий в неподходящее время и в неподходящем месте (см.: [АКВ, IV, 33, р. 217—218]).

Почему обет мирянина относительно *отказа от лжи* не включает также отвержение злословия и т. п.? Ложь, подобно прелюбодеянию, была крайне порицаема в буддийских сообществах. Ха-

рактизуя сугубую злость лжи как безнравственного действия, Васубандху говорит, что при нарушении других заповедей всегда приходится прибегать ко лжи. Она неизбежно сопровождает весь диапазон безнравственных поступков. Прибегнув хотя бы раз к помощи лжи, индивид все более укореняется в тенденции лгать. Именно учитывая это свойство человеческого поведения, древние теоретики Винаи установили правило: тот, кто нарушил хотя бы одно дисциплинарное требование, должен добровольно сознаться в этом перед сангхой. Тем самым предупреждалось усугубление дурного поступка ложью.

Относительно *отказа от употребления опьяняющих субстанций* абхидхармистские теоретики вступали в дискуссии со знатоками Винаи. Пять обетов буддиста-мирянина были направлены против попустительства тому, что есть грех по своей внутренней природе. Опьяняющие субстанции, в частности алкогольные напитки, — это объекты чувственного мира, не обладающие, как и все прочие объекты, по своей природе свойством провоцировать грех. Исходя из этого общетеоретического положения, абхидхармисты делали вывод, что алкогольные напитки можно употреблять как лекарства — в количествах, не вызывающих помрачение разума и забвение обязанностей. Грех злого опьянения, недопустимого для мирянина, совершается под воздействием аффектов и провоцирует, в свою очередь, цепную реакцию проявления все новых и новых аффектов. Сознание загрязнено аффектами, ведущими к греху злого опьянения, только в том случае, если индивид продолжает пить, зная, что перебрал допустимую меру. Если же он эту меру соблюдает, то сознание не загрязняется аффектами. Однако во всех случаях опьянение, как полагали абхидхармисты, следует трактовать в качестве *греха небрежения* — забвения нравственных наставлений Бхагавана.

Знатоки Винаи в противовес рассуждениям абхидхармистов полагали, что употребление опьяняющих субстанций само по себе обладает внутренней природой греха. Они делали акцент в своем толковании не на объектах, вызывающих опьянение, а на стремлении к опьянению как греховном и безнравственном. Поэтому даже в случае болезни не следует пользоваться алкоголем ни в каких дозах.

Стремясь логически оспорить позицию знатоков Винаи, вайбхашики указывали, что для больных в особых случаях допустимо то, что заслуживает порицания, а сам запрет на употребление алкоголя обусловлен в первую очередь трудностью в установлении меры, не допускающей алкогольного отравления и аффективного помрачения сознания. Употребление опьяняющих субстанций, как утверждали вайбхашики, опасно именно нарушением меры, ибо это отшибает память и открывает дорогу для *греха небрежения*.



Категория опьяняющих субстанций, как это следует из текста Васубандху, не ограничивается алкогольсодержащими напитками — сурой (продукт, получаемый при брожении риса) и майреей (напитком, получаемым в результате брожения нескольких компонентов, включая сахарный тростник). Сюда же относятся и наркотики разной интенсивности действия — плоды арекового дерева, бетель, гашиш (см.: [АКВ, IV, 34, р. 219]).

Практика дисциплины Пратимокши по отношению ко всем неблагим действиям означает предотвращение безнравственности в трех аспектах — по отношению, во-первых, к основополагающим (*корневым*) действиям, во-вторых, к действиям, *подготавливающим* безнравственный поступок, и в-третьих, к *завершающим* действиям, обеспечивающим полноту безнравственности. Например, практика дисциплины соблюдения отказа от убийства живых существ предполагает отвержение агрессивных замыслов, отказ от процедуры убийства, включая завершающий момент — лишение жизни. Таким образом, дисциплина Пратимокши блокирует возможность этих трех стадий греховного действия.

Было бы ошибкой думать, что буддийская дисциплина должна иметь место лишь по отношению к миру живых существ, ибо она распространяется и на неодушевленные объекты. Комментатор Яшомитра иллюстрирует это следующим примером: соблазнение женщин в присутствии монаха есть грех по отношению к живым существам, а рубка деревьев или ветвей в присутствии монаха — грех по отношению к неодушевленным объектам.

Дисциплина Пратимокши может быть обретена адептом только при условии *благой ментальной предрасположенности* ко всем живым существам. Если бы это было иначе, то указывало бы на несвободу адепта от греховных склонностей. Глубокому укоренению в дисциплине обычно предшествует практика достойного поведения, выражающаяся в соблюдении *пяти ограничений* (piyata):

- воздержание от греха применительно к некоему конкретному живому существу;

- ограничение относительно аспектов дисциплины, например, обещание воздерживаться от определенного безнравственного действия;

- воздержание от безнравственных действий в конкретном месте;

- воздержание от свершения греха хотя бы какое-то время, например, в течение месяца;

- ограничение относительно обстоятельств совершения безнравственных действий (например, воздержание от отнятия чужой жизни во всех случаях, кроме войны).

Пять ограничений представляют собой пробный опыт самоконтроля — самоконтроль в ограниченных пределах, но собственно дисциплинарные обеты Пратимокши не имеют ограничений.

Не любой индивид может возложить на себя обеты буддиста-мирянина, поскольку некоторые люди укоренены в *отсутствии дисциплины* уже в силу одного только факта своих ремесленных занятий.

К подобным родам ремесел относятся забой животных (баранов, птиц, свиней; отметим, что коровы, будучи священными животными, вообще не подлежат забою, поэтому отсутствовало и соответствующее занятие), рыбная ловля, охота на оленей<sup>1</sup>.

Такой род криминальных занятий, как разбой, также характеризуется укорененностью в *отсутствии дисциплины*, поскольку предполагает убийство людей из алчных и агрессивных побуждений, что сопровождается сознательной формулировкой агрессивного замысла, его реализацией, включая все завершающие действия.

Сюда же относится и ремесло палача, тюремщика. Хотя палачи и тюремщики не имеют собственных агрессивных замыслов по отношению к заключенным, они вынуждены исполнять приказы, сопряженные с отнятием чужой жизни, применением пыток, наложением уз, удержанием людей в темницах. Действия палачей и тюремщиков заведомо неблагие, ибо полученные за работу вознаграждения поддерживают существование этих индивидов.

Ремесло погонщиков слонов почиталось заведомо несовместимым со статусом буддиста-мирянина. Впрочем, отношение к ремеслу погонщиков слонов как к чрезвычайно низкому и презренному было характерно не только для буддистов<sup>2</sup>. Брахманская традиция также приписывала погонщикам слонов различные низменные свойства — вплоть до пристрастия к определенным видам орального секса, не практикуемым якобы жителями северо-запада Индии (что нашло свое отражение в трактате «Кама-шастра»). Но для буддистов был важен именно род их занятий, неизбежно связанный с причинением боли слонам посредством использования бичей и палок с железными наконечниками.

Отдельную проблему представляли собой цыгане и неприкасаемые, обычными ремеслами которых являлись живодерство и кожаное дело. Отнесение неприкасаемых к категории *āsaṃvarika* ('те, кто вне дисциплины') обуславливалось также и тем, что в разряд париев попадали все, кто был изгнан из различных сословий из-за нарушения предписаний, в частности, по причине вступления в ненормативный относительно брахманской ортодоксии фактический брак (дети, рожденные в таком браке, автоматически

---

<sup>1</sup> Тема безнравственности охоты на оленей проходит лейтмотивом через всю индийскую и дальневосточную буддийскую литературу, поскольку, кроме всего прочего, олени, согласно традиции, были среди тех, кто внимал проповеди Бхагавана.

<sup>2</sup> Возможно, уничижительная оценка погонщиков слонов как профессиональной группы была обусловлена и тем обстоятельством, что носителями этого ремесла были в основном чернокожие автохтоны.

признавались неприкасаемыми). Однако в аспекте дисциплины Пратимокши Васубандху указывает только на неприемлемость рода занятий неприкасаемых.

К категории *āsaṃvarika* принадлежали и браконьеры — самовольные охотники и рыболовы, промышлявшие на заповедных территориях.

Завершая обсуждение этого вопроса, Васубандху отмечает, что приведенный перечень не исчерпывал круга занятий, обуславливающих состояние *āsaṃvarika* (см.: [АКВ, IV, 36, р. 222]).

Важно подчеркнуть, что автор «Энциклопедии Абхидхармы» относит к категории *āsaṃvarika* носителей исполнительной и судебной ветвей власти — царей, царедворцев и судей. Царская власть как социально-политический институт предполагает участие ее внешнего носителя в войнах, он также вынужден казнить врагов и преступников, санкционировать пытки, конфискацию имущества и т. п. Царедворцы исполняют жестокие приказы, участвуют в политических интригах, чреватых убийствами, совращением чужих жен, циничным использованием проституции в достижении политических целей. Судьи осуществляют юридическую деятельность, плоды которой — пытки, казни, помещение людей в узилища. Вся эта государственно-политическая и административно-правовая деятельность несовместима с обетами буддиста-мирянина. И если возникает у членов правящей элиты горячее стремление принять дисциплину Пратимокши, то необходимо прежде покинуть занимаемый пост — ведь прервать пребывание в состоянии *āsaṃvarika* можно в любой момент, когда возникнет глубокая и серьезная мотивация порвать с безнравственной деятельностью в пользу следования Дхарме.

Однако Васубандху, по-видимому, придерживался пессимистических взглядов на кармические перспективы носителей власти, указывая на принципиальную несовместимость их властных статусов ни с одним из восьми дисциплинарных статусов Пратимокши.

Итак, индивиды категории *āsaṃvarika*, говорит Васубандху, — это те, кто живет вне дисциплины, принимаемой ради блага всех живых существ. Но правомерно ли говорить, что люди, посвятившие себя ремеслу забойщика баранов, т. е. мясника, уже в силу одного своего ремесла принадлежат к категории *āsaṃvarika*? Почему мясник не может принять обеты буддиста-мирянина, не расставшись предварительно со своим ремеслом, — ведь абсолютное большинство мясников не имеют намерения причинить вред своим родным и близким, а также другим людям, не готовы их убить даже ради сохранения своей собственной жизни? По поводу профессиональных занятий как препятствия к обретению статуса буддиста-мирянина вайбхашики и саутрантики дискутировали довольно ожесточенно. Позиция вайбхашиков в этих спорах была такова: принятие дисциплины Пратимокши, и в частности обета

воздержания от убийства живых существ, не может быть частичным. Во-первых, принимая обет воздержания от убийства, индивид имеет в виду все без исключения живые существа. Во-вторых, если индивид принимает на себя только пять ограничений, обязуясь не убивать людей, но не баранов, то такой индивид должен рассматриваться лишь как кандидат на статус буддиста-мирянина, но не как *saṃvarika*, ибо убитые им бараны в своем прошлом рождении могли быть его родителями, а в будущем могут оказаться его сыновьями.

Таким образом, абхидхармисты с ригористической последовательностью исключали из категории *saṃvarika* всех тех, кто в космологическом измерении мог быть причастен к греху отнятия чужой жизни. Любое живое существо, будь то животные, голодные духи или обитатели адов, не говоря уже о богах, обладает потенцией человеческого рождения, открывающей возможность приобщения к буддизму. Именно поэтому убийство живого существа, отодвигающее для жертвы перспективу человеческого рождения, является прежде всего преступлением против Дхармы.

Саутрантики полагали, что в зависимости от ситуации, в которой человек обретает состояние *āsaṃvaga* (*отсутствие дисциплины*), последнее может характеризоваться как частичное либо избирательное, ограниченное местом, временем и т. п. Так, например, забойщик баранов убивает только баранов и только в ситуациях, обусловленных его ремеслом, но отнюдь не всех баранов вообще, в любом месте, где бы он их ни встретил, и с агрессивным против них замыслом. Саутрантики подчеркивали, что «забойщик баранов» — это не более чем ремесло, зачастую передаваемое по наследству, от отца к сыну. Не следует рассматривать забойщика баранов как заведомо безнравственного индивида, одержимого страстью к убийству, он вполне может быть достойным человеком, не воровать, сохранять верность своей жене, не лгать, он может, в конце концов, страдать немотой, что в принципе исключает безнравственные словесные действия. На каком же логическом основании, вопрошали саутрантики, следует причислять забойщика баранов к категории *āsaṃvarika*?

Абхидхармисты, однако, вовсе не считали нужным рассматривать эти контраргументы, подчеркивая, что в процессе отнятия жизни баранов у человека формируются склонности, несомненно порочные и категорически несовместимые с дисциплинарным статусом буддиста-мирянина. Если же забойщик баранов страдает немотой, добавляет Васубандху с сарказмом, то эта врожденная неполноценность отнюдь не может рассматриваться как гарантия от лжи и других безнравственных вербальных действий, ибо вместо слов можно пользоваться языком жестов.

Согласно воззрениям вайбхашиков, распространенность в человеческом обществе индивидов, относящихся к категории *āsaṃva-*

rika, обусловлена двумя факторами. Во-первых, существуют сообщества, принципиально не признающие дисциплину Пратимокши. Отметим, однако, что здесь имеется в виду не религиозно-мировоззренческое отрицание буддийской дисциплины, а отсутствие какого-либо нравственного барьера перед совершением убийства. Подобные *сообщества, или кланы, стоящие вне Пратимокши* (*āsaṃvarikakālināḥ*), в буквальном смысле слова делают убийство способом своей жизни. Васубандху указывает, что индивиды, причастные к подобным сообществам, постоянно замышляют убийства либо заняты подготовкой убийств. Состояние сознания, соответствующее этим агрессивным замыслам и подготовительным действиям, и есть *asaṃvara*, *отсутствие дисциплины*, или собственно *не-дисциплина*. В данном контексте становится совершенно понятной та настоятельность, с которой вайбхашики трактовали ремесло забойщика баранов как *āsaṃvara*.

Второй фактор, ответственный за распространение среди людей *отсутствия дисциплины*, связан со стремлением индивидов, не принадлежащих к сообществам типа *āsaṃvarika*, подражать в своем образе жизни этим безнравственным сообществам. Васубандху подчеркивает, что уподобление носителям безнравственности происходит не внерефлексивно, а через словесное самоопределение «Мы тоже будем вести такой образ жизни», поскольку именно оно фиксирует согласие с убийством как способом существования.

Таким образом, распространенность безнравственной деятельности среди людей есть результат крайнего невежества, страстного влечения к чувственным объектам и готовности удовлетворять это влечение посредством экстремальных насильственных действий. Поскольку дурной пример безнравственного образа жизни оказывает влияние на живые существа, дело проповеди Дхармы не терпит отлагательства — устраняя невежество, проповедник выступает в прямом смысле спасителем живых существ.

Благое проявленное действие и его непроявленный коррелят способны возникнуть в индивидуальном потоке дхарм благодаря трем факторам, как говорит Васубандху: *поле* (*kṣetra*), *принятие обетов* и *рвение*.

*Поле* — это благой комплекс дхарм, присущий Благородным буддийским личностям и высокопродвинутым монахам. Если индивид, стоящий вне дисциплины, осуществляет *достойное действие* по отношению к монашеской сангхе, например, дарит рошу, то в момент совершения такого действия *поле* влияет на поток дхарм этого индивида таким образом, что акту дарения сопутствует возникновение благого непроявленного коррелята.

Что касается *принятия обетов*, то в данном случае речь идет не об обетах Пратимокши, а только о тех, которые принимаются под влиянием внутреннего религиозного порыва индивидом, до этого стоявшим вне Дхармы. Он, например, может принять решение не

приступать к трапезе помимо прославления Будды или же всегда подносить пищу монахам.

Фактор *рвения* не однозначен по шкале *благое—неблагое*, ибо этим явлением сознания могут опосредоваться как благие, так и неблагие действия, ведущие к возникновению соответствующего не-проявленного коррелята. *Рвение*, или *ревностность*, предполагает серьезность и глубину намерений, последовательность их воплощения. Например, индивид, относящийся к категории *madhyastha*, движимый силой веры, вознамерился совершить паломничество к буддийскому реликвиарию — ступе. Рвение в осуществлении намеренного будет выражаться в безотлагательности паломничества и горячем почитании во время обхода ступы по окружности.

Таким образом, индивиды, еще не возложившие на себя обеты буддиста-мирянина, как можно заключить на основании текста Васубандху, допускались к буддийским святыням и могли участвовать в актах их почитания наравне с буддистами. Такие индивиды могли прославлять Будду и буддийских наставников, и монашеская сангха не отвергала подносимые ими дары. Более того, указание на фактор *поля*, которое интенсивно поддерживало, согласно буддийским представлениям, религиозные порывы индивидов, не причастных к дисциплине Пратимокши, подчеркивает принципиальную благорасположенность буддийской религии к своим потенциальным адептам.

Хотя дисциплина Пратимокши принимается в расчете на ее пожизненное исполнение, абхидхармистская традиция предусматривает и случаи утраты дисциплинарных статусов. Если речь не идет о совершении грехов, неизбежно влекущих за собой изгнание из сангхи, то *отказ от дисциплины* может быть результатом осознанного сложения с себя обетов, соответствующих семи дисциплинарным статусам (от монаха/монахини до мирянина/мирянки), смерти адепта, проявления признаков двуполости (болезненной деградации организма, ведущей к утрате отчетливой сексуальной и, соответственно, гендерной самоидентификации личности), религиозно-нравственной деградации (утрата *корней благого*). Дисциплина очистительного поста имеет временный характер и утрачивается «с окончанием ночи», поскольку срок поста истекает на рассвете следующего дня.

Преднамеренное сложение с себя дисциплинарных обетов не может осуществляться стихийно и по собственному усмотрению. Сложение обетов должно происходить только в присутствии члена сангхи, почитающегося знатоком Винаи. Оно предполагает совершенно определенное и осознанное проявленное действие, оформленное в соответствии с регламентом Винаи. Данный акт был сопряжен с выяснением того, в каком качестве далее будет функционировать член сангхи, решившийся на подобное действие. Ес-

ли имеет место отказ от статуса монаха, то отрешающийся должен заявить, останется ли он послушником или предпочтет сделаться мирянином или вовсе покинуть сангху.

Смерть рассматривалась как состояние утраты дисциплины Пратимокши, поскольку с разрушением организма исчезала материальная опора действия в соответствии с принятыми обетами.

Возникновение двуполости также препятствовало обладанию буддийскими дисциплинарными статусами, поскольку размывание гендерной самоидентификации, неизбежно сопутствующее патологической деградации организма, приводит к утрате ориентации индивида относительно дисциплинарного статуса, и он уже не ведет, соблюдать ли предписания монаха или монахини; мирянина или мирянки и т. п.

Религиозно-нравственная деградация, именуемая *отсечением благих корней*» (*kuśāla-mūla-samuccheda*), указывает на тот прискорбный факт, что адепт вместо возделывания высоких дхарм не-алчности, не-вражды и не-невежества упражнялся в крайнем усугублении противоположных свойств и тем самым разрушил в себе слабые основы дисциплины Пратимокши.

Любая из вышеперечисленных причин, как указывает Васубандху, может прервать и очистительный пост (см.: [АКВ, IV, 38, р. 222]).

Вышеперечисленные причины порождают наиболее характерные случаи отказа от буддийской дисциплины. Однако в среде буддийских теоретиков проблема утраты дисциплинарных статусов вызывала дискуссии. В частности, саутрантики настаивали на том, чтобы в этот базовый список причин включить и случай утраты статусов монаха и послушника индивидом, совершившим одно из четырех тяжелых прегрешений, несовместимых с членством в монашеской сангхе. К этим прегрешениям относятся половое невоздержание, совершение серьезной кражи, убийство человека, распространение лжи относительно сверхчеловеческих свойств собственной персоны (например, ложное объявление себя ясновидящим, экстрасенсом и т. п.). К данным прегрешениям, если речь шла о монахине, добавлялись еще четыре, обусловленные спецификой женского дисциплинарного статуса: преднамеренное касание мужских гениталий, утаивание совершенных прегрешений, а также возбраняемое следование наставлениям того монаха, который отвергнут общим собранием сангхи, прикосновение к телу и одежде мужчины в целях сексуального соблазнения.

Знатоки Винаи полагали, что все случаи утраты дисциплины Пратимокши обусловлены *сумерками Дхармы* — временем, когда происходит размывание религиозно-нравственных норм, грань между добром и злом делается едва различимой для обычного человеческого сознания и нарастает тенденция исчезновения праведного образа действий.

Позиция кашмирских вайбхашиков была иной. Они полагали, что причина совершения членом сангхи нетяжелых по своим последствиям безнравственных действий состоит в том, что у виновного в подобном прегрешении есть и добродетель и безнравственность — как у иных бывают одновременно и богатство и долги. Состоятельный господин, расплатившись с долгами, не утрачивает тем самым своего богатства, аналогично этому и провинившийся член сангхи не утратит своей добродетели, если своевременно перед лицом всей общины принесет покаяние в содеянном. Иными словами, согласно кашмирским вайбхашикам, совершая частное прегрешение и немедленно принося покаяние, адепт не утрачивает дисциплину Пратимокши как целое.

Саутрантики утверждали, что монах, прошедший посвящение в соответствии с принятой процедурой, неизбежно теряет свой дисциплинарный статус, если совершает прегрешение. Содеяние *основного греха*, т. е. проступка, влекущего немедленное изгнание из сангхи, следует рассматривать как одновременное нарушение всех норм монашеского статуса. В подобных случаях, говорили саутрантики, имеет место крайняя непристойность, отсекающая *корни благого*. Опираясь на слова Бхагавана, они заявляли, что с подобными грешниками непозволительны ни совместная трапеза, ни совместное пребывание на одной монастырской территории. За такими нечестивцами саутрантики не признавали никаких качеств, приущих монахам.

Оспаривая позицию саутрантиков в данном вопросе, вайбхашики также опирались на слово Будды. Если бы свойство «быть монахом» утрачивалось в результате совершения основного греха, то Бхагаван не назвал бы в числе четырех типов шраманов (странствующих монахов) и *осквернителей пути* — тех, кто совершает тяжкие прегрешения. Эта типология включает *победителей пути* — шраваков, слушающих Учение и обучающихся Дхарме, *наставников пути*, т. е. будд, *живущих согласно пути*, добродетельных монахов, и *осквернителей пути*. Если не считать *осквернителей пути* монахами, добавляли вайбхашики, сводя к абсурду позицию саутрантиков, то на каком основании следовало требовать от них покаяния, как то предписано монашеским уставом?

Саутрантики, однако, на это отвечали: монах, согрешивший вследствие особых свойств своей индивидуальности (например, нарушил целомудрие, не совладав с гиперсексуальным темпераментом), но не имевший намерения злобно скрывать этот тяжелый проступок, не подлежит изгнанию из сангхи, и устав предусматривает иные дисциплинарные санкции на этот случай. Другими словами, саутрантики делали упор именно на трактовке понятия *основной грех*.



Подобные дискуссии, как показывает Васубандху, имели тенденцию заканчиваться признанием того факта, что нечестивцы как таковые неспособны к самоконтролю в принципе. Поток их сознания при совершении *основных грехов* полностью дезорганизуется под воздействием дхармы непристойности в ее крайне интенсивном проявлении. Что же касается эпох, именуемых *сумерками Дхармы*, то в такие периоды обретение исходной монашеской дисциплины становится невозможным, поскольку отсутствуют акты Винаи, регламентирующие этапы принятия дисциплинарных статусов. Однако те достойные монахи, которые обрели монашество прежде, нежели истинное учение исчезло, не утрачивают дисциплину Пратимокши даже в *сумерках Дхармы*.

Как уже говорилось выше, состояние *asaṃvara* (*отсутствие дисциплины*) отнюдь не есть состояние некоей пожизненной «нечистоты», поскольку вчерашний *āsaṃvarika* сегодня может сделаться последователем Дхармы. Однако вследствие каких причин устраняется *отсутствие дисциплины*? Васубандху указывает три таких причины: обретение самоконтроля, т. е. принятие буддийских обетов, смерть и возникновение двуполости (см.: [АКВ, IV, 41, р. 225]).

Помимо принятия обетов Пратимокши нет иного добродетельного способа избавиться от укорененности в состоянии *āsaṃvara*. Добродетель обязательства — принятие обета как долга, руководящего всеми действиями, обуславливает обретение самоконтроля. Васубандху говорит, что самоконтроль — это действие, играющее роль положительного и более сильного заместителя всей суммы неблагих мотиваций и действий, определяемых понятием *отсутствие дисциплины*. Эту идею Васубандху передает, используя термин *pratidvandva* — *двойник-супротивник, вытесняющий отрицательное*.

Отсутствие дисциплины Пратимокши устраняется также и вследствие смерти индивида-*āsaṃvarika*, поскольку разрушается организм — материальный носитель неблагих действий.

Если же имеет место прижизненная деградация организма и, соответственно, индивидуальности, называемая обретением признаков двуполости, то устраняется и *отсутствие дисциплины*, характерное для индивида в период, предшествовавший этой деградации. Это вовсе не означает, что двуполый индивид «стал лучше» в религиозном отношении. Речь идет лишь о том, что он потерял прежнее отчетливое в аспекте гендерной самоидентификации дурное качество — неблагие мотивации и действия безнравственного мужчины или безнравственной женщины.

Отдельный вопрос представляет собой роль очистительного поста, предшествовавшего обращению в буддизм. Если очистительный пост не завершается принятием обетов мирянина, то, по мнению буддийских учителей, индивид неизбежно возвращается к со-

стоянию *asamvara*. Согласно другой точке зрения, все зависит от дальнейших проявленных действий — благой непроявленный элемент, возникший во время соблюдения поста, может быть снова обретен благодаря возобновлению этой практики.

Непроявленное действие, характерное для индивидов, относящихся к категории *madhyastha*, продуцируется либо силой самообладания, либо аффектами. Благое непроявленное разрушается, например, в том случае, если подобный индивид слагает с себя обет очистительного поста досрочно, считая дальнейшее его соблюдение лишенным смысла. То же самое происходит, когда подобный индивид отказывается действовать согласно принятым ранее обязательствам: например, не прославляет Будду перед едой, как делал это прежде.

Благое непроявленное, отмечает Васубандху, разрушается у индивидов, относимых к категории *madhyastha*, и в тех случаях, когда ветшают и гибнут материальные объекты, благодаря которым подобные индивиды совершили благие религиозные действия. Это и обветшание ступ-реликвариев, разрушение буддийских монастырей, гибель некогда принесенной в дар рощи, увядание цветочных гирлянд, которыми украшались статуи Будды и бодхисаттв ради выражения глубокого почитания.

Таким образом, для непрерывного поддержания благого проявленного элемента в потоке дхарм индивида, относящегося к категории *madhyastha*, необходимы ревностные благие проявленные действия, выражающиеся в соблюдении принятых обязательств и добродетельной привязанности к практике очистительного поста, а кроме того, поддержание в должном порядке тех материальных объектов, благодаря которым находит свое выражение порыв религиозной веры.

Васубандху указывает, что благое непроявленное у подобных индивидов разрушается и в момент смерти, и, разумеется, в результате совершения крайне непристойных действий (*отсечение корней благого*).

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает понятие *samvara* и *asamvara* и в космологическом аспекте, т. е. дает ответ на вопрос, каким существам, населяющим буддийский космос, свойственна дисциплина Пратимокши и у каких существ она отсутствует (см.: [АКВ, IV, 44, с. 226—227]).

Деятельность, характеризующаяся как *отсутствие дисциплины*, свойственна только людям, но не всем из них. Так, в *отсутствии дисциплины* не могут быть укоренены импотенты, евнухи, двуполые и жители континента Северный Куру, не имеющие склонности к убийству и непристойному поведению. Дисциплина Пратимокши присуща людям, исключая вышеперечисленные их категории, и богам чувственного мира, т. е. благим формам рождения.

Отметим относительно исключенных категорий, кроме жителей Северного Куру, что Асанга толковал проблему несколько мягче. Согласно его точке зрения, люди, относящиеся к исключенным категориям, также способны практиковать дисциплину Пратимокши, но в ограниченном объеме — им закрыт доступ в монашескую сангху. Васубандху и его комментатор Яшомитра придерживались, однако, ригористической позиции: ни импотенты, ни евнухи, ни двуполые не могут сделаться даже буддистами-мирянами. Они в этом вопросе опирались на канонический критерий, восходящий к авторитету Бхагавана: в сангху может войти *мужчина с нормальной потенцией*. Кроме того, сексуально ущербным индивидам несвойственна глубокая рефлексия по поводу аффектов и способов их устранения, они одержимы аффектами, обусловленными противоположными гендерными позициями, и не способны проникнуться истинной скромностью и благопристойностью. В дополнение к этому указывается на такое свойство психики импотентов, евнухов и двуполых, как неспособность сформировать устойчивую установку сознания на благое. Их психике присуща лабильность, не позволяющая мотивационно укорениться ни в дисциплине, ни в ее отсутствии.

Жители Северного Куру значительно отличаются от всех прочих людей. Не имея склонности к греховным действиям, они одновременно лишены предрасположенности и к йогическому сосредоточению. Практика принятия религиозных обетов среди жителей этого континента также не известна, а поэтому применительно к ним неправомерно говорить ни о дисциплине Пратимокши, ни о ее отсутствии.

Дурные формы существования — обитатели ада, преты (голодные духи) и животные — в соответствии со своей космологической природой не обладают ни истинной скромностью, ни благопристойностью. Эти формы существования лишены способности следовать Дхарме, поэтому им несвойственны ни дисциплина, ни ее отсутствие.

Буддийская дисциплина людей делится на три вида. Это все дисциплинарные статусы Пратимокши, дисциплина йогического сосредоточения и чистая дисциплина без притока аффектов.

Дисциплина богов чувственного мира и мира форм — исключительно дисциплина йогического сосредоточения, поскольку жизнь в этих благих местопребываниях не требует по определению дисциплины Пратимокши.

Чистая дисциплина доступна тем, кто рожден и в чувственном мире, и в мире форм, и богам мира не-форм. Однако, как говорит Васубандху, последняя категория причисляется к обладающим чистой дисциплиной условно, так как мир не-форм населен нематериальными существами, а само понятие дисциплины связано с материей.

**Концепция пути деятельности.  
Классификация неблагих путей деятельности,  
их диагностические критерии**

**В**ыше была рассмотрена структура деятельности живых существ, определяемая их отношением к буддийским духовным ценностям. Но какова содержательная сторона таких важнейших канонических понятий, как *дурное поведение* и *поведение достойное*? Какая именно деятельность и на каких логических основаниях может диагностироваться в качестве неблаготворной, т. е. объективно приводящей к дурным формам нового рождения?

Васубандху анализирует и те виды *дурного поведения*, о которых говорится в сутрах. Сюда причисляется неблагая (дурная) телесная, вербальная и ментальная деятельность. Дурная ментальная деятельность подразумевает мотивацию, в которой преобладают *алчность, злоба и собственно ложные воззрения*.

*Алчность, злоба и ложные воззрения* по своей дхармической природе не есть действие. Это — дхармы, связанные с сознанием и по определению не относящиеся к группе материи (к которой принадлежит *дхарма действие*). *Алчность, злоба и ложные воззрения*, будучи аффектами, опосредуют процесс столкновения мотивирующего ментального импульса (*cetanā*) и объекта. Как поясняет Васубандху, эти аффекты доминируют в дурном поведении, но не подменяют собой действие.

Дурное поведение, резюмирует автор «Энциклопедии Абхидхармы», есть порицаемая телесная, вербальная и ментальная практика, приносящая нежелательные в религиозном отношении плоды (см.: [АКВ, IV, 65, р. 237]).

*Достойное поведение* — прямая противоположность поведения дурного. Это благая телесная, вербальная и ментальная деятельность, опосредованная тремя составляющими благой мотивации — *нестыжательством, незлобивостью и истинным знанием*. Именно такая деятельность, с буддийской точки зрения, заслуживает одобрения.

Как указывает Васубандху, канонические тексты содержат десятичленную типологию достойного и дурного поведения, известную как *десять путей деятельности*. Она включает только наиболее существенные в аспекте созревания кармического следствия типы деятельности.

Разъясняя вопрос о природе *неблагих путей деятельности*, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что эту дхармическую природу следует анализировать как относительно индивида, непосредственно осуществляющего такую деятельность, так и относительно индивида, подстрекающего к неблагому.

Так, *шесть неблагих путей деятельности* — убийство, воровство, ложь, злословие, оскорбительная грубость, бессмысленная болтовня — представляют по своей природе *непроявленный элемент*, когда речь идет об индивидуе, подстрекающем других к совершению этих действий. Хотя у самого подстрекателя отсутствует *корневое проявленное действие*, в момент совершения этого действия другим лицом неблагодой *непроявленный коррелят* включается в состав индивидуального дхармического потока подстрекателя.

Если же названные *шесть неблагих путей деятельности* осуществляются индивидом и по собственному злему умыслу, то они имеют дхармическую природу как *проявленного*, так и *непроявленного*.

Однако в этой связи следует указать на одну особенность. Например, если смерть живого существа наступает в момент убийства, то природа действия убийцы — это и проявленное, и непроявленное. Если же смерть наступает позднее (т. е. нанесены несовместимые с жизнью травмы, но кончина не совпала по времени с моментом их нанесения), то природа действия убийцы ограничивается только *непроявленным элементом*.

Такой *неблагодой путь деятельности*, как *прелюбодеяние*, рассматривается по своей дхармической природе как *проявленное действие*, которому соответствует *непроявленный коррелят*, только в том случае, если индивид совершает прелюбодеяние по собственному умыслу. Если же некто прелюбодействует под чьим-то принуждением и не доставляет себе такого страстного наслаждения, как это бывает в первом случае, то *непроявленный коррелят* не возникает. Такой вариант этого неблагого пути деятельности имеет место, когда некто из страха перед своим порочным господином обесчестил по его приказу чужую жену, но сам не намеревался прелюбодействовать и не стремился к наслаждениям, получаемым от разврата.

*Собственно путь деятельности* предваряется *подготовительными действиями* и завершается *заключительными*, т. е. действиями, связанными по смыслу и содержанию с путем деятельности, но осуществляемыми тогда, когда *корневое действие* уже завершилось.

*Подготовительные действия*, как указывает Васубандху, по своей дхармической природе проявленные. *Непроявленный их коррелят* возникает только в том случае, если действия, предшествующие по смыслу и содержанию *неблагодой пути деятельности*, совершаются в *состоянии крайней одержимости аффектами*, а действия, предшествующие *благодой пути деятельности*, — *при великой силе веры или религиозного порыва*.

*Заключительные действия* по своей природе *непроявленные*, хотя в некоторых случаях они могут быть и *проявленными*. Например, если греховный путь деятельности, выражающийся в убийстве, уже реализован, а убийца продолжает терзать бездыханное тело.

Васубандху приводит пример, хорошо иллюстрирующий дифференциацию *подготовительных, корневых и заключительных действий*. Теоретическое положение, на основе которого анализируется пример, таково: соприкосновение с грехом убийства возникает по двум причинам — приготовление к убийству и *зрелость плода этих проявлений* (совершение действий, непосредственно вызывающих смерть); следующие после этого моменты *непроявленного действия* относятся к завершающей стадии.

Ситуация, рассматриваемая Васубандху, по видимости весьма тривиальна и, казалось бы, вовсе лишена оттенка инфернальности, опосредующего представление об убийстве. Некто намеревается приобрести животное и поставить его на откорм с тем, чтобы впоследствии забить. Все действия этого индивида в день покупки животного (поднялся с постели, взял деньги, вышел из дома, выбрал на базаре подходящий экземпляр, привел домой), а затем и действия по откармливанию приобретенного животного рассматриваются как подготовительная стадия убийства. К этой же стадии относятся и действия, предпринимаемые в день забоя, — связывание забиваемого животного веревкой, манипуляция с орудием убийства и нанесение смертельного удара. Именно тот момент, когда животное гибнет от руки забойщика, и есть *корневое действие*, ибо *созрел плод подготовки*. Это момент актуализации дхарм *проявленного действия* и его *непроявленного коррелята*, конституирующих *неблагой путь деятельности*. Если же этот индивид самолично снимает шкуру с убитого животного, обрабатывает ее, продает, т. е. получает еще и дополнительную выгоду от акта убийства, варит мясо, ест его и нахваливает, то все эти *проявленные действия* относятся к заключительной стадии.

Вайбхашики, как это неоднократно подчеркивается Васубандху, не относили подготовительную и завершающую стадию действий к пути деятельности как таковому. Для них собственно *путь деятельности* — это *корневое действие*. Однако другие буддийские учителя, оппоненты вайбхашиков, считали разделение действий на подготовительные, корневые и завершающие весьма и весьма условным. Оспаривая точку зрения вайбхашиков, они выдвигали следующий тезис: десять неблагих путей деятельности могут служить подготовкой к убийству. Как же в таком случае понимать положение вайбхашиков — пути деятельности не тождественны подготовительным действиям?

Для анализа данного теоретического казуса предлагался следующий пример. Некто замыслил убить своего врага и в перспективе реализации этого, во-первых, приносит магическое жертвоприношение — ритуально забивает животное, принадлежащее врагу и у него украденное специально для этого магического ритуала, т. е. совершает *воровство и убийство*. Во-вторых, соблазняет жен врага, желая сделать их в будущем пособницами убийства, т. е. соверша-

ет *прелюбодеяния*. В-третьих, с помощью неблагих путей вербальной деятельности — *лжи, клеветы, оскорбительной грубости, лицемерной кротости* — он ссорит врага с теми близкими людьми, которые могли бы защитить его. В-четвертых, замышляя убийство врага, такой индивид воделеет к богатству своей будущей жертвы, т. е. он *одержим алчностью*. В-пятых, он ненавидит свою жертву, т. е. его действия движимы *зlobой*. И наконец, в-шестых, замышляя убийство, подобный злодей окончательно укореняется в *ложном воззрении*.

Суть контраргументации вайбхашиков состоит в том, что анализ злодейской интриги, приведенной оппонентами в качестве опровергающего примера, должен строиться на выяснении мотивации каждого корневого действия. Так, алчность, злoба и ложные воззрения по своей природе не есть действия. Это — аффекты, *корни неблагого*, опосредующие предумышление. Следует также выяснить, какой именно из этих трех корней доминирует в конкретном случае, поскольку убийство может быть совершено либо на почве алчности, либо из ненависти, либо по идеологическим причинам.

Примечательно, что к категории убийства на почве алчности Васубандху относит и лишение жизни животного с целью добыть какую-то часть его тела (мясо, внутренние органы, мех и пр.), и охоту как вид кровавого развлечения в отличие от охоты ради пропитания, и убийство из желания присвоить имущество жертвы, и убийство как способ обороны себя и своих друзей. Все эти столь различные случаи имеют общую мотивационную основу — жажду жить и наслаждаться объектами чувственного мира, т. е. алчность.

Убийство из ненависти — это и уничтожение врагов, и убийство ради утоления аффекта злoбы.

Убийство по идеологическим мотивам — это отнятие чужой жизни под воздействием ложных воззрений (т. е. на основе концептуальных заблуждений, опосредованных неведением как доминирующим аффектом). К этой категории относятся, во-первых, убийства, предписанные религиозной традицией, восходящей к ведам (например, ритуал *раджасуя* — *царское жертвоприношение*, сопровождающееся массовым закланием животных, ритуал *ашвамедха* — *жертвоприношение коня*). Во-вторых, убийства, оправдываемые «знатоками закона» — носителями брахманской юридической традиции, вмнявшими смертную казнь преступников в обязанность государя и объявлявшими эту обязанность добродетелью. В-третьих, убийства, осмыслявшиеся носителями неиндийских религиозных традиций в качестве акта сострадания к дряхлым и больным. Мотивация убийства во всех этих случаях обусловлена невежеством, хотя носитель ложных воззрений и не подозревает об этом.

К идеологическим причинам убийства вайбхашики относят и убеждение относительно вреда некоторых видов живых существ и пользы лишения их жизни. Так, убийства змей, скорпионов, мух, тараканов и комаров совершаются из аффекта неприятия этих живых существ как «вредных» для человека и одновременно вследствие ложной уверенности в «полезности» их уничтожения. К невежественным действиям такого рода относятся и забой диких и домашних животных ради пропитания, ибо из практики известно, что человеческая жизнь может полноценно поддерживаться другими видами пищи, не требующими соприкосновения с грехом отнятия чужой жизни.

Таким образом, все вышеперечисленные виды убийства по идеологическим причинам происходят из аффективного упорства в невежестве, хотя бы это невежество и имело форму логико-дискурсивной концепции.

Воровство также рассматривалось вайбхашиками относительно трех *корней неблагого*, т. е. в связи с аффективной мотивацией этого пути деятельности.

К разряду воровства на почве алчности они причисляли воровство из жажды обладания каким-то конкретным объектом. Это и воровство чужой собственности (безразлично, какой именно, например, похищение всего, обнаруженного в чужом жилище), и воровство с целью приобрести известность и славу (из современной практики в данную категорию, безусловно, попадает плагиат), и наконец воровство с целью спасения собственной жизни и жизни друзей. Мотивация всех вышеперечисленных видов воровства — страстное желание обладать объектами чувственного мира, поскольку даже воровство ради спасения жизни выступает средством сохранения возможности в дальнейшем наслаждаться чувственными объектами.

Воровство из ненависти предполагает утоление мстительных чувств посредством лишения врага его собственности.

Воровство по идеологическим причинам включает акты отчуждения в государственную казну имущества преступников, осуществляемые на основе толкования закона. Сюда же Васубандху относит взимание в пользу варны брахманов налогов, обоснование которых заключено в религиозно-идеологическом принципе *все в этом мире было дано богом Брахмой жрецам*. Вышеперечисленные виды воровства по идеологическим причинам опосредованы ложными воззрениями и невежеством.

Три *корня неблагого* воздействуют на мотивацию и в случае прелюбодеяния как пути деятельности.

Алчность доминирует в стремлении обладать чужими женами и другими женщинами, относительно которых требуется проявлять воздержание. Из алчности также может осуществляться свращение ради приобретения известности или для спасения себя и друзей.



Прелюбодеяние, совершенное на почве ненависти, мотивируется отнюдь не страстным влечением, а садистским желанием причинить страдание врагу.

Прелюбодеяние может иметь и идеологические причины. Так, Васубандху говорит о носителях неиндийских религиозно-идеологических традиций, в частности о парсах. Он приписывает им совершение прелюбодеяния в форме инцеста, поскольку в их религии якобы нет жесткого запрета на таковой (если следовать тексту Васубандху, мужчины-парсы совокупляются с матерями, сестрами, тетками и другими родственницами). В рамках брахманистской традиции Васубандху указывает на практику обычая *госава* — *уподобление быку*. Если женатый брахман долгое время не мог приобрести мужское потомство, он прибегал к данному обычаю, предполагавшему произвольное сожительство мужчины с женщинами любой степени родства в течение одного года. Важным смыслообразующим элементом данного ритуала выступало уподобление повадкам быка (животного, символизирующего в индуистской мифологии плодородие) — передвижение на четвереньках, употребление подножного корма и прочее. Абхидхармистские теоретики рассматривали этот брахманский ритуал как вопиющий пример инцеста, декретированного ложными религиозными воззрениями. (Нам представляется необходимым заметить, что уподобление быку выступало в данном случае не только магическим способом переноса оплодотворяющей силы быка на индивидуальность человека, но одновременно принципиально исключало квалификацию сексуальной активности исполнителя ритуала по отношению к родственницам как инцеста.)

К прелюбодеянию по идеологическим мотивам, т. е. из невежества, относятся также и те действия, которые мотивированы ложным воззрением, что все женщины принадлежат всем мужчинам уже по одному только факту своего природного предназначения.

Ложь и другие неблагойе вербальные действия, порожденные алчностью, ненавистью и невежеством, анализировались абхидхармистами аналогичным образом. Впрочем, относительно лжи, истекающей из невежества, Васубандху указывает пять специфических случаев, не считаемых грехом. Ложь ради развлечения (смешные мистификации и выдумки, сочиняемые и рассказываемые без дурного умысла с целью занять внимание других людей, развлечь их), ложь женщинам (не ради соращения и злостного обмана, а чтобы возбудить интерес к собственной персоне), ложь на свадьбе (шутейный элемент праздника), ложь ради спасения жизни и ложь, предотвращающая потерю всего имущества, — все эти виды лжи не есть соприкосновение с грехом.

Ложь — это неблагой путь деятельности, побуждаемый ложными воззрениями. Клевета, злословие и т. п. также побуждаются

ложными воззрениями, порожденными невежеством — аффективной уверенностью в допустимости наносить вред и причинять боль другому живому существу посредством слов.

Ложными взглядами и невежеством, говорит Васубандху, порождены все те предписания и рассуждения, которые содержатся в ведах и других неистинных источниках, оправдывающих и даже вменяющих в добродетельную обязанность убийство, воровство и другие неблагие пути деятельности (см.: [АКВ, IV, 68, р. 241]).

Это эксплицитное заявление очень важно, ибо оно позволяет более глубоко понять учителя Васубандху как идеолога буддизма. В большинстве буддийских сочинений не высказывается напрямую отношение к священным текстам других религиозно-философских традиций. Теоретические диспуты с небуддистами также не затрагивали непосредственно вопросы ценностной аксиоматики. В диспутальной практике буддийские философы стремились опровергнуть чужую религиозную доктрину косвенно — путем логической деструкции базовых философских концепций, обосновывающих эту доктрину на уровне теоретического дискурса. Об идеалах не спорили. Тем более значимым выглядит отчетливо выраженное Васубандху отрицание ведических высказываний, приравнивание вед к любым неистинным источникам, порожденным человеческим невежеством, — ведь брахманистские гносеологи причисляли все предписания и рассуждения, зафиксированные в ведах, к разряду абсолютно истинных высказываний!

По-видимому, ко времени создания «Энциклопедии Абхидхармы» идейное противостояние между буддийскими и брахманистскими школами достигло высочайшего накала, и Васубандху не считал нужным смягчать на словах остроту этой мировоззренческой ситуации. Анализируя неблагие пути деятельности, он пользуется случаем подчеркнуть, что веды насквозь пронизаны ложными воззрениями, поскольку именно в них обретают идейную опору убийцы, воры и прелюбодеи, т. е. варна жрецов-брахманов. Ортодоксальные брахманы, согласно Васубандху, — все без исключения убийцы, воры и прелюбодеи, ибо на основе их юридических толкований осуществляются акты применения смертной казни и конфискации имущества, ибо в пользу брахманов отчуждается шестая часть дохода всех других варн, ибо брахманы открыто практикуют инцест в качестве особого обетного ритуала (госава). А поскольку брахманы выдвигают веды на уровень высшей гносеологической ценности, утверждая, что все ведические высказывания абсолютно истинны, то они к тому же и лжецы. Брахманы лгут и побуждают других лгать, убивать, воровать и прелюбодействовать.

Идеология вед так же неприемлема для Васубандху, как и идеология зороастризма, поскольку обе они, с буддийской точки зрения, в равной степени основаны на невежестве и способствуют

укоренению людей в неблагом сознании и неблагих путях деятельности.

Подводя итог анализа *неблагих путей деятельности*, Васубандху подчеркивает, что они возникают из *трех корней неблагого* — *алчности, ненависти и невежества*, поскольку именно этими аффектами извращается ментальный импульс-побуждение.

Чем же обусловлены в своем зарождении благие пути?

*Производящей причиной благих путей деятельности* выступает благая установка сознания в целом, характеризующаяся отсутствием алчности, ненависти и невежества. Соответственно этому благая деятельность определяется как отрицание неблагого. Благая деятельность — это препятствие для реализации неблагого. Так, отвлечение сознания от подготовки неблагого пути деятельности есть приготовление к благому, отказ от корневого неблагого действия есть корневое благое действие, отказ от неблагого завершающего — это завершение благого пути деятельности (см.: [АКВ, IV, 69, р. 242]).

Данное определение Васубандху демонстрирует на примере принятия монашеской дисциплины Пратимокши:

— подготовительные благие действия: послушник, твердо решивший вступить на стезю монашества, в день принятия обетов бхикшу оставляет уединение, входит на территорию обители чистоты (монастыря), приветствует монахов, выражая тем самым свою скромность, пристойность и почитание, затем обращается к наставнику и заявляет о своем намерении стать монахом, повторяя это дважды. Вся сумма перечисленных проявленных действий есть подготовка к благому пути, т. е. действия, отвергающие готовность к неблагому;

— корневое благое действие: послушник в третий раз<sup>1</sup> заявляет во всеуслышание о своем стремлении принять монашеские обеты; тем самым он оповещает сангху и наставника о сознательном намерении совершить такое проявленное действие, которое с необходимостью имеет непроявленный коррелят;

— завершающая стадия пути деятельности: с момента, когда послушник сделал свое заявление в третий раз, и вплоть до оглашения сангхой решения о включении послушника в число монахов и выражения согласия со стороны кандидата с этим решением имеет место завершающее действие — в составе индивидуального

<sup>1</sup> Отметим с целью обозначения типологической параллели, что древний православный обряд пострижения в монахи также предполагал со стороны кандидата троекратное изъявление готовности — трижды чин, совершающий пострижение, бросает ножницы, оставляя тем самым послушнику возможность еще раз проверить свою совесть, и всякий раз послушник смиренно поднимает их и подает, выражая добровольное и твердое намерение принять постриг.

потока дхарм того, кто именуется послушником, функционирует непроявленный коррелят.

Определение благого пути деятельности чисто негативным образом — как отрицание неблаого — типологическая черта абхидхармистского анализа деятельности. Согласно такому подходу, детальное теоретическое рассмотрение дурной деятельности выступало ключом к ее негации.

Ментальный импульс-побуждение к неблагим путям деятельности, говорит Васубандху, не всегда проистекает из генерализованной неблагой установки сознания, одновременно одержимого тремя аффектами — алчностью, ненавистью и невежеством. Когда в индивидуальном потоке дхарм происходит взрывная актуализация одного из этих трех аффектов, именно он и обуславливает неблагой путь деятельности. Васубандху дает на этот счет специальные разъяснения (см.: [АКВ, IV, 70—71, р. 242]).

Так, если возникает установка сознания только на отвержение чужого существования и оскорбительную грубость по отношению к другим существам, то отнятие чужой жизни, злоумышление и оскорбление возникают только вследствие ненависти.

Алчность как доминирующий аффект побуждает к стяжательству, воровству и растлению чужих жен.

Ложные взгляды, ответственные за конструирование извращенных концепций, зависят от крайнего невежества.

Ложь, клевета и пустая болтовня всегда провоцируются алчностью, ненавистью и невежеством.

Аффекты в своем взрывном проявлении с необходимостью опираются на соответствующий объект. Объектом ненависти и порожаемых ею трех грехов (убийства, злоумышления и оскорбления) выступают только живые существа.

Объектом наслаждения, т. е. объектом удовлетворения алчности как страстного желания, являются именно действия, связанные с совращением чужих жен, стяжательством и воровством.

Объекты ложных взглядов — пять групп причинно обусловленных дхарм (пāма-гūра), относительно которых и строятся ложные концепции обмана.

Объекты лжи, клеветы, пустой болтовни — это, согласно Васубандху, совокупность слов, обладающих значением (пāма).

Хотя неблагие пути деятельности имеют свои объекты, не эти объекты, взятые сами по себе, как подчеркивали абхидхармистские теоретики, провоцируют дурное корневое действие. Только аффекты, загрязняющие сознание индивида, побуждают к реализации неблагих путей деятельности. Если бы объекты обладали свойством вызывать в человеке алчность, ненависть и проявление невежества, то, пребывая в чувственном мире, и Бхагаван не был бы свободен от таких аффектов. Однако достоверно известно, что Благородные буддийские личности не имеют влечения к чувст-

венным объектам, следовательно, объекты не обладают свойством эти влечения вызывать.

При каких условиях наступает соприкосновение с грехом убийства? В связи с необходимостью дать отчетливый, теоретически обоснованный ответ на этот вопрос, Васубандху анализирует следующую ситуацию, зафиксированную в канонической литературе. Уже совершены связанные с намеченным убийством подготовительные действия, *плод подготовки созрел*, но убийца умирает прежде своей жертвы или одновременно с ней. Произошло ли в данном случае соприкосновение с грехом отнятия чужой жизни? Опираясь на слова Бхагавана, автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что корневой путь неблагих действий в этой ситуации не реализуется. Пока жертва намеченного убийства жива, нет оснований говорить о соприкосновении индивида, подготовившего убийство, с грехом отнятия чужой жизни. Если убийца умирает одновременно с жертвой, то и в этом случае подобный грех отсутствует, поскольку смерть разрушает тело убийцы как опору сознания, а новое тело, которому предстоит возникнуть, не связано с действиями по подготовке убийства.

Как следует трактовать действия солдат при военном вторжении, групповую охоту на диких животных или разбойное нападение — ведь при этом убийство совершают не все участники? Васубандху подчеркивает, что в перечисленных случаях следует говорить о коллективной ответственности. Все без исключения участники этих действий объединены общим осознанным намерением и побуждают друг друга к активности. У всех этих индивидов, соответственно, и возникает предпосылка для созревания одинакового кармического следствия.

Соприкосновение с грехом убийства имеет место и у тех людей, которые санкционируют войну или охоту, подстрекают к разбойным нападениям и разрабатывают планы таковых.

Итак, согласно абхидхармистским представлениям, ссылки типа: «Я только выполнял приказ» или «Лично я никого и никогда не убивал», весьма изобретательно используемые в практике адвокатуры, теряют свой оправдательный смысл. Впрочем, глубокое расхождение оценок, выработанных на основе религиозно-философских воззрений, и оценок юридических хорошо осознавалось носителями буддийской духовной традиции, поскольку такое расхождение имело место в Индии классической эпохи. Именно поэтому Васубандху и говорит, разъясняя дисциплину Пратимокши, что цари, судьи и чиновники всегда пребывают вне этой дисциплины. Только тот, кто принял решение даже ради сохранения собственной жизни не убивать живые существа, свободен от соприкосновения с грехом убийства.

Каковы условия, необходимые для того, чтобы квалифицировать убийство, воровство, прелюбодеяние и ложь именно в каче-

стве неблагого пути деятельности, влекущего за собой соответствующее кармическое следствие?

Убийство, как это видно из вышеизложенного, может выступать в качестве тяжелейшего греха отнятия чужой жизни, мотивированного *генерализованной неблагой установкой сознания* либо совершенного под влиянием *частной установки сознания* на отвержение чужой жизни. В обоих случаях это неблагие пути деятельности, но их мотивационное качество различно. Критерий греха отнятия чужой жизни содержится в приведенном Васубандху определении: это предумышленное убийство, исключаящее ошибку в выборе жертвы. Такое убийство планируется заранее и направлено как замысел на конкретное лицо, а не на любое живое существо, которое подвернется под руку. Если же по ошибке жертвой становится иное лицо, убивать которое не планировалось, то имеет место лишь трагическая случайность. Она не опосредуется актуализацией непроявленного элемента, соответствующего соприкосновению с грехом отнятия чужой жизни.

Что касается убийства под влиянием установки на отвержение чужой жизни, то такое убийство категорически не связано с умыслом относительно конкретного лица. Оно зачастую даже сопряжено с сомнением — живое существо или неживое — и процедурой идентификации: если живое, то убить, если неживое, то такого действия предпринимать не следует. В этот разряд входят прежде всего убийства в ситуации войны.

Буддийская трактовка соприкосновения с грехом отнятия чужой жизни не совпадала с воззрениями джайнов на эту проблему. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» рассматривает позицию джайнов потому, что идеал ненасилия был выдвинут на первый план именно в рамках джайнской религиозной идеологии. Джайны полагали, что грех отнятия чужой жизни ложится даже на того, кто убивает непреднамеренно любое живое существо. Такая расширительная интерпретация считалась абхидхармистами ошибочной, поскольку размывала критерий убийства как греха. Если следовать джайнам, то грех убийства ложится на подателя пищи монахам, если эта пища послужит причиной смерти монаха от холеры. Но ведь подавший пищу не ведал, что пища заражена, и не имел намерения умертвить монаха. Греховным оказывается и лечащий врач, если его больной умер, хотя врач прилагал все усилия для его спасения. Обоюдно грешны в убийстве и беременная женщина, и плод в ее чреве, если роженица не может разрешиться от бремени и оба гибнут. Но ни роженица, ни младенец не желали смерти друг другу. Доводя интерпретацию джайнов до логической завершенности, Васубандху с сарказмом отмечает, что, стоя на этих позициях, можно обвинить в убийстве и жертву — не было бы объекта убийства, оно бы и не совершилось.

Идея виктимности — специфического поведения потенциальной жертвы, которое якобы провоцирует насилие, — была абсолютно чужда абхидхармистскому философскому мышлению. Каким бы образом ни вела себя потенциальная жертва, убийство может иметь место только в том случае, если сознание убийцы одержимо соответствующими аффектами. Благородные буддийские личности не имеют аффектов, провоцирующих убийство, и никакая степень виктимности в поведении других лиц не заставит Благородных убивать живые существа.

Одновременно с расширительной трактовкой греха отнятия чужой жизни джайны исключали из числа виновных всех тех, кто лично не совершал проявленных телесных действий, связанных с убийством. Таким образом, субъекты, санкционирующие убийства и подстрекающие к ним, не рассматривались джайнскими теоретиками как греховные.

Данная позиция представлялась абхидхармистам верхом философской нелепости, что нашло свое выражение в сарказме Васубандху — если дом рухнет и находящиеся в нем люди погибнут, то джайны возложат грех убийства на бревна, стропила и иные неодоушевленные предметы.

Воровство как грех определяется Васубандху как присвоение чужой собственности посредством применения силы или тайно, при этом должна быть исключена ошибка. Некто, решивший присвоить чужую собственность, может квалифицироваться в качестве вора только в том случае, если, решив присвоить чужое, он точно знает, против кого именно будет применять силу или использовать тайные приемы.

Примеры, иллюстрирующие данный тезис, касаются трех разновидностей воровства. Первое — это ограбление буддийского реликвария — ступы. Буддийские реликварии пополнялись за счет подношений почтительных донаторов. Именно эти подношения зачастую и становились объектами разграбления. Но против кого действует грабитель, покусившийся на ступу? Вовсе не следует думать, говорит Васубандху, что похищение подношений донаторов — это присвоение никому не принадлежащей собственности. Тот, против кого действует грабитель, есть не кто иной как Бхагаван, ибо он в момент вступления в паринирвану обрел свойство быть владельцем всех тех даров, которые будут пожертвованы почтительными донаторами ради обретения религиозной заслуги.

Второе — присвоение вещи в отсутствие ее хозяина. Здесь, безусловно, имеет место соприкосновение с грехом воровства, ибо присвоить вещь в отсутствие ее владельца означает взять то, что не было дано добровольно.

Третье — присвоение личных вещей и одеяния покойного монаха до совершения сангхой ритуала, сопутствующего кончине ее члена. В данном случае именно конкретная монашеская община

выступает в качестве лица, против которого действует грабитель. Если же хищение производится после совершения ритуала, то вор действует уже против всех Будд и их Благородных последователей, т. е. против Сангхи в высшем смысле, которая и выступает прибежищем для всех практикующих дисциплину Пратимокши.

Прелюбодеяние рассматривается в качестве неблагого пути деятельности, если имеет место один из четырех видов сексуальных отношений, подпадающих под категорию греховных.

Это, во-первых, сексуальное сожителство с чужой женой, собственной матерью, дочерью или родственницами по линии отца и матери. Здесь прежде всего следует подчеркнуть, что сожителство с чужими женами приравнивается по степени запрета к инцесту. Из этого можно сделать вывод, что соращение чужих жен по своей нравственной недопустимости рассматривалось абхидхармистами как разновидность аномии.

Во-вторых, как греховные расценивались оральные и анальные сношения в практике семейной жизни, и тем самым регламентировался способ полового сожителства в браке. Отметим, что подобная регламентация для индуистских сообществ не была характерна, если иметь в виду трактат «Кама-шастра», где излагались классификации и типологии сексуальной практики.

Третий вид прелюбодейных прегрешений — сношение в ненадлежащем месте, т. е. в храме, монастыре, на рынке и в присутствии других людей.

Четвертый вид указывает на ненадлежащее время совершения половых актов с собственной женой. Неприемлемыми и греховными расцениваются сексуальные сношения в период беременности, лактации и время, сознательно избранное женщиной для исполнения временного обета воздержания. Относительно последнего обстоятельства Васубандху отмечает, что некоторые абхидхармисты рассматривали в качестве греха понуждение женщины к половым сношениям, если она ранее приняла обет воздержания с согласия мужа.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» указывает, что грех прелюбодеяния имеет место только в том случае, если запретный половой контакт не произошел по ошибке. Например, если мужчина совершает сексуальные действия с чужой женой, принимая ее по каким-то привходящим причинам за свою собственную, то это не может рассматриваться как неблагий путь деятельности. Оппонируя абхидхармистам, знатоки Винаи задавали казуистический вопрос: имеет ли место неблагий путь деятельности в ситуации, когда мужчина вступает в сексуальный контакт с некоей женщиной (например своей женой), полагая, что это чужая жена? <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Подобные ситуации в истории европейской культуры в основном осмысливались в области драматургии, причем в жанре комедии положений. Так, Бо-



Дискуссия между абхидхармистами и знатоками Винаи по поводу подобных примеров не приводила к единому теоретически обоснованному мнению. Знатоки Винаи полагали, что неблагодетельности все-таки имеет место, поскольку чужая жена выступает объектом подготовительных действий и именно ее эротический образ присутствует в момент наслаждения в аффектированном сознании мужчины. Абхидхармисты исходили из того, что объектом наслаждения выступает не образ чужой жены, а та реальная женщина, с которой и осуществляется сексуальное сношение. Кроме того, эта реальная женщина как объект не тождественна объекту прелюбодеянных подготовительных действий, т. е. чужой жене. О каком же неблагоде пути деятельности можно говорить в данном случае?

И абхидхармистские теоретики, и знатоки Винаи накладывали на сексуальную активность мужчины еще четыре ограничения, обусловленные социальными статусами.

Для землевладельца абсолютно недопустимы половые контакты с монахиней, оказавшейся по каким-либо причинам на территории его владения. Землевладелец, совращающий монахиню или принуждающий ее к сожительству, осуществляет тем самым неблагоде путь деятельности.

Точно так же неблагоде путь деятельности имеет место и в поведении жениха, вступающего в добрачную сексуальную связь со своей объявленной невестой.

Недопустима сексуальная связь мужчины с девушкой, находящейся под его защитой и не являющейся его невестой.

Государь, выступающий согласно древнему обычаю в роли защитника девушки, не имеющей иного защитника-мужчины, категорически не должен ее совращать или принуждать к половому сожительству.

Таким образом, буддийская традиция указывает, что все те, кто волею обстоятельств должен оберегать целомудрие монахинь и девственников, оказавшихся в их власти, становятся обладателями неблагоде пути деятельности — прелюбодеяния, если используют свое положение покровителя для акта совращения.

Ложь в качестве неблагоде пути деятельности определяется Васубандху следующим образом: «То, что говорится с прямо противоположной мыслью человеку, знающему истинный смысл». Данное определение заслуживает особого внимания, поскольку в современной культуре под категорию лжи подпадает прежде всего не соответствующее истине сообщение, адресованное лицу, не

---

марше в «Женитьбе Фигаро» изобразил сластолюбивого графа Альмавиву, который, пренебрегая законной супругой, добивается свидания с невестой слуги. Суть комедийной ситуации именно в том, что Альмавива, не замечая подмены, наслаждается объятиями своей жены.

располагающему реальной информацией. Абхидхармистская трактовка иная. Ложь имеет место лишь тогда, когда лжец предпринимает вербальные действия с целью исказить истинные знания, имеющиеся у адресата ложного сообщения. Если же реальная информация о положении дел у слушателя отсутствует, то попытка говорящего представить факты в иллюзорном виде рассматривается лишь в качестве пустой болтовни, но не как ложь.

Последний звук ложного сообщения, образующий полноту смысла сказанного, сопровождается актуализацией неблагого непроявленного коррелята в индивидуальном потоке дхарм лжеца. Именно в этот момент ложь как неблагое корневое действие уже состоялась. Все предыдущие звуки образуют подготовительный этап деятельности.

Васубандху указывает, что адресат ложного сообщения должен соответствовать определению *способный понимать смысл*, т. е. он должен знать язык, на котором сделано сообщение, и обладать способностью слухового восприятия. Вайбхашики настаивали на той точке зрения, что грех соприкосновения с ложью у индивида, делающего ложное сообщение, не имеет места в том случае, если адресат глухой или же не владеет языком ложного сообщения. В качестве примера Васубандху приводит ситуацию, когда ложное сообщение делается на санскрите, но адресовано глухому персу, который даже по движению губ говорящего не может понять смысл сообщения, поскольку санскрита не знает. Неблагой путь деятельности в данном случае не имеет места, даже если ложное сообщение будет изрекаться тысячу раз подряд.

Кроме лжи, в канонических текстах, как указывает Васубандху, зафиксировано шестнадцать типов вербального поведения — *восемь благородных манер речи и восемь неблагородных манер речи*. Они определяются следующим образом: «О не виденном говорить как о виденном, о не слышанном говорить как о слышанном, о не ощущаемом, не познанном говорить как об ощущаемом, познанном; о виденном говорить как о не виденном... о познанном говорить как о не познанном. Это восемь неблагородных манер речи. О виденном говорить как о виденном... и т. д., о познанном говорить как о познанном; о не виденном говорить как о не виденном... и т. д., о не познанном говорить как о не познанном. Это восемь благородных манер речи» (см.: [АКВ, IV, 74, р. 245]).

Чтобы проанализировать природу этих шестнадцати видов вербального поведения, Васубандху определяет *виденное, слышанное, познанное и ощущенное* (воспринятое посредством обонятельной, вкусовой и осязательной модальности чувственного сознания) как данные опыта. То, что воспринято зрительным сознанием, — *виденное*; то, что воспринято слуховым сознанием, — *слышанное*; воспринятое ментальным сознанием — *познанное*. Что касается обонятельных, осязательных и вкусовых данных, то, поскольку сами

по себе они не могут быть определены в качестве благих или неблагих, вайбхашики рассматривали их как кармически неопределенные, «словно мертвые».

Данная философская интерпретация идиоматического контекста употребления слов *виденное*, *слышанное*, *познанное*, предлагаемая вайбхашиками для определения шестнадцати типов вербального поведения, считалась спорной. Саутрантики придерживались иного толкования. То, что воспринято непосредственно пятью органами чувств, есть *виденное*, поскольку оно получено в акте презентации; то, что получено репрезентативным путем, со слов других, есть *слышанное*; то, что выведено самим индивидом посредством умозаключения, есть *усвоенное*, а то, что реализовано в практике на основании личного ментального восприятия, есть *познанное*. Иными словами, вайбхашики теоретически осмысляли содержание терминов *виденное*, *слышанное*, *познанное* как указание на разновидности чувственного опыта, пропущенного через сознание и соотнесенного по шкале *приятное — неприятное — нейтральное*. Саутрантики же склонны понимать содержание этих терминов в аспекте типов опыта — презентативный, репрезентативный, дедукция, психотехническая практика (различающее постижение дхарм).

По мнению Васубандху, основанному на трактовках древних буддийских учителей, в этих двух интерпретациях нет сущностного противоречия. *Виденное* было воспринято органом зрения в акте презентации и затем стало достоянием зрительного сознания. *Слышанное* было воспринято органом слуха, причем сюда же включается и услышанное от других. То, что было обдуманно самим индивидом, есть принятое, или *усвоенное*. То, что было непосредственно испытано индивидом в опыте как приятное — неприятное — нейтральное при несконцентрированном сознании или явилось результатом постижения в йогическом сосредоточении, есть *познанное* и *постигнутое*. Данное толкование и образует теоретико-философскую основу для понимания шестнадцати видов вербального поведения — восьми благородных и восьми неблагородных.

Проблема лжи как греховного действия весьма занимала абхидхармистов. И здесь возникал вопрос, соприкасается ли с грехом лжи тот, кто делает ложное сообщение не вербальным способом, а пластическим — посредством мимики или пантомимики. Знатоки Винаи считали этот вопрос значимым именно потому, что грех лжи порождает соответствующее кармическое следствие, и необходимо отвергать все действия, ведущие к этому греху. Абхидхармистов больше интересовал иной аспект этой проблемы. Ложь определяется в канонической литературе только как вербальное действие, при каких же условиях телесное действие может и должно рассматриваться как грех лжи?

Васубандху, ссылаясь на аналогичную проблему в связи с убийством и способ ее рассмотрения в сутрах (убийство как неблагод

путь деятельности может быть реализовано и через телесное действие, если индивид убивает лично, и через вербальные действия, если он отдает приказ об убийстве и этот приказ выполняется кем-то другим), говорит, что можно лгать и посредством телесных действий и даже посредством молчания. Так, глухонемой, если он имеет безнравственное намерение лгать, располагает для этого лишь языком жестов и мимики. Ложь молчанием — это ментальное прегрешение, связанное, в частности, с процедурой покаяния. Если монах на вопрос, нарушал ли он предписание Винаи, отвечает молчанием, то имеет место ложь как неблагой путь деятельности.

Клевета занимает отдельную позицию в типологии неблагой путей деятельности. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» говорит, что клевета — это «те слова, которые произносит индивид с загрязненным аффектами сознанием для того, чтобы внести раскол в среду других людей, чтобы вызвать вражду между ними» [АКВ, IV, 76, р. 246].

Субъект клеветы всегда обладает сознанием, в содержании которого доминируют аффекты, ибо цель клеветы сугубо неблагоя — разрушение межличностных отношений либо разрушение микро-социума и даже общины.

Клевета может состояться как неблагой путь деятельности только при соблюдении двух условий — если слушатели способны понимать смысл сказанного и если не имеет места ошибка относительно объекта клеветы. Если нечестивец намеревался оклеветать какого-то конкретного индивида, а реально скомпрометировал своими речами совсем иное лицо, относительно которого не имел клеветнических намерений и не совершал подготовительных действий, то клевета как неблагой путь деятельности отсутствует, а есть лишь пустая болтовня.

Оскорбительная грубость в качестве неблагого пути деятельности имеет специфическое название — *грубая речь*. Такое прегрешение совершается только тем индивидом, сознание которого загрязнено притоком аффектов. Аналогично рассмотренным выше неблагоим путям деятельности для квалификации данного прегрешения выдвигается два критерия — адресат грубой речи должен обладать способностью понимать смысл сказанного, а само греховное вербальное действие должно осуществляться именно в направлении заранее выбранного адресата. Если индивид намеревался оскорбить кого-то одного, а на деле задел достоинство группы людей или грубо сорвался на первом попавшемся под руку, то такие действия не следует рассматривать как прегрешение *грубая речь*.

Разъясняя понятие *пустая болтовня*, Васубандху указывает, что к этой категории вербальных действий относятся все те, кто загрязнен притоком аффектов. Тот, кто действует таким образом, называется суесловом, болтуном. Суесловие как тип речевого поведения противостоит *молчанию* святых, чья речь полностью сво-

бодна от аффективной мотивации, ибо в их просветленном сознании умолк последний шепот аффектов.

Знатоки Винаи стремились ограничить пустую болтовню от лжи, клеветы и оскорблений — хотя последние и представляют собой речь, загрязненную аффектами; в этих неблагих путях деятельности обязательно присутствует греховное намерение, чего нельзя сказать о суесловии.

Тем не менее это разграничение оказывалось в известной степени размытым, когда предметом анализа становился такой тип суесловия, как хвастовство. Наряду с невинным хвастовством мирян, в котором, вообще говоря, отсутствовали греховные намерения, к хвастовству и бахвальству иногда прибегали странствующие монахи, желая получить дополнительные подношения и пожертвования. Согласно предписаниям Пратимокши, подобное хвастовство монаха рассматривалось как принципиально ложный и в силу этого недопустимый способ добывания средств к существованию.

Подчеркнем, что к категории пустой болтовни абхидхармисты относили пение и актерскую импровизацию. Пение, считали они, — это прежде всего воспевание объекта эротического влечения с целью обольстить его. Васубандху подчеркивает, что сознание субъекта, распевającego любовные песни, загрязнено страстным влечением, а поэтические метафоры, присутствующие в текстах бытовых любовных песен, либо безреферентны (т. е. с точки зрения классической индийской поэтики такие метафоры логически абсурдны), либо грешат гиперболизацией. Таким образом, бытовая любовная песенная лирика рассматривалась абхидхармистами как вокализация ничему не соответствующих в действительности и потому бессмысленных текстов, окрашенных эротическим аффектом в его активном, взрывном проявлении.

В своем буквальном смысле пустая болтовня — это интермедия в театральном представлении, по ходу которого актеры импровизируют, говорят от себя, потешая зрителей пышными словесными нелепицами. Однако, по глубокому убеждению Васубандху, от подобной актерской отсебятины ничуть не отличаются и речи тех, кто наставляет других, пересказывая «нелепые учения, изложенные в дурных шастрах», ибо приверженность к неистинным учениям свидетельствует о загрязненности сознания аффектами (см.: [АКВ, IV, 77, p. 247]).

Всевозможные жалобы на тяготы жизни, сплетни и тому подобный житейский вздор также причислялись абхидхармистами к пустой болтовне.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отдельно касается проблемы *пения во времена древности* — когда в мир вошел чакравартин (правитель Вселенной). Думается, эта проблема возникает отнюдь не случайно. В Индии была широко распространена практика публичной рецитации, в частности, распевное исполнение

«Махабхараты» и «Рамаяны» — эпических произведений, повествующих о героических подвигах, перипетиях любви, богах и демонах. Эти произведения, далекие от буддийских воззрений, высоко ценились в народе, особенно среди приверженцев индуизма. По классификации Васубандху, их рецитация безусловно подпадала под категорию пустой болтовни. Однако представление о том, что поэзия древней эпохи обладает особым статусом, было в высшей степени свойственно традиционному менталитету. В этом смысловом контексте следовало допустить, что во времена Чакравартинания не опосредовалось аффектацией сознания, выступая разнообразностью чистого вербального действия. Васубандху говорит: «В те времена люди пели, вдохновляясь идеей отвержения всего мирского, а не низкими и вульгарными страстями» (см.: [АКВ, IV, 77, р. 247]).

И тем не менее автор «Энциклопедии Абхидхармы» в очень мягкой форме предостерегает своих учеников от идеализации человеческой природы и древности как таковой, замечая с юмором, что и во времена чакравартинания обсуждались такие суетные предметы, как свободное сожительство, уход мужа в семью жены и прочее, но эта пустая болтовня не господствовала в жизни людей и тем самым не выступала в качестве пути деятельности.

Является ли алчность неблагим путем деятельности? Да, говорит Васубандху, — алчность может рассматриваться таким образом, если имеется в виду безнравственное и незаконное желание присвоить чужое, причем желание, осуществляемое либо с помощью силы, либо посредством хитрых уловок. Сознание, одержимое алчностью, руководит действиями, имя которым — стяжательство.

Среди буддийских теоретиков присутствовали две точки зрения на эту проблему. Согласно первой из них алчность объединяет все виды жажды, присущей чувственному миру. Другие учителя стремились ограничить эту концептуализацию канонических положений, утверждая, что хотя жажда чувственного мира и может рассматриваться как алчность, но не все ее виды являются путями деятельности. Стяжательство объединяет формы наиболее выраженного дурного поведения, порождаемого жадой. Автор «Энциклопедии Абхидхармы» отмечает, что чакравартинаны свободны от стяжательства по своей природе, такой путь деятельности отсутствует и у жителей континента Северный Куру.

Злоба также рассматривалась абхидхармистами как неблагий путь деятельности. Сознание, одержимое ненавистью к другим живым существам, провоцирует действия, имеющие цель причинить вред. Это предполагает возникновение ментального импульса-побуждения, а затем проявленного действия и непроявленного корелята, порожденных аффектом враждебности, ненависти.

Ложные воззрения становятся путем деятельности только в том случае, когда индивид руководствуется в своих поступках ценностным индифферентизмом — глубоко безнравственной идеей мнимого отсутствия добра и зла. Подобный циник ошибочно полагает, что деление на благие и неблагие действия не обладает онтологическим статусом, и тем самым полностью отрицает как процесс созревания кармического следствия, так и существование Благородных личностей, архатов и всех тех, кто достоин почитания.

Алчность, ненависть и крайнее невежество, будучи корнями не-благого, представляют собой аффекты, способные извращать сознательную мотивацию, направлять деятельность в принципиально порочное русло. В этом своем качестве алчность, ненависть и невежество ответственны за всю сумму безнравственных действий. Однако каждый из этих аффектов, вводя сознание в состояние одержимости, способен спровоцировать отдельный неблагий путь деятельности. Это и стяжательство, осуществляемое под влиянием одержимости алчностью, и злоба, выражающая себя во вредоносных насильственных действиях по отношению к другим живым существам, и проявление нигилизма относительно всей системы буддийских духовных ценностей, практическое попрание пути Благородных личностей.

### ***Следствия деятельности. Смертные грехи, их космологический смысл***

**Ч**то же такое путь деятельности в собственном смысле слова? Из десяти неблагих путей деятельности только алчность, злоба и ложные воззрения, согласно Васубандху, соответствуют теоретически строго трактовке этого понятия, поскольку связанный с каждым из этих аффектов ментальный импульс-побуждение обнаруживает себя непосредственно в действии. Ментальное действие опирается на соответствующий аффект, а он, в свою очередь, придает этому действию силу.

[Семь неблагих действий — убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, клевета, оскорбление, пустая болтовня — представляют собой телесный и вербальный акты и становятся *путями деятельности* именно для того ментального импульса-побуждения, который привел к их возникновению.]

Таким образом, телесный и вербальный акты являют собой каналы развертывания неблагого ментального импульса-побуждения. Исходя из этого, Васубандху делает вывод, что термин *путь деятельности* следует понимать как образ деятельности, выражающийся в стяжательстве, злобе и практике, основанной на ложном воззрении. Применительно к убийству, воровству, прелюбодеянию,

лжи, клевете, оскорблению и пустой болтовне (суесловию) путь деятельности рассматривается в совокупности с конкретным характером действия.

Подготовительная и завершающая стадии не тождественны корневому действию, поскольку их развертывание выступает производным от последнего.

Десять дурных путей деятельности прямо противоположны практике благих дхарм, т. е. не-алчности, не-вражды, не-невежества. Эти три благие дхармы, именуемые *корнями благого*, могут быть полностью нейтрализованы под влиянием ложных воззрений, достигших высшей степени силы.

Сразу подчеркнем, что здесь имеется в виду радикальный религиозный нигилизм — *воззрение относительно небытия*. Отрицается онтологический аспект процесса созревания кармического следствия, отрицается онтологический статус ценностной оппозиции *благое — неблагое* и Благородных личностей.

Этот религиозный нигилизм отнюдь не рассматривался абхидхармистами как результат бескорыстного теоретизирования, как отрицательный ответ, к которому приходит личность в результате духовных поисков. Васубандху особенно подчеркивает, что религиозный нигилизм как тип ложных воззрений имеет ярко выраженную тенденцию усиливаться при одномоментной актуализации алчности, ненависти и невежества. Если индивидуальная жизненная практика связана со стяжательством, злобой и обусловлена одержимостью сознания невежеством, то религиозный нигилизм достигает своей кульминационной точки, и три благие дхармы устраняются. Именно в силу этого религиозному нигилизму и приписывается функция *отсечения корней благого*.

Васубандху разъясняет это положение на гомогенном в логическом отношении примере. Так, если говорят, что грабители сожгли деревню, то всем понятно — деревню сжег огонь, но поджигали-то ее грабители. Нигилистические воззрения здесь уподоблены грабителям, огонь же, посредством которого они уничтожили деревню (метафора *благих корней*), — это алчность, ненависть и невежество.

*Корни благого* «произрастают» в чувственном мире, и именно в этом своем космическом качестве и «выкорчевываются» нигилистическими воззрениями. Если *корни благого* отсечены, то сознание и психика индивида в целом настолько искажаются, что повторное обретение этих благих дхарм отодвигается в отдаленную перспективу новых рождений.

Процесс отсечения корней благого толковался неодинаково разными буддийскими учителями. Одни полагают, что этот процесс представляет собой нечто, прямо противоположное практике устранения аффектов, очищения сознания. Другие учителя считают, что ложные нигилистические воззрения затрагивают в индивидуальном



потоке дхарм только те из них, которые подвержены загрязнению аффектами.

Однако позиция вайбхашиков в этом вопросе весьма строга и однозначна — *корни благого* под влиянием нигилизма уничтожаются полностью, но процесс этот происходит постепенно. Вайбхашики различают функционирование *корней благого* по девяти степеням интенсивности: слабые (слабые, средние, сильные), средние (слабые, средние, сильные) и сильные (слабые, средние, сильные). Самые слабые (слабые-слабые по шкале интенсивности проявления) остаточные явления благого сознания могут служить причиной возрождения благой установки в полном объеме. Слабые-слабые корни благого уничтожаются только посредством наиболее интенсивного проявления ложных нигилистических воззрений.

У каких живых существ, населяющих буддийский космос, могут быть отсечены *корни благого*?

Обитатели ада, голодные духи и животные, будучи дурными формами существования, не обладают устойчивостью понимания благого и неблагого. Соответственно этому, в их сознании не может сформироваться нигилистическая установка такой силы, которая требуется для разрушения *благих корней*.

*Корни благого* никогда не утрачиваются богами, ибо для них самоочевиден плод их прошлой деятельности — рождение в горних космических сферах. Ввиду того, что для сознания богов открыт онтологический статус созревания кармического следствия, они никогда не могут быть одержимы ложными воззрениями религиозного нигилизма.

Таким образом, *корни благого* могут быть отсечены только у людей, но здесь есть исключение. Поскольку у жителей континента Северный Куру нет внутренней предрасположенности к греху, корни благого у них также не подвержены разрушению. Среди всех прочих людей евнухи, двуполые и импотенты также образуют особую группу, поскольку они не могут последовательно усугубляться в дурном (как, впрочем, и в благом). Ни евнухи, ни двуполые, ни импотенты не способны сформировать ложные воззрения религиозного нигилизма такой степени интенсивности, чтобы корни благого были разрушены (см.: [АКВ, IV, 80, р. 250]).

Рассматривая условия, способствующие либо не способствующие отсечению *благих корней*, Васубандху отмечает, что на этот процесс не оказывают никакого влияния половые различия. Корни благого могут быть утрачены и мужчинами и женщинами. Однако если для взрослых сексуально полноценных людей в первую очередь важна их половая принадлежность, то их желания, энергия и способность понимания благого как благого, а неблагого как неблагого весьма вялы. Этим и обуславливается более быстрый процесс утраты *благих корней* именно у тех людей, сознание которых закабалено сексуальностью. Это само по себе понятно, по-

скольку редукция всей личностной сферы к сексуальному аспекту жизнедеятельности сближает человека с животным в период эструса.

*Корни благого* не утрачиваются теми индивидами, говорит Васубандху, которые живут страстями. Однако не следует думать, что подобные индивиды неколебимо укоренены в благой установке сознания. Тот, кто живет страстями, уподобляется дурным формам рождения, и в психике подобного индивида присутствует лабильность относительно благого и неблагого.

Безусловно утрачиваются *корни благого* у тех редких индивидов, чье сознание строго ориентировано на религиозный нигилизм. Фанатики нигилизма характеризуются особой аффективной предрасположенностью сознания к проявлению крайнего невежества, и эта предрасположенность, говорит Васубандху, имеет «твердый, скрытый и греховный характер» (см.: [АКВ, IV, 80, р. 250]).

Что представляет собой процесс *отсечения корней благого* в аспекте теории дхарм? Вайбхашики придерживались следующей интерпретации. Когда под воздействием вышеназванных факторов в индивидуальном потоке прекращается воспроизведение дхармы *обретение/обладание*, которая удерживает в составе потока такие явления сознания, как не-алчность, не-вражда, не-невежество, тогда возникает дхарма *необретение/необладание*, фиксирующая отрицательную зависимость индивидуального потока дхарм от *корней благого*. Такое существование вайбхашики называли *существованием при отсеченных корнях благого*.

Необходимо всемерно подчеркнуть, что буддизм принципиально исключал ситуацию окончательной гибели благого потенциала сознания. Утрата *благих корней* есть дело временное, а их возрождение — процесс необходимый и закономерный.

*Корни благого* могут быть возрождены в данном рождении, если утративший их индивид окажется в ситуации сомнения относительно правомерности религиозно-нигилистической позиции, принятой им ранее. Момент сомнения дает начало процессу возрождения *корней благого*. Благодаря дальнейшему формированию истинных воззрений на природу кармы не-алчность, не-вражда, не-невежество начинают все сильнее влиять на возрождение благой установки сознания. Васубандху указывает, что этот процесс подобен возвращению сил организма в период выздоровления, когда болезненное начало уже полностью побеждено, но трудоспособность приходит не сразу.

*Корни благого* восстанавливаются даже в том случае, если индивид совершил крайне безнравственные греховные поступки. Буддийская каноническая точка зрения в этой связи такова: в данном рождении у подобных нечестивцев *корни благого* не восстанавливаются никогда, но перспектива их возрождения открывается после разрушения тела. Восстановление *корней благого* происходит

либо в промежуточном состоянии, когда нематериальные дхармы как непрерывная последовательность идут к новому рождению, либо в канун смерти в соответствующем аду. Эти типы возрождения *корней благого* называются, соответственно, *при рождении* и *при смерти*.

*При смерти корни благого* возрождаются в том случае, когда отсечены они были силою причины, т. е. сознательной ориентацией индивида на нигилизм. *При рождении* — если отсечение произошло под воздействием условий, под влиянием среды. Такая же закономерность реализуется, если *корни благого* разрушились в результате сознательного злоумышления и совершения крайне греховных действий, когда индивид пришел к идее греха самостоятельно (*корни благого* восстанавливаются *при смерти* в аду), и если грех был совершен под влиянием растлевающих слов другого лица (восстановление корней благого *при рождении*).

Эту закономерность можно проиллюстрировать и на примере, взятом из истории русской культуры, обратившись к известному сюжету из «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского. Смердяков убивает своего отца, наслушавшись цинично-нигилистических рассуждений брата Ивана и сделав для себя вывод, что Бога нет, а следовательно, все дозволено — нет ни добра, ни зла, ни следствий греховных и добродетельных деяний. Если толковать эту ситуацию с буддийских позиций, то необходимо было бы признать, что *корни благого* не могли восстановиться у Смердякова в данном рождении, хотя он и радикально усомнился в усвоенной со слов другого религиозно-нигилистической позиции. Смердяков — отцеубийца, а это означает, что утраченные вследствие греха *корни благого* возродятся в *промежуточном существовании*, ибо не сам он дошел до идеи убийства Федора Павловича — старший брат намекнул. Христианская интерпретация иная. Смердяков убил отца, осуществив свободную волю к греху. Затем, впав в состояние богооставленности, совершил еще больший грех — самоубийство, являющееся худой на Святого Духа, чем обрек свою бессмертную душу на вечные адские муки. Брата Ивана, соблазнившего в лице Смердякова «малых сих» своими исканиями в области религиозно-моральных проблем, также ожидает крошечное посмертие, и ему не на что рассчитывать, кроме как на безграничное Божественное милосердие.

Приведем и собственно буддийский пример, зафиксированный в «Дивья-авадане».

Девадатта, ученик и родственник Шакьямуни, за восемь лет до ухода Бхагавана в паринирвану потребовал от него оставить руководство Сангхой, мотивируя свое требование преклонным возрастом Учителя. Когда Бхагаван отказался подчиниться этому бессмысленному и греховному требованию, Девадатта замыслил убить его, используя для этой цели Аджаташатру, царя государства Магадха.

Учитель избег опасности благодаря сверхнормальным (риддхическим) способностям, которыми обладают все Просветленные, а царь Аджаташатра отверг греховные планы Девадатты и лишил его своего доверия и поддержки. Тогда Девадатта покусился на совершение другого смертного греха, стремясь свергнуть Учителя с позиции всеобщего духовного лидера. Он попытался учинить раскол Сангхи, и ему это удалось. Однако два других ученика Шакьямуни — Шарипутра и Маудгальяна — убедили отколовшуюся часть общины покаяться и вернуться к Учителю. Оставшийся в одиночестве Девадатта также был готов принести покаяние. Но греховное действие, влекущее за собой *немедленное следствие*, было уже совершено. Земля разверзлась под ногами нечестивца, и великий ад Авичи поглотил виновника раскола Сангхи.

Хотя Девадатта и замыслил грехи свержения Учителя и его убийства, но реализовать эти замыслы в форме корневого греховного действия ему не удалось. Согласно буддийским представлениям, если корневое действие не совершено, то нет и соприкосновения с грехом, отсекающим корни благого. И тем не менее Девадатта не остановился в своих безнравственных намерениях и без всяких внешних побудителей, только в соответствии с собственным злоумышлением, расколол монашескую общину, результатом чего и явилось *немедленное (без промежуточного существования)* рождение в аду. Таким образом, *корни благого*, утраченные по причине содеянного смертного греха, могут восстанавливаться лишь в канун смерти в аду. То сознание, которое сто тысяч кальп тому назад было ассоциировано с именем Девадатты и действием, направленным на раскол буддийской общины, обретет благодаря возрождению *благих корней* возможность в новом рождении идти стезей пратьекабудд.

Итак, те индивиды, которые отсекли *корни благого*, весьма усердно исповедуя религиозный нигилизм, но затем усомнились в этом ложном воззрении и обрели истинные убеждения, способны возродить благую установку сознания уже в данном рождении.

Если имели место смертные грехи, восстановление *благих корней* произойдет лишь после разрушения человеческого тела — в момент смерти в аду Авичи и иных адских вместилищах.

Если утрата добродетели по причине ложных воззрений произошла под влиянием безнравственной разлагающей среды, то корни благого возродятся также после разрушения тела, когда сознание и другие нематериальные группы дхарм устремятся к новому рождению.

Васубандху подчеркивает, что созревание плода греховной деятельности всех тех, кто отсек *корни благого* по причине крайней приверженности ложным воззрениям, происходит в аду Авичи.

Какие пути деятельности возможны в той или иной форме рождения — в качестве актуальных или в силу прошлого обладания ими?

При условии адской формы рождения из неблагих путей деятельности могут быть актуально реализованы лишь суесловие, оскорбительная грубость и злоба. О них же следует говорить и как о потенциально возможных по причине обладания этими тремя неблагоприятными путями в прошлом рождении. Суесловие обитателей адов выражается в постоянных и бессмысленных жалобах на непереносимые условия существования. Эти жалобы бессмысленны в контексте буддийской догматики и космологических представлений, ибо нет их реального адресата; отсутствует трансцендентная инстанция, способная миловать, да и на что, кроме своих прошлых безнравственных действий, кромешникам жаловаться? Обитатели ада вынуждены созерцать взаимные страдания и причинять друг другу мучения, именно это и выступает причиной грубости и оскорблений как inferнального неблагого пути деятельности. Злоба в адах, указывает Васубандху, обусловлена ненавистью, возникающей из-за мучительного существования.

Об алчности и ложных воззрениях применительно к кромешникам можно говорить только как о латентных предрасположенностях, диспозиционных следах прошлой деятельности. Актуально ни алчность, ни ложные воззрения в адских местопребываниях не реализуемы, поскольку там отсутствуют объекты, к которым можно испытывать влечение, а онтологический статус кармического следствия в этих местопребываниях самоочевиден.

Смерть кромешников наступает лишь в сроки, обусловленные исчерпанием кармы, и никак не иначе, поэтому в адах нет и убийства как неблагого пути деятельности.

Кромешники не владеют ни собственностью, ни женщинами, и это в принципе исключает воровство и прелюбодеяние.

В адских местопребываниях не возникает надобность во лжи, поскольку ложь там не имеет никакого целевого применения. В inferнальных сферах отсутствуют выгоды, достигаемые с помощью лжи, — ракшасов Ямы не обманешь, ибо они, по-видимому, подобны роботам-манипуляторам. Нельзя обмануть и закон взаимозависимого возникновения ввиду его объективного характера.

В адах нет солидарного социума, нет и не может быть общины. Кромешники по определению взаимно разделены, а поэтому клевета и злословие здесь не могут стать актуальными путями деятельности.

Отдельное внимание автор «Энциклопедии Абхидхармы» уделяет жителям континента Северный Куру. Северный Куру — абсолютно неподходящее место для проявления таких путей деятельности, как алчность, злоба и ложные воззрения. Тот, кто рожден в этой поистине удивительной земле, лишь в прежней, иной жизни мог обладать этими дурными путями. У северян, отмечает Васубандху, отсутствуют корыстные интересы, преобладает мягкость нравов и нет причины для ненависти и греховных склонностей.

Однако в деятельности обитателей Северного Куру имеет место суесловие. Кроме того, обладая сознанием, загрязненным аффектами, они иногда распевают эротические песни.

Продолжительность жизни обитателей Северного Куру — тысяча лет, и ранее они не умирают. А это, в свою очередь, означает, что такой путь деятельности, как убийство, северянам неизвестен.

Ничто из того, чем располагают северяне, не используется ими с целью наживы. Право собственности на женщин и имущество на этом континенте также отсутствует. Соответственно, северянам чужды идеи воровства, прелюбодеяния, лжи.

Говоря о регламентации сексуальной жизни на континенте Северный Куру, Васубандху отмечает, что она определяется отнюдь не системой установленных в обществе запретов. Пара, намеревающаяся предаться любви, вступает под крону дерева, и если женщина не запретна для половых сношений, ветви опускаются и укрывают любовников своею кроной. Из этого описания можно сделать вывод, что сексуальная жизнь на континенте Северный Куру регламентировалась благодаря мистической (непосредственной) связи древесной флоры с женским началом.

Во всех иных местопребываниях чувственного мира, кроме адов и Северного Куру, десять неблагих путей деятельности существуют только в актуальном виде. У животных, претов и богов они не опосредуются дисциплиной Пратимокши, т. е. они не являются ни актами отсутствия дисциплины, ни актами ее нарушения.

Боги никогда не убивают друг друга, но такие действия осуществляются ими, как говорит Васубандху, по отношению к другим формам существования, в частности к претам (см.: [АКВ, IV, 83, р. 253; SAKV, р. 418]).

Три благих пути деятельности — нестяжание, незлобивость и истинные воззрения — существуют во всех сферах космоса и для всех пяти форм рождения. Но это либо актуализация благого пути деятельности, либо только потенциальная предрасположенность к нему ввиду обладания таковой в прошлом рождении.

В мире не-форм семь благих путей деятельности имеют лишь потенциальный характер, ибо те, кто родился здесь, обладали чистой дисциплиной без притока аффектов в прошлом и будут обладать ею в будущем.

Во всех других космических сферах, исключая оговоренные случаи, а также ады и Северный Куру, семь благих путей деятельности существуют актуально. Ни в адских местопребываниях, ни на Северном Куру нет практики принятия обетов Пратимокши, что само по себе исключает актуализацию благих путей деятельности. С дисциплиной Пратимокши не связаны ни животные, ни преты. И напротив, дисциплина мира форм подразумевает семь благих путей деятельности.

Что представляет собой кармическое следствие как таковое? Все пути деятельности — и благие и неблагие — будучи реализованы, с необходимостью порождают кармическое следствие. Это следствие рассматривалось абхидхармистами в трех аспектах — в аспекте ближайшего рождения (*плод созревания*), в аспекте следующего за ним человеческого рождения (*естественно вытекающий плод*) и, наконец, в аспекте социально-экологических условий этого человеческого рождения (*доминирующий плод*).

Именно в рамках данной трехаспектной схемы и анализируются неблагие пути деятельности. Прежде всего абхидхармистские теоретики рассматривали проблему убийства как неблагого пути деятельности. Они выделяли в процессе совершения убийства три важнейших фактора. Это, во-первых, причинение жертве смертной муки. Во-вторых, собственно лишение жизни, что трактовалось как прерывание благих возможностей, с жизнью связанных. Например, если речь идет о человеке, то с убийством для жертвы утрачивается возможность укорениться в учении Будды. Если же убито животное, то необходимо иметь в виду, что в прошлом или будущем рождении оно могло быть или будет человеком, поэтому умерщвление животного латентно связано с человеческой формой рождения. И наконец, в-третьих, убийство — это прерывание жизненной энергии жертвы, ее жизнеспособности. Все три фактора представляют собой причины, которые и формируют три аспекта кармического следствия.

Причина и порожденный ею кармический плод имеют принципиальное специфическое сходство. Применительно к убийству *плод созревания* — ближайшее рождение в адских местопребываниях. Адские муки представляют собой плод тех мучений, которые причинил убийца другому живому существу.

После исчерпания *плода созревания*, т. е. после прекращения адской формы существования, новое человеческое рождение обусловлено *естественно вытекающим плодом*. Так, продолжительность жизни того, кто в прошлом совершил убийство, т. е. предпринял действие, прерывающее чужую жизнь, окажется короткой.

Социально-экологические условия этого постинфернального человеческого рождения определяются фактом разрушения жизненной энергии жертвы. В этом новом человеческом рождении индивид, сознание которого некогда (до пребывания в аду) соприкоснулось с грехом убийства, будет окружен убогими и жалкими объектами чувственного мира, лишенными мощи и полноты жизни.

Васубандху отмечает, что другие буддийские учителя интерпретируют этот вопрос несколько иначе. Согласно их толкованию, подготовительные к убийству действия ведут к созреванию плода в адской форме рождения, а сам акт убийства, т. е. корневое действие, порождает короткую продолжительность жизни в постинфернальном человеческом рождении.

Если индивид неустанно практикует и приумножает неблагие пути деятельности, превращаясь тем самым в нечестивца и законченного злодея, то плод каждого из этих греховных деяний созревает в адских местопребываниях. Но исчерпав данный аспект кармического следствия, сознание вновь обретает человеческую форму рождения. Каков же будет *естественно вытекающий плод* прошлой практики десяти неблагих путей деятельности? Опираясь на каноническую традицию, Васубандху характеризует это следующим образом:

Убийство — короткая жизнь;  
воровство — бедность;  
прелюбодеяние — неверность жены;  
ложь — ложные обвинения;  
клевета — разрыв с друзьями;  
оскорбительная грубость — будет объектом лишь несправедливых оценок;  
суесловие — его слова не будут пользоваться авторитетом;  
алчность — сделается рабом сильных страстей и не обретет устойчивости в понимании благого и неблагого;  
злоба — сознание будет повреждено аффектом жгучей ненависти;  
ложные воззрения — будет коснеть в непролазном невежестве.

Какой вывод можно сделать из сказанного относительно буддийских социальных представлений? Те, кто прозябает в нищете (а это могут быть и очень большие общественные группы), — бывшие воры, а их бедность — *естественно вытекающий плод* грабительской деятельности в прошлой человеческой жизни. Из этого следует, что бедные должны смиренно и с религиозным пониманием относиться к своему положению, не покушаясь на имущество богатых и не бунтуя против властей, — ведь они сами повинны в своей бедности, а вовсе не власть или богатые. Не воруй в этой жизни — и будешь обладать высоким имущественным статусом в будущем рождении. Это, конечно же, религиозно-философское обоснование социального мира. Оно дополняется констатацией того факта, что и богатый так же подвержен страданию, как бедный, поскольку оба они рождены в сансаре, где все есть страдание.

Категория *естественно вытекающего плода* диктует последователю Дхармы антиаффективный императив. Широкий круг драматичных жизненных обстоятельств должен восприниматься буддистом с невозмутимостью, ибо подобные обстоятельства — плод прошлой деятельности. Так, нет никакого смысла убивать неверную жену, ибо ее измена обусловлена твоим собственным грехом прелюбодеяния в прошлом рождении.

Особого внимания заслуживает буддийская экологическая концепция, изложенная Васубандху в связи с анализом *доминирующего плода* неблагих путей деятельности. *Доминирующий плод* определяет



состояние окружающей среды, в которой обретают новое человеческое рождение те, кто прежде совершал прегрешения.

Постинфернальное человеческое рождение тех, кто в прошлых жизнях был крайне привержен к убийству, имеет место в ситуации экологического вырождения.

Доминирующий кармический плод воровства — камнепады, пыльные бури, соленые и кислотные дожди.

Если преобладают песчаные пыльные заносы, то это доминирующий плод прелюбодеяния.

Ложь порождает загрязнение воздуха с преобладанием зловолия.

Кармический плод оскорбительной грубости — превращение возделанных земель в солончаки, непролазные джунгли, утрата плодородия почв.

Суесловие кармически влияет на смещение природного сезонного цикла, вызывает нарушение устойчивой метеорологической специфики сезонов.

Алчность, злоба и ложные воззрения имеют общее кармическое свойство пагубно влиять на урожай. Так, алчность вызывает засыхание овощей и фруктов на корню, злоба делает их кислыми и непригодными к употреблению, плод ложных воззрений — полное отсутствие урожая или недород.

Таким образом, согласно буддийской экологической концепции, природная среда разрушается в результате практики десяти неблагих путей деятельности. Совершая безнравственные действия, люди предуготовляют новым поколениям природные катастрофы, разрушение атмосферы, исчезновение плодородных земель.

Если следовать буддийским воззрениям, интерпретируя современность, остается предположить, что парниковый эффект, терзающий земной шар в наше время и особенно тяжело переживаемый странами, территория которых значительно вытянута по меридиану, есть результат развития средств массовой информации, функционирования всякого рода парламентов, конференций, абсурдных идеологических семинаров, международных судов, а также бума эстрады, ибо вся эта деятельность безусловно подпадает под разряд суесловия.

Человечество, практикуя алчность, злобу и ложные воззрения, в прямом смысле лишает себя в будущем пропитания. При этом необходимо подчеркнуть, что религиозный нигилизм способен в буквальном смысле добить сельское хозяйство и привести к повальному голоду.

Только принимая дисциплину Пратимокши, сознательно отрешаясь от безнравственной деятельности, человечество обретет возможность спасти природу и обеспечить себе экологическое благополучие.

Прекращение войн, отмена смертной казни, отказ от практики применения законов, предусматривающих конфискацию имущества, запрет налогообложения в пользу священства, соблюдение строгой половой морали, исключаящей пропаганду разврата и признание в качестве нормы гомосексуальных сожителств, оральных и анальных сношений, полное отрешение от лжи, предпринимаемой с целью деформации сознания других людей, отказ от оскорбительной грубости, демонизирующей конкретного человека либо произвольно избранные социальные, возрастные, национальные общности, и наконец, радикальный пересмотр деятельности средств массовой информации и шоу-бизнеса — все эти меры в своей совокупности и есть путь спасения окружающей среды, путь совокупности конструирования благоприятных условий существования будущих поколений.

В экологической концепции абхидхармистов нет ни грана того, что в европейской культуре принято называть сентиментальностью, ибо в этой концепции отчетливо прослеживается основной принцип теоретической интерпретации космоса — принцип имманентной связи сознания и его материальных местопребываний.

Что касается благих путей деятельности, то они, согласно Васубандху, должны рассматриваться — относительно трехаспектности их следствий — как противоположность неблагим (см.: [АКВ, IV, 85, р. 253—254]). Нам представляется, что идея *специфического сходства естественно вытекающего плода и породившей его причины (действия)* являет собой дериват мифологического мышления. Мы, разумеется, не отождествляем этот дериват с принципом подобия, имевшим место в архаической магии, а имеем в виду теоретико-понятийную переработку архаической мыслительной формы.

Типологически буддийская идея *специфического сходства причины и естественно вытекающего плода* может быть сопоставлена с некоторыми положениями Нагорной Проповеди (например, *чти отца своего и обретешь долголетие; не судите и не судимы будете; блаженны нищие духом, ибо войдут в царствие небесное*, и др.). Однако типологическое схождение здесь ограничивается именно идеей специфического подобия, а типологические различия весьма многообразны. Так, буддизм — антропоцентрическая религия, христианство — теоцентрическая. В буддизме концепция времени основана на представлении о космических циклах, в христианстве всецело господствует линейная концепция. И наконец, для буддизма исключительно важна идея объективной связи благих и неблагих деяний с их следствиями (закон кармы), что принципиально исключает мысль о воздаянии, исходящем от трансцендентной инстанции. В христианстве же вопрос о загробном — райском или inferнальном — бытии души решается Господом, и, соответственно, грехи, за исключением хулы на Святого Духа, могут быть прощены благодаря беспредельному Божественному милосердию.

Объективность кармической причинно-следственной зависимости, концептуализированная абхидхармистскими мыслителями, разумеется, весьма слабо ухватывалась народным сознанием, но идея специфического сходства деяний и их плодов воспринималась легко и естественно именно потому, что этому сознанию были свойственны реликты мифологического мышления. В индийском литературном наследии в пользу этого свидетельствуют многочисленные примеры из постканонических джатак, а в китайской традиции — из коллекций буддийских сяошо (коротких рассказов) IV—VI вв.

Теоретический анализ неблагих путей деятельности дополнялся абхидхармистами понятием о *ложном образе жизни*. Ложный образ жизни, совершенно недопустимый для последователя Дхармы, неизменно сопряжен, как говорит Васубандху, с ложной речью и ложными действиями (см.: [АКВ, IV, 86, р. 254—255]).

Ложный, или дурной, образ жизни обусловлен чаще всего ложным способом добывания средств к существованию, выражающимся в соответствующих телесных и вербальных действиях, порожденных алчностью.

Автор «Энциклопедии Абхидхармы» многократно подчеркивает трудность очищения сознания от алчности, указывая на необходимость отказаться от действий, побуждаемых алчностью. Понятие *ложный образ жизни* восходит к самым истокам буддийской канонической традиции, предписывавшей прежде всего искоренение алчности. Анализируя в этом аспекте Слово Будды, Васубандху отмечает, что не следует думать, будто бы стремление любым способом добывать средства к существованию — это единственная причина, порождающая ложный образ жизни. Бхагаван указал также и на другую не менее важную цель, которая достигается только посредством дурного образа жизни. Это алчная устремленность сознания к увеселениям — к пению, танцам, азартным и жестоким потехам (бой слонов и т. п.). Ложный образ жизни отчетливо обнаруживается в подобных увеселениях именно потому, что удовлетворение жажды наслаждения достигается посредством специально сконструированных ситуаций, называемых *ложными объектами*.

Нельзя не заметить в этой связи, что громадная индустрия развлечений, без которых сегодня немыслимо ежедневное существование вестернизованного человека, опирается на теоретическую апологию *ложных объектов*. Человек, ангажированный ими, не только не имеет возможности остаться наедине с собой, но и не знает такой потребности.

Абхидхармистская концепция кармы — и это необходимо всемерно подчеркнуть — ориентирована на рациональный анализ функционирования сознания, на выявление космологической роли аффектов в этом функционировании. Именно в таком контексте и возникает вопрос: сколько новых рождений может произойти в

качестве кармического следствия только одного действия? Вайбхашики, следуя своей школьной системе воззрений, утверждали, что одно действие способно продуцировать только одно новое рождение, но не многие. Это означает, что в результате определенного действия будет обретена соответствующая форма существования. Вайбхашики придерживались следующей логики рассуждений. Форма существования никогда не порождается многими действиями, ибо в противном случае непрерывная последовательность причинно обусловленных дхарм утратила бы свою непрерывность и сансара превратилась бы в нечто фрагментарное (см.: [АКВ, IV, 95, р. 258—259]). Однако существа, принадлежащие к одной и той же форме рождения, например люди, весьма различаются между собой, и эти различия являются результатом многих действий, совершенных в прошлых рождениях.

Каковы препятствия для обретения благой формы рождения? Каноническая традиция, говорит Васубандху, выделяет три типа подобных препятствий. Это *препятствия-действия*, *препятствия-аффекты* и *препятствия-созревания следствия*.

*Препятствия-действия* представляют собой пять глубоко безнравственных деяний, неотвратимо приводящих к адской форме рождения. К разряду этих деяний относятся убийство матери, убийство отца, убийство архата, раскол буддийской общины, злонамеренное пролитие крови Татхагаты. Все эти действия есть *смертные грехи*.

Согласно воззрениям вайбхашиков, новое — адское — рождение возникает непосредственно после смерти грешника и не опосредуется промежуточным существованием. Следствие смертного греха не может быть заблокировано ни покаянием, ни каким-либо иным способом. Адская форма существования ввиду чрезвычайно медленного течения времени в inferнальных местопребываниях отодвигает перспективу человеческого рождения в весьма отдаленное будущее, но именно человеческое рождение — это единственный шанс вступить на путь Дхармы.

*Препятствия-аффекты* бывают двух видов. Это, во-первых, *аффекты*, имеющие устойчивую тенденцию взрывного проявления. Они есть постоянное препятствие к очищению сознания, и это препятствие свойственно, в первую очередь, евнухам, двуполом и импотентам. Даже если *препятствия-аффекты*, относящиеся к данному виду, очень слабы по своей интенсивности, устранить их в настоящем рождении невозможно, ибо адекватные средства отсутствуют. Второй вид аффективных препятствий — это *аффекты в своей острой, взрывной форме, обнаруживающиеся время от времени*. Несмотря на сильную степень их интенсивности, такие аффективные препятствия вполне могут быть устранены.

*Препятствия-созревания следствия* — это, во-первых, *три дурные формы рождения* (обитатели адов, животные и голодные духи).

Во-вторых — *человеческое рождение на континенте Северный Куру или божественное рождение на том космическом уровне, обитатели которого пребывают в бессознательном состоянии*. Данный тип препятствия не позволяет осуществить подготовку к Благородному пути (сознательно взрастить *корни благого*) и следовать этим путем.

Из вышеперечисленных препятствий самое худшее, как полагали вайбхашики, это аффективное препятствие первого вида. За ним по степени убывания дурного качества идет препятствие-действие. Вайбхашики подчеркивали, что аффекты, которые имеют устойчивую тенденцию, не могут быть преодолены и в следующем рождении, поскольку не оставляют индивиду времени для исправления такого трагичного (относительно религиозной перспективы) положения дел.

Устойчивая аффективная тенденция проявляется без пауз и развивается по нарастающей. Сознание при этом не имеет ни минуты покоя — оно постоянно загрязнено притоком аффектов разной степени интенсивности. Буддийская традиция признавала свое бессилие перед устойчивой аффективностью. Именно поэтому абхидхармисты утверждали, что ни евнухи, ни импотенты, ни двуполые не могут быть допущены в сангху даже в статусе мирян.

Смертные грехи ужасны не только потому, что созреванию их следствия ничто не может помешать. Тот, кто совершил одно из этих пяти деяний, лишен возможности восстановить *корни благого* в момент завершения промежуточного существования, т. е. *при рождении*. Индивидов, повинных в смертных грехах, именно поэтому и определяли как *беспромежуточных* (см.: [АКВ, IV, 96, р. 259]).

В каких формах существования обнаруживаются три типа препятствий, рассмотренных выше? Смертный грех как препятствие возможен на трех континентах, исключая Северный Куру. Он может быть совершен только людьми — и мужчинами и женщинами. Но ни евнухи, ни двуполые, ни другие индивиды, сознанию которых присуща устойчивая аффективная тенденция, никогда не покушаются на подобные деяния, ибо ни в благом, ни в неблагом они неспособны укорениться вполне. Кроме того, как разъясняет Васубандху, подобные злосчастные человеческие особи не получают от своих родителей никакой заботы и воспитания. Родители видят ущербность таких своих детей, бесперспективность их как членов традиционного социума, и это вызывает в отце и матери безразличие к подобным чадам, любовь к ним не произрастает в родительских сердцах. В свою очередь, аффективно ущербные индивиды неспособны испытывать стыд по отношению к родителям. Они вообще не ведают, что есть стыд или бесстыдство. Эти два явления сознания не включены в их индивидуальный поток дхарм. А совершение смертного греха становится возможным только в том случае, если в состав индивидуального потока входит дхарма *бесстыдство*, которая актуализируется с высочайшей степенью ин-

тенсивности. По этой же причине (невключенность *бесстыдства* в индивидуальный поток) смертный грех не совершается ни животными, ни голодными духами.

Остальные два вида препятствий — аффективное препятствие второго рода и препятствие-созревание следствия — возможны во всех пяти формах рождения.

Какова природа пяти видов смертного греха? Четыре из них (убийство матери, убийство отца, убийство архата, злонамеренное пролитие крови Татхагаты) — это телесные действия. Один (раскол сангхи) — вербальное действие.

Внесение раскола в сангху рассматривается именно как смертный грех, говорит Васубандху, поскольку из канонической литературы известны следствия такого деяния — раскольник, минуя промежуточное существование, немедленно рождается в аду.

С точки зрения теории дхарм состояние раскола буддийской общины возникает тогда, когда в индивидуальном потоке дхарм каждого из членов расколовшейся сангхи актуализируется дхарма *разобщенность*. Вайбхашики полагали, что *разобщенность* — это реально существующая не связанная с сознанием дхарма, относящаяся к *формирующим факторам (санскарам)*. Таким образом, грех раскола падает на сангху, а действия раскольника — это ложь как специфический смертный грех.

И знатоки Винаи, и абхидхармисты сходились в том, что индивид, вызвавший своей сознательной ложью раскол буддийской общины, немедленно рождается в аду Авичи и его сознание пребывает в этой крошечной сфере в течение промежуточной кальпы.

Плоды других смертных грехов не обязательно созревают в этом зловещем адском местопребывании. Однако если некоему законченному злодею и нечестивцу удалось совершить в течение одного существования несколько смертных грехов, то новое рождение произойдет именно в аду Авичи, а не в ином месте, причем в этом адском рождении сознание будет связано с телом, огромным по своим размерам и очень чувствительным. Вследствие этого острота и субъективная непереносимость мучений возрастают пропорционально числу совершенных грехов (см.: [АКВ, IV, 99, p. 261]).

Проблема раскола сангхи глубоко интересовала всех буддийских учителей. Васубандху анализирует различные аспекты ситуации раскола. Так, учинить раскол способен только монах, приверженный ложным воззрениям. Ни мирянин, ни монахиня, ни обладатели иных дисциплинарных статусов Пратимокши никогда не бывают повинны в этом. Весьма интересно рассматривается личность раскольника. Монах, покусившийся на смертный грех раскола, не может быть человеком, приверженным страстным влечениям, ибо подобная личность весьма непоследовательна в религиозном образе жизни и не пользуется авторитетом у членов

общины. Таким образом, раскольник — это всегда авторитетный монах, строго соблюдающий предписанный образ жизни, но одновременно его сознание пребывает в состоянии одержимости ложными воззрениями.

Что выступает препятствием к расколу? Сангха, где присутствует Бхагаван или Татхагаты как высшие духовные водители, указывает автор «Энциклопедии Абхидхармы», не бывает раскола. Некоторые учителя, отмечает он, полагают, что от раскола способны уберечь буддийскую общину и те ее члены, которые преуспели в практике *видения Благородных истин*, т. е. обладают знанием истинной природы реальности. Но если община состоит из несведущих, то она, безусловно, может сделаться жертвой раскольных действий.

Когда имеет место факт раскола? Согласно Васубандху, раскол возникает в тот момент, когда сангха несведущих принимает иного Учителя, нежели Татхагата (т. е. Будда Шакьямуни), и избирает иной — небуддийский — путь. Данное определение означает, что раскол трактуется как отпадение конкретной общины от Будды и Высшей Сангхи, в которой и принимают прибежище последователи Дхармы.

Но трагедия духовного отделения от Бхагавана и Благородных личностей, подчеркивает Васубандху, — явление весьма и весьма краткосрочное. Не успевает миновать ночь тех же суток, когда произошел раскол, как сангха с необходимостью объединяется снова (см.: [АКВ, IV, 100, р. 261]).

Осмысляя это положение, можно прийти к выводу, что смертный грех раскола иногда имел место в истории буддизма, но абхидхармистские теоретики были убеждены, что уничтожить принципиальное единство буддийской религиозной идеологии, внести в нее раскольническую ересь не способен никто.

Раскол сангхи имеет также и иное название — *разрушение колеса*. Апеллируя к канонической традиции, Васубандху говорит, что *Колесо Учения* Бхагавана иногда сталкивается с расколом как препятствием на пути своего продвижения, но такое препятствие может возникнуть лишь на континенте Джамбудвипа. На другие континенты будды никогда не являются лично, и это обстоятельство не позволяет раскольнику объявить себя Учителем, Буддой.

Есть и количественные критерии, характеризующие ситуацию раскола. Если община располагает девятью монахами, то раскол возможен, поскольку для учреждения сангхи необходимо наличие не менее четырех монахов. Если же присутствуют необходимые девять монахов, то восемь из них могут разделиться на две части в ситуации, когда девятый (раскольник) объявляет себя *учителем-драгоценностью*.

Кроме изложенного выше, есть и другой вид раскола, обусловленный разногласиями в ритуальной практике. На территории од-

ного и того же монастыря, говорит Васубандху, возникает порочная практика различий в отправлении какого-либо из ритуалов. Подобная не соответствующая наставлениям практика может спровоцировать раскол только в том случае, если в общине присутствует не менее восьми монахов, иначе она не может расколоться, новый учитель-раскольник в подобной ситуации не объявляется. Данный вид раскола возможен на всех континентах (кроме Северного Куру), т. е. на территориях, где будды никогда не появлялись лично.

Васубандху указывает шесть зафиксированных в канонической литературе случаев, исключающих препятствие для продвижения *Колеса Учения*. Раскол невозможен:

- в тот период, когда Учитель пришел в мир, т. е. когда *Колесо Учения* начало свое движение;
- в период, когда Учитель входит в Совершенную Нирвану;
- во времена неповрежденности Учения, характеризующиеся преобладанием добродетели и истинных воззрений;
- в эпоху деятельности выдающихся *шраваков* — учеников Бхагавана, способных сохранить единство сангхи;
- после ухода Учителя в Паринирвану, ибо потенциальный раскольник уже не имеет оппонента в человеческом облике;
- когда нет четко обозначенных границ монастырской территории и ни одна из групп монахов не оспаривает места для конструирования *мандалы*.

Смертные грехи убийства матери, отца, архата характеризуются автором «Энциклопедии Абхидхармы» как *убийства благодетелей*.

В лице матери и отца индивид должен видеть прежде всего подателей человеческого рождения. Архат — это *поле благих качеств*, его живое присутствие создает благоприятное условие для духовного роста людей. Именно в силу этого убийца матери, отца, архата не может трактоваться иначе как отступник от Учения Бхагавана, покусившийся на уничтожение благих условий, необходимых для обретения просветления. Человеческое рождение, дарованное родителями, и присутствие *поля благих качеств*, обеспечиваемое архатом, есть величайшие благодеяния, и их отвержение посредством убийства благодетелей есть тягчайший грех.

В связи с этим вайбхашики рассматривали вопрос о критериях констатации убийств такого рода.

Первый из казусов связан с возможностью изменения пола родителей — ложится ли смертный грех убийства благодетеля на человека, совершившего убийство после того, как произошло изменение пола одного из родителей или обоих сразу. Васубандху утверждает, что смертный грех имеет место даже в том случае, если жертва утратила свою прежнюю половую принадлежность.

Второй казус касается перенесения живого зародыша в матку другой женщины. Если совершено убийство той из двух женщин,



в чреве которой был зачат зародыш, то имеет место смертный грех убийства матери. Если же убита та, которая выносила беременность, то следует констатировать грех отнятия человеческой жизни, но не убийство матери.

Необходимо отметить, что разрешение обоих этих казусов базируется на представлениях вайбхашиков о начале человеческого рождения. Человек рождается, согласно этим представлениям, не в момент появления на свет, а в момент зачатия, когда *гандхарва* (*промежуточное существо*) входит в материнское лоно. Таким образом, и пол родителей, и личность матери важны именно на момент зачатия.

Смертный грех убийства матери не ложится ни на того индивида, который, замыслив это черное дело, убивает по ошибке не свою мать, а некую другую женщину, ни на того, кто убил свою мать, намереваясь убить постороннее лицо. В обоих этих случаях имеет место непреднамеренное отнятие чужой жизни.

Рассматривается и иной казус. Вознамерившись убить свою мать, некто убивает ее и одновременно кого-то иного посредством одного и того же действия. Согласно Васубандху, в этом случае одному проявленному акту соответствует возникновение в индивидуальном потоке дхарм убийцы двух непроявленных неблагих коррелятов. Один из основоположников Сарвастивады — Бхаданта Гхошака трактовал этот казус совсем по-иному. Согласно его толкованию, в подобном случае возникают два непроявленных коррелята, соответствующих смертному греху убийства матери и простому убийству, и имеют место два проявленных действия, ибо тело матери и тело другой жертвы убийства занимают в пространстве не одно и то же место.

Совершает ли смертный грех убийства архата тот индивид, который, подготовив и осуществив убийство, не ведал об архатстве жертвы? Васубандху полагает, что коль скоро намерение и предварительная стадия подготовки убийства были связаны именно с тем конкретным человеком, который обладал статусом архата, то имеет место смертный грех, а не простое убийство.

Если убийца лишил жизни своего отца, который обладал статусом архата, то, по мысли Васубандху, совершен лишь один смертный грех, а не два, ибо прервана жизнеспособность одного живого существа (отца-архата).

Нет смертного греха в ситуации убийства кандидата на обретение архатства, т. е. того, кто достиг этого статуса именно в момент гибели. Смертный грех в этом случае отсутствует, поскольку убийца не намеревался отнять жизнь у архата и объект подготовительных действий архатом еще не был.

Пролитие крови Татхагаты лишь тогда не рассматривается в качестве смертного греха, если было намерение только ударить, но не убить Будду.

И совершение действия, удовлетворяющего критериям смертного греха, и подготовка к такому действию выступают непреодолимым препятствием для обретения состояния *отрешенности от мира*, для *достижения освобождения*. Невозможно умышлять смертный грех и одновременно стремиться достичь статуса Благородной личности, ибо мотивы этих действий антагонистичны (см.: [АКВ, IV, 104, р. 263—264]).

И все же наиболее тяжкий из смертных грехов, как полагали все без исключения буддийские учителя, — ложь с целью раскола сангхи. Таковая ложь есть высшее злодеяние, ибо раскольник стремится извратить сознание других монахов, пытаясь заменить все известное об Учении и о том, что не относится к области Учения, на прямо противоположное. Васубандху называет такую ложь «ударом по телу Дхармы, созданному героическими усилиями всех Будд». Он подчеркивает, что ложь раскольника воздвигает помеху на пути освобождения всех живых существ, и эта помеха имеет онтологический характер.

До тех пор пока единство сангхи не восстановлено, ни один буддист во Вселенной не может успешно осуществлять свою практику — ни тот, кто лишь приступил к изучению канонических сочинений, ни тот, кто уже подошел к порогу нирваны. Кроме того, раскольническая ложь — это непреодолимая преграда для вступления небуддистов на незыблемый путь Дхармы. Весь мир живых существ пребывает во время раскола сангхи в состоянии *потерянности* и *ничтожества*. Именно в силу всего этого плод лжи раскольника созревает в аду Авичи в продолжение промежуточной кальпы (см.: [АКВ, IV, 105, р. 264]).

Не все смертные грехи одинаково тяжелы. Как было сказано выше, наиболее ужасное деяние — раскол сангхи. За ним по степени снижения тяжести следует пролитие крови Татхагаты, убийство архата, убийство матери и наконец убийство отца.

Из трех безнравственных действий — ментального, вербального и телесного — самое интенсивное по степени выраженности греховного начала — это ментальное действие. Такова каноническая позиция. Из всех ложных воззрений самое греховное состоит в отрицании онтологического статуса благой и неблагой природы причинно-следственной обусловленности.

По степени продолжительности созревания следствия на первом месте стоит раскол сангхи, ибо сознание, соприкоснувшееся с грехом раскольнической лжи, обретает infernalную форму существования на весьма продолжительный срок.

Адская форма существования обретается не только по причине смертных грехов, совершенных в прежнем рождении, но и в результате *безнравственных деяний, сходных со смертными грехами* (см.: [АКВ, IV, 106—107, р. 265]). Однако, как указывает Васубандху, некоторые буддийские учителя полагают, что в случае этих дея-

ний адская форма существования может быть обретена *не в ближайшем рождении*.

*Грехи, сходные со смертными*, это сексуальное осквернение матери или архати (т. е. женщины, достигшей архатства), убийство того, кому предстоит стать бодхисаттвой, убийство монаха, обладающего статусом обучающегося (т. е. пребывающего на пути к архатству), кража достояния сангхи и наконец разрушение ступы.

Эти пять деяний соотносятся со смертными грехами следующим образом:

— сексуальное осквернение матери или архати может быть совершено лишь по причине крайней половой распущенности грешника и соответствует по степени безобразности убийству матери;

— убийство будущего бодхисаттвы подобно убийству отца;

— убийство монаха, обучающегося Дхарме, — убийству архата;

— воровство достояния сангхи — расколу;

— разрушение буддийского реликвария (ступы) — злоумышленному пролитию крови Татхагаты.

Как и смертные грехи, безнравственные деяния, сходные с ними, с необходимостью чреваты адской формой рождения. А поэтому никакая благая активность согрешившего, никакое глубокое чистосердечное раскаяние не могут внести изменение в этот процесс.

Однако созревание следствий всех других неблагих деяний, ведущих к дурным формам существования, вполне возможно заблокировать. Но для этого необходимы три результативно осуществленные практики:

— достижение в практике *видения Благородных истин* состояния *принятия истины страдания*, поскольку эта психотехническая практика выводит сознание индивида за пределы той космической сферы, где происходит созревание плода действий, ведущих к дурным формам рождения;

— *обретение плода невозвращения в сансару*, ибо в этом случае блокируются все действия, приводящие к рождению в чувственном мире, за исключением действий, следствия которых должны быть испытаны в этой жизни;

— достижение состояния архатства.

В связи с грехом убийства будущего бодхисаттвы абхидхармисты обсуждали вопрос о том, с какого момента можно говорить об обретении статуса бодхисаттвы.

Васубандху указывает на четыре фактора, необходимые для созревания признаков Великой личности, каковою и является бодхисаттва.

Кандидат на статус бодхисаттвы благодаря практике соответствующих действий рождается либо в божественных сферах, либо среди людей. Если имеет место человеческое рождение, то буду-

щий бодхисаттва появляется или в благородной семье кшатрия, или в семействе брахмана, или он рождается в семье домохозяина, владеющего большим земельным наделом, но никогда в иных семьях. Этот социальный критерий свидетельствует о благой деятельности будущего бодхисаттвы в прошлых рождениях. Низкий социально-имущественный статус родителей — это всегда плохой кармический признак.

Тот, кому предстоит стать бодхисаттвой, обладает совершенством психических и психосексуальных способностей. Его органы чувств лишены каких-либо изъянов и функционируют абсолютно исправно. Он всегда рождается только мужского пола и достигает гармоничной сексуальной и гендерной зрелости. Он помнит все свои прежние рождения, что свидетельствует о совершенстве всех психических способностей, а не только органов чувств.

Жизненная позиция, к которой он приходит добровольно и без какого-либо принуждения, соответствует выражению *бесплатный слуга*, поскольку такой индивид не сторонится мирских забот и никогда не впадает в уныние от многообразия страдания или грехов живых существ. Все личностные проявления будущего бодхисаттвы вполне свободны от аффекта гордыни, в них преобладает смиренная готовность выполнять любую работу и безропотно сносить все оскорбления (см.: [AKV, IV, 108, p. 265]).

Характеризуя деятельность, ведущую к появлению *признаков бодхисаттвы*, Васубандху указывает, что будущий бодхисаттва рождается только на Джамбудвипе, поскольку жителям этого континента присущ высокий интеллект, а деятельность будущего бодхисаттвы именно и требует *высочайших интеллектуальных способностей*. Тот, кому предстоит стать бодхисаттвой, начинает свою деятельность в присутствии Учителя, и сознательные мотивы его действий обусловлены *размышлением*, а не *слушанием* или *практикой йогического сосредоточения*.

Важно отметить, что срок деятельности будущего бодхисаттвы весьма велик, это — сто кальп, вмещающих не одно рождение.

Особый интерес представляет вопрос о *добродетелях бодхисаттвы — парамитах*. Васубандху отмечает, что слово *парамита* вообще-то толкуется как *достижение другого берега*, но его строгое терминологическое значение — *достижение собственных запредельных совершенств*. Императив реализации парамит таков: бодхисаттва из сострадания отдает все, вплоть до собственного глаза или костного мозга, не ожидая каких-либо выгод для себя.

Специфические парамиты *терпения* и *добродетели* должны практиковаться бодхисаттвой даже в тот момент, когда ему отрубают конечности, хотя он сам как живое существо еще не отрешился полностью от желаний и не отвратился от мира.

Парамита *ревностности* требует от бодхисаттвы неустанного благого проявления однонаправленной энергии.

Парамиты *мудрости* и *сосредоточения* могут быть реализованы только в канун просветления, и состояние сосредоточенного сознания, практикуемое бодхисаттвой, именуется *алмазоподобным* (см.: [АКВ, IV, 111—112, р. 267]).

Тема совершенств бодхисаттвы отнюдь не факультативна в рассуждениях автора «Энциклопедии Абхидхармы». Свойство просветления, т. е. статус бодхисаттвы, говорит Васубандху, может быть обретоено только в течение трех великих калп: «Бодхисаттвы достигают состояния высшего совершенного просветления на протяжении трех неисчислимых калп благодаря великому накоплению добродетели и знания посредством шести совершенств и свершению сотен тысяч дел, крайне трудных для выполнения. <...> Они предпринимают столь огромные усилия ради блага других [живых существ] для того, чтобы обрести способность извлечь также и их из великого потока страдания» (см.: [ЭА, III, 94, р. 186]).

То, что Васубандху в контексте абхидхармистского учения о карме и ее космологической роли рассматривает характеристики религиозного идеала бодхисаттвы и определения парамит, обсуждает тематику, преимущественно относящуюся к области махаянской традиции, принципиально важно для адекватного понимания общей направленности философии Абхидхармы. Изложенная в «Энциклопедии Абхидхармы» система воззрений явилась теоретическим обоснованием ценностного и смыслового единства различных направлений буддизма — Малой и Большой его колесниц. В этом трактате воссоздан ценностный контур и философский формат того явления духовной культуры Индии, которое может быть названо базовым буддизмом. Для Васубандху, философа классической эпохи, границы хинаянского и махаянского дискурсов были весьма условны, ибо Учитель Шакьямуни, Архат и Бодхисаттва в одном лице завещал своим последователям Единую колесницу — Путь к победе над страданием.

### ***Путь Благородной личности***

**К**атегория Благородной личности непосредственно связана с четырьмя Благородными истинами — их интеллектуальным постижением и ценностно-мировоззренческим приятием. В «Энциклопедии Абхидхармы» этот аспект разъясняется как самостоятельная тема. «Эти истины — для благородных, поэтому они и названы в сутре Благородными истинами.

— Являются ли они ложными для других?

— Они суть истины для всех, поскольку характеризуются свойствами неизвращения реальности, но благородные, в отличие от всех других, видят их таковыми, как они есть» [АКВ, VI, 2].

Четыре Благородные истины в их содержательной интерпретации представляют собой одновременно картину реальности и способ постижения ее в неискаженном, т. е. истинном виде. Истины страдания, возникновения, прекращения и пути — будучи постигнуты и реализованы в практике личного религиозного опыта — приводят адепта к обретению нирваны — высшей религиозной ценности в системе буддийского мировоззрения.

Обретение нирваны означает прекращение новых рождений — сущностной характеристики сансарического состояния. Новые рождения обретаются потому, что индивид жаждет претерпевать чувственный опыт, проявляет неведение относительно реальности как она есть. «Рождаются вновь только те, кто подвержен жажде, но не те, кто свободен от нее. Поскольку при отсутствии жажды [нового] рождения не бывает, мы приходим к выводу, что жажда является причиной повторяющегося существования и что она подчиняет (притягивает к себе) поток сознания» [АКВ, VI, 4].

Препятствием к воспроизведению состояния жажды служит принятие четырех Благородных истин и осознание необходимости обуздания аффектов, которые, собственно, и искажают картину реальности. Благородные личности представляют собой пример принципиальной возможности «исправления» сознания. Васубандху подробно излагает базовые основания практики видения, т. е. постижения Благородных истин. «Укорененный в добродетели проявляет усердие в слушании [Учения], размышлении и сосредоточении» [АКВ, VI, 5]. Нравственное поведение, усвоение наставлений о видении Благородных истин и слушание разъяснений относительно их смысла — предварительные действия, которые необходимо совершить адепту перед тем, как он сможет начать практику сосредоточения сознания.

Принципиальное значение для понимания того, что отличает Благородную личность от обычного человека, имеет абхидхармистская интерпретация понятия «благородные качества». По своей внутренней сущности, подчеркивает Васубандху, они есть отсутствие алчности. Благородных качеств четыре. Первые три — удовлетворенность одеждой, пищей, а также постелью и сиденьем. Четвертое — нахождение удовольствия в избавлении от страдания и религиозной практике [АКВ, VI, 7]. Носителями благородных качеств, как явствует из формулировки их содержания, могли быть монахи, которым предписывалось обладать ими согласно дисциплинарным правилам, соответствующим их статусу.

Благородные личности начинают линию преемственности с формулирования благородных качеств. Это дает основание предполагать, что в системе абхидхармистского умозрения присутствовала идея о связи Благородной личности с монашеским статусом. Васубандху приводит наставление Будды ученикам, отвергшим прежний образ жизни ради освобождения. Согласно Слову Будды, взра-

щивание благородных качеств препятствует возникновению у монахов «жажды».

Особую роль в абхидхармистской трактовке категории Благородной личности играет учение о стадийности обретения состояния Благородного. Неразрывная связь категории Благородная личность с Благородными истинами прослеживается и в этом пункте. Базой обретения состояния Благородного является интеллектуальная готовность к принятию дхармического знания о страдании. «Эта готовность называется также вступлением в состояние непреложности, ибо она есть вступление в несомненность [обретения] абсолютного блага. Согласно сутрам, абсолютное благо — это нирвана. По отношению к ней непреложность и несомненность означают одно и то же. Приближение к ней и есть вступление [в состояние непреложности]. Как только оно возникает, [индивид] становится благородной личностью. Будущим [обретением дхарм благородной личности] устраняется свойство быть обычным человеком» [АКВ, VI, 26]. После того как индивид обретает знание о страдании применительно к чувственному миру, возникает принятие знания о страдании мира форм и мира не-форм. Аналогичным образом принимается и возникает знание о возникновении страдания и о прекращении страдания. Процесс обретения знания о страдании, его возникновении и прекращении возможен при знании сущности дхарм. Последний этап постижения четырех Благородных истин — принятие дхармического знания о Пути, собственно знание о Пути в чувственном мире, принятие последующего знания о Пути в других сферах космоса и последующее знание о Пути.

То, что процесс постижения Благородных истин осуществляется Благородной личностью применительно к чувственному миру, миру форм и миру не-форм, убедительно свидетельствует о связи категории Благородной личности с категорией «три мира».

Абхидхармистская трактовка просветления непосредственно связана с категорией аффектов: «Просветление — это знание полного устранения [аффектов] и знание [их] невозникновения» [АКВ, VI, 24]. Это знание, обретаемое на Благородном пути, не может быть постигнуто адептом в одном рождении: «В первом рождении он может создать корень благого, способствующий освобождению, во втором — факторы, ведущие к проникновению, в третьем — [встать на] Благородный путь» [АКВ, VI, 24]. Таким образом, Благородная личность — состояние, отставленное относительно данного рождения в обозримую, но достаточно отдаленную в будущее временную перспективу. Если индивид становится на Благородный путь в данном рождении, это означает, что в двух предшествующих были заложены предпосылки к этому.

Постепенность обретения состояния Благородной личности хорошо просматривается на трактовке понятия «вступивший в по-

ток». Это индивид, вступивший на путь движения к нирване, обретший первый плод религиозной практики и имеющий намерение обрести остальные.

Благородная личность в качестве категории буддийской культуры обозначает определенный тип преобразования психической сферы индивида, направленный на устранение эгоцентричности через подавление аффективной настроенности сознания. Связь категории Благородная личность с категорией «живые существа» прослеживается очень четко по аспекту психических способностей. Именно через трансформацию психических способностей, которыми обладают все индивиды, в направлении устранения аффектов может быть понято принципиальное отличие Благородных личностей от обычных людей, не включившихся в процесс буддийского религиозного обучения.

Психические способности Благородных, в частности такие как вера, энергия, память, сосредоточение, мудрость, разъединены с аффектами. Как только индивид обретает такие способности, он определяется как Благородная личность [АК, II, 9, с. 437].

Сосредоточение как психическая способность у Благородных также имеет свои отличия. Устранение аффектов осуществляется за счет успокоения сознания. Последнее достигается Благородными посредством применения такого вида сосредоточения, как «сосредоточение остановки». Васубандху подчеркивает, что такой вид сосредоточения практикуется только Благородными. Оно целиком благое, порождается силой Благородного пути, и для его достижения требуется устремленность в нирване еще при данной жизни [АК, II, 44, с. 481].

Перечисленные пять способностей — вера, энергия, память, сосредоточение, мудрость — представляют собой базу преобразования индивидуальной психики. Именно они, но только «практикуемые, культивируемые, постоянно воспроизводимые, ведут к избавлению от прошлого, настоящего и будущего страдания» [АК, II, 55, с. 517].

Таким образом, хотя все индивиды обладают одним исходным набором психических способностей (всего их двадцать две<sup>1</sup>), только

---

<sup>1</sup> Ввиду того, что список 22 психических способностей освящен доктриной и в этом качестве анализируется в последующих разделах трактата, приведем его полностью: «В сутре перечисляются двадцать две психические способности: органы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания и разума, женский и мужской половые органы, жизнеспособность, способность удовольствия, способность страдания, способность удовлетворения, способность неудовлетворения, способность беспристрастности, способность веры, способность энергии, способность памяти, способность йогического сосредоточения, способность различающего постижения, способность познавать еще не познанное, способность глубинного знания и способность совершенного знания» [АК, I, 48, с. 249].



Благородные, мотивированные обретением освобождения, трансформируют их и очищают от аффектов.

Психические способности Благородной личности принципиально отличаются от психических способностей обычного человека. Благородная личность представляет собой человеческое существо, сознательно актуализирующее в психике те факторы доминирования, которые соответствуют задаче религиозного совершенствования, и без сожаления отбрасывающее все то, что контрпродуктивно применительно к этой цели.

Благородная личность как категория буддийской культуры представляет собой антропологический срез доктрины. Именно поэтому в системе буддийского умозрения такую большую роль играет интерпретация базового термина Путь. Благородная личность — тот, кто реализует Путь, ведущий к нирване, в личном религиозном опыте. Тематика Пути обладала большой идеологической нагрузкой в дискуссии с теоретиками брахманизма. Благородный путь как истинный путь освобождения противопоставлялся практикам, принятым в среде адептов брахманистских школ. Привязанность к ложным обетам и практике очистительных ритуалов отрицалась, потому что она вводила в заблуждение и обычных людей, и аскетов — «домохозяева, обманутые ею, считают, что голодание и тому подобное является средством обретения неба, а странствующие аскеты также заблуждаются, полагая, что чистота обретается посредством отказа от желанных объектов» [АКВ, VI, 38].

Принципиальная база противопоставления в данном случае — отказ не от объектов, но от влечения к объектам, от аффектов. Путь, разъясняли теоретики Абхидхармы, есть метод или совокупность противоядий от всех разновидностей аффектов. Именно Путь представляет собой систему конкретных практик, реализация которых уничтожает аффекты во всех их проявлениях.

Приведем фрагмент из пятого раздела «Энциклопедии Абхидхармы», посвященный истолкованию разновидностей Пути как специальных противоядий:

«Известны четыре вида противоядия:

*избавление, поддержка, удаление и отвращение.*

Беспрепятственный путь — это противоядие, обеспечивающее избавление.

Благородный путь, непосредственно сменяющий предыдущий, есть противоядие, обеспечивающее поддержку. Это противоядие, с помощью которого закрепляется избавление, обретенное [на беспрепятственном пути].

Путь, который сменяет путь освобождения, есть противоядие, обеспечивающее удаление [дхармы] „обладание“ [аффектами], отсеченной [на предшествующем пути]. Некоторые считают, что это также путь освобождения, поскольку он тоже устраняет „обладание“ аффектами.

Путь, который сводится к тому, чтобы рассматривать этот мир как отвратительный, есть противоядие, вызывающее отвращение.

Правильным, однако, был бы следующий порядок перечисления:

Противоядие, вызывающее отвращение, — это подготовительный путь, имеющий объектом [истины страдания и возникновения]. Противоядие, обеспечивающее избавление, — это весь беспрепятственный путь. Противоядие, обеспечивающее поддержку, — путь освобождения. Противоядие, обеспечивающее удаление, — это специфический (особый) путь» [АКВ, V, 61].

«Правильный» порядок перечисления видов пути предназначен для того, чтобы адепт адекватно представлял себе последовательность практической реализации видов пути, специфичных для устранения соответствующих видов аффектов-препятствий.

Подготовительный путь представляет собой систему действий, которые доступны не только благородным, но и обычным людям. Поэтому он и называется подготовительным. Он предполагает соблюдение норм буддийской нравственности, контроль органов чувств, умеренность в еде и сне, поддержание энергичности, сконцентрированности сознания и внутреннего видения, неослабного внимания. Обобщающий смысл подготовительного пути — обеспечение непрерывности осознания содержания сознания и контроль, т. е. «самоприсутствие» в каждый момент.

Цель реализации подготовительного пути — овладение истиной страдания и истиной возникновения страдания, результат — отвращение от сансары, т. е. обретение осознанной направленности на разъединение с ней.

Интеллектуальная готовность к принятию дхармического знания реальности не подвержена притоку аффектов и интерпретируется абхидхармистскими теоретиками как высшая мирская дхарма [АКВ, VI, 25]. Ее объектом выступает страдание чувственного мира, поэтому она именуется «готовность к принятию дхармического знания о страдании». Чрезвычайно важно, что обретение интеллектуальной восприимчивости рождается из высших (благих) мирских дхарм и одновременно служит фактором устранения свойства быть обычным человеком. В «Энциклопедии Абхидхармы» это трактуется следующим образом: «Эта готовность называется также вступление в состояние непреложности, ибо она есть вступление в несомненность [обретения] абсолютного блага. Согласно сутрам, абсолютное благо — это нирвана. По отношению к ней непреложность и несомненность означают одно и то же. Приближение к ней и есть вступление [в состояние непреложности]. Как только оно возникает, [индивид] становится благородной личностью» [АКВ, VI, 26].

Из знания о страдании возникает принятие дхармического знания о возникновении страдания и знания о пути.

Таким образом, переход в статус Благородной личности возможен благодаря твердой убежденности адепта в обретении абсолютного блага — нирваны.

Что представляет собой беспрепятственный путь? Это путь, ликвидирующий препятствия посредством устранения дхармы *обладания аффектами*. Она устраняется потому, что особенность беспрепятственного пути — притягивать дхарму *обладания разъединением с аффектами* и актуализировать ее.

Собственно препятствиями Благородному пути являются жажда чувственных наслаждений, злоба, уныние-вялость, возбужденность сознания и сомнение.

С путем, устраняющим препятствия, сопряжен путь освобождения, базовая характеристика которого состоит в том, что это путь знания.

Абхидхармистская трактовка путей-противоядий предполагает, что они могут быть реализованы только последовательно, поскольку каждый осуществляется после исчерпания предыдущего. Для адепта такая трактовка означала последовательность применения техник очищения сознания, каждая из которых была предназначена для решения конкретной интеллектуально-психотехнической задачи.

Именно в таком ключе истолковывается и концепция обретения плодов, существенно важная для дальнейшего развития учения о Благородной личности.

Первоначальное действие, которое должен совершить адепт, чтобы превзойти состояние «обычного человека», — это обретение статуса «вступившего в поток» благодаря преодолению пут, привязывающих индивида к низким состояниям: ложной веры в реальность «личности», приверженности к ложной практике обетов и ритуалов, сомнения, страсти к чувственным объектам и злобы.

Теснейшим образом разработка Пути как системы способов трансформации психики в направлении разъединения — окончательного — с аффектами во всех их проявлениях связана с подробной интерпретацией стадий Пути с использованием технического термина «плод». Плод представляет собой и то, что взыскует адепт, находящийся в конкретной точке реализуемого пути и при этом сохраняющий стремление двигаться дальше, и результат реализации данного этапа пути. Плод в концептуальном смысле — критерий классификации индивидов, продвигающихся в направлении к нирване. Необходимо подчеркнуть, что применительно к Благородным техническим терминам «путь» и «плод» предназначены для интерпретации процесса движения к нирване в рамках личной религиозной практики.

Васубандху в этом контексте пользуется термином «претендующий на обретение плода», означающим того, кто взыскует результат, соответствующий состоянию сознания на данном этапе пути.

Самыми крупными классами индивидов, следующих Пути, являются «следующие путем веры» и «следующие путем Дхармы» [АКВ, VI, 29]. Следующий путем веры избирает его в рамках привычного образа жизни, основанного на достижении цели посредством доверия к другим. Следующий путем Дхармы принимает решение в рамках предварительного целеполагания, опирающегося на сутры и другие дхармы. Таким образом, между путем веры и путем Дхармы имеется принципиальное различие: путь Дхармы предполагает формулировку цели еще до вступления на Путь, и содержательная база этого осознанного решения — постижение сутр.

И «следующие путем веры», и «следующие путем Дхармы» являются претендентами на первый плод в случае, если они не освободились от аффектов, устранение которых требует использования практики сосредоточения. Обретение плодов религиозной жизни начинается с первого, именуемого «плод вступления в поток».

Вступивший в поток характеризуется абхидхармистскими теоретиками как отбросивший все извращения сознания, «ибо видение [Благородных истин], устраняющее ложные воззрения, устраняет также все, с ними связанное» [АКВ, V, 9]. Трактовка ложных воззрений в «Энциклопедии Абхидхармы» имеет четкую антибрахманистскую направленность и обладает в силу этого большим ценностно-мировоззренческим потенциалом. Пять ложных воззрений — это ложная вера в реальность личности, представление о не вечном как о вечном, о низком как о высоком, взгляд на то, что не является причиной и путем, как на причину и путь. Таким образом, предполагается, что вступивший в поток целиком разделяет базовые положения буддийского мировоззрения и отвергается от небуддийских учений.

Претенденты на вступление в поток еще опутаны «всеми оковами», т. е. страстью, ненавистью, невежеством.

Таким образом, обретение «истинных воззрений», т. е. знание и принятие Благородных истин, открывает индивиду путь, реализация которого приводит его к нирване.

Теоретическое осмысление такого типа Благородной личности, как архат в трактате Васубандху целиком базируется на положении о монашеском состоянии как единственно возможном для достижения высшей цели религиозной жизни буддиста — освобождения. Обретение состояния архата домохозяином возможно только в те периоды великой калпы, когда Будда не приходит в мир. Однако в соответствии с религиозной нормой подобный просвещенный домохозяин немедленно переходит в монашеский статус.

Нормальный способ обретения состояния архатства начинается с фазы формирования неуклонного стремления следовать Благородным путем и продолжается до обретения анагамином, т. е. «невозвращающимся», не обретающим новые рождения в сансаре, состояния претендента на статус архата. Предполагается, что ин-

дивид, как только он отрешается от аффектов первой *дхьяны* (степени сосредоточения) и вплоть до устранения последних аффектов более высоких ступеней сосредоточения, находится в стадии претендента на статус архата.

Претендент на статус архата обретает состояние архата одновременно с обретением им знания об уничтожении аффектов, после чего становится «не нуждающимся более в религиозном обучении». Действительно, обладание знанием об уничтожении аффектов есть обретение способности окончательно разъединиться с ними, что и представляет собой исчерпание задач религиозного обучения.

После реализации религиозного обучения, т. е. процесса обретения качеств Благородной личности для себя, архат может действовать для блага живых существ и быть достойным почитания с их стороны.

Таким образом, одна из абхидхармистских классификаций Благородных личностей — это «нуждающиеся в религиозном обучении»/«не нуждающиеся в религиозном обучении».

«Нуждающиеся в религиозном обучении» подразделяются Васубандху на семь подклассов, каждый из которых обозначает определенный этап в последовательности действий по достижению религиозной цели. Повседневная практика обучающихся состоит в строгом соблюдении предписаний Винаи, касающихся воздержания от безнравственности, мыслей и мудрости, т. е. различения дхарм. Принципиальное отличие индивидов, осуществляющих религиозное обучение, от обычных людей состоит в том, что они не утрачивают усвоенного и познают Благородные истины такими, каковы они на самом деле. Действительно, абхидхармистская трактовка стадий религиозного обучения характеризуется исключительным вниманием не только к их строгой последовательности, но и к тому, что может быть обозначено как накопительный характер процесса религиозного обучения. Результат предыдущей стадии поглощается постановкой новой задачи религиозного совершенствования, оставаясь необходимой базой, без которой эта задача не может быть решена. Такая трактовка религиозного обучения предполагает, что обучающийся не утрачивает обретенное, как обычный человек, а, наоборот, только обретает новое знание. Неотступное следование предписаниям Винаи Благородный осуществляет вследствие внутренней предрасположенности или потому, что эти предписания сделались неотъемлемой частью его индивидуальной мотивации.

Когда архат обретает знание об уничтожении аффектов, то из этого знания проистекает также и знание о невозможности их возникновения, если архату присуще свойство неколебимости. Таким образом, технический термин «неколебимость» дополнительно еще раз подчеркивает различие знания о невозникновении аффектов и

знания об их уничтожении. Знание об их невозникновении, поскольку архат по определению не нуждается в религиозном обучении, обретается им в момент постижения знания об уничтожении.

Васубандху подразделяет типологический класс Благородных личностей «архат» на шесть подклассов: «...те, кто могут отпасть [от обретенного статуса], те, кто обладают волей [к прекращению существования], те, кто способны сдерживать [свои мысли], те, кто обладают свойством неизменной устойчивости, те, кто способны к [дальнейшему] проникновению, и те, кто обладают свойством неколебимости» [АКВ, VI, 56]. Первые пять включают тех, кто прежде шел путем веры, и их сознание освобождено не окончательно. Йогическое сосредоточение у таких архатов зависит от благоприятствующих его удержанию обстоятельств — подходящей пищи, отсутствия болезни, наличия подходящего места для осуществления практики. Поэтому состояние освобожденного сознания у них не тотально, а ситуативно обусловлено и требует постоянного убережения. Напротив, у архата, обладающего свойством неколебимости, ни при каких обстоятельствах состояние освобожденного сознания не утрачивается, и следовательно, он не нуждается в благоприятствующих йогическому сосредоточению обстоятельствах. Он способен актуализировать йогическое сосредоточение по своему желанию.

Неустойчивость либо неколебимость архата как существенные характеристики состояния сознания подразделяют этот класс Благородных личностей по критерию силы волевого импульса, направляющего индивида к обретению состояния абсолютного освобождения, на шесть подклассов. Васубандху характеризует эти подклассы архатов следующим образом:

первый может утратить обретенный плод архатства и, соответственно, отпасть от семейства архатов. Он не обладает сильным волевым импульсом;

второй — обладает сильным волевым импульсом и, соответственно, может положить конец своему существованию. Однако архаты, принадлежащие к этим подклассам, еще находясь в фазе религиозного обучения, были лишены настойчивости и рвения в религиозной практике;

третий — характеризуется способностью уберечь плод архатства благодаря настойчивости в своих стремлениях;

четвертый — обладает свойством неизменной устойчивости. Это означает, что он способен не утратить плод архатства, если нет сильной причины к этому и нет необходимости защиты плода, но он не развивает этот плод. Данный тип архатов обладает необходимым рвением;

пятый — «способный к проникновению», т. е. тот, кто способен перейти в состояние неколебимого. Архаты этого подкласса

обладают настойчивостью и рвением в своей религиозной практике, но их психические способности слабы;

шестой — наряду с настойчивостью и рвением обладает высоко развитыми психическими способностями [АКВ, VI, 57].

Примечательной особенностью данной классификации является то, что характеристики первого и пятого типов — отпадение/проникновение — обозначаются Васубандху только как «возможные». Это означает, что, в соответствии с достигнутым на этих ступенях религиозной практики, сознание адепта в принципе может проявиться таким образом, что он либо отпадет от плода (т. е. утратит свои результаты), либо перейдет к следующей ступени. Проблема «отпадения от плода» рассматривается Васубандху как отдельная тема ввиду ее идеологической значимости. Действительно, путь Благородной личности, ввиду его крайней сложности, не должен был отпугивать адептов, у них следовало сформировать убеждение в его принципиальной реализуемости для человеческих существ.

Абхидхармистские классификации Благородных личностей построены таким образом, чтобы разграничить два существенных аспекта качеств Благородных — достоинства, обретаемые для себя, и достоинства, реализуемые для других, т. е. для блага живых существ. Первый аспект наиболее рельефно представлен в экспозиции этапов пути Благородной личности, на котором посредством практики буддийской йоги полностью постигаются четыре Благородные истины и обретается способность к прекращению новых рождений, обусловленная знанием об уничтожении и невозникновении аффектов. Путь Благородной личности как система психотехнических приемов регуляции и трансформации сознания идентичен для всех типов Благородных. Их различия проявляются именно по аспекту реализации совершенств, обретенных благодаря Пути. Поэтому классификация Благородных в зависимости от стадии их религиозной продвинутой строится по функционально-динамическому критерию, а классификация по «семействам» — по критерию способов реализации обретенных совершенств. Именно этот аспект абхидхармистской трактовки категории Благородной личности выявляет функцию Благородных быть духовной опорой для живых существ. В контексте исторической динамики буддийского религиозного сообщества и укрепления его как института организации духовной жизни Благородная личность приобретает функции объекта почитания как пример наиболее полной реализации буддийских ценностей в опыте личного религиозного подвижничества.

Три семейства Благородных личностей — это будды, пратьека-будды и шраваки (слушающие Учение).

Будда Шакьямуни как основатель доктрины именуется также «учителем истины». Данная титулатура имеет дополнительную смысловую нагрузку, ибо сообщает об истинности доктрины.

Учитель истины «полностью рассеял всякую тьму и вытащил живые существа из трясины сансары» [АК, I, с. 192]. Существенная важность этого тезиса раскрывается в автокомментарии к первой карике первого раздела трактата. «Полностью рассеял всякую тьму [означает]: рассеял тьму во всем раз и навсегда. Тьма есть отсутствие знания, ибо она препятствует видению вещей так, как они существуют в действительности. И она уничтожена благодаря тому, что Бхагаван Будда обрел средства преодоления [этого незнания] полностью и навсегда, так что оно никогда более не возникает по отношению к какому бы то ни было объекту познания. Поэтому он полностью и навсегда рассеял всякую тьму» [АК, I, 1, с. 192]. Полное рассеивание тьмы метафорически означает принципиальную возможность увидеть вещи как они есть в действительности, ибо тьма — это отсутствие знания. Оппозиция свет/тьма в данном случае кодирует пару технических терминов знание/невежество. Будда здесь выступает носителем знания о способе достижения неискаженной картины реальности и в этом качестве обладает совершенством, обретенным им «для самого себя». Под средствами преодоления незнания абхидхармистские теоретики подразумевали буддийскую йогу — индивидуальную практику сосредоточения, имеющую целью переструктурирование индивидуального сознания таким образом, чтобы навсегда устранить принцип эгоцентричности как в восприятии внешнего мира, так и в отношении индивида к самому себе.

Будду отличает от других Благородных личностей то, что он обретает совершенное знание природы реальности, непосредственно воспринимая ее дхармический аспект.

Рождение будд — абсолютное благо, наряду с проповедью Дхармы, согласием сангхи и подвижничеством ее членов. Таким образом, сам факт рождения Будды — благо для других живых существ, потому что каждое появление Будды приводит к нирване бесконечное множество живых существ.

Будда, обладая способностью саморождения, тем не менее предпочитает рождение из лона. Проблематика рождения Будды в «Энциклопедии Абхидхармы» излагается с поименованием Будды «Бодхисаттвой в последнем рождении», чем достигаются две цели: Будда определяется как состояние прекращения новых рождений и как состояние, которое обретает «стремящийся к просветлению», т. е. Бодхисаттва.

Васубандху интерпретирует рождение Будды из лона следующим образом: «Потому что он видит в этом великую цель: благодаря родственным связям [с Бодхисаттвой] славный род Шакьев принимает Истинное учение; признавая в нем члена семьи чакравартинов, другие [люди] испытывают к нему огромное уважение. Кроме того, его [пример] является вдохновляющим для его после-



дователей, так как [он показывает], что и обычные люди могут достичь такого же совершенства.

В противном случае, если бы не были известны род и семья [Бодхисаттвы, то люди бы] размышляли: Кто этот человек — волшебник, бог или пишача? Так, некоторые теоретики лживо заявляют: В конце каждого ста космических калп появляется подобного рода волшебник, который поглощает мир с помощью своей магии.

Другие, однако, говорят, [что Бодхисаттва рождается из материнского лона] с целью сохранить свое тело в качестве мошей, ибо, почитая его мощи, люди и другие существа тысячами достигают неба и освобождения» [АКВ, III].

Поскольку «Благородная личность» — мировоззренчески значимая категория буддийской культуры, то абхидхармистская интерпретация других категорий, как правило, одним из своих аспектов затрагивает и «Благородную личность». Так, временные периоды, благоприятствующие появлению будд или, наоборот, не благоприятствующие этому значимому для поддержания живых существ событию, обозначены Васубандху в контексте интерпретации категории «великая калпа». Будды появляются в период уменьшения продолжительности жизни людей от восьми тысяч лет до ста лет. В периоды увеличения продолжительности жизни живых существ будды не появляются, поскольку «тогда живые существа мало подвержены скорби» [ЭА, III, 94, с. 187]. В периоды упадка мира, когда срок человеческой жизни сокращается до десяти лет, будды также не появляются.

Васубандху, характеризуя аспекты упадка, фактически воспроизводит то состояние общества, человеческого организма и психики, в котором Учение не может быть воспринято и, соответственно, явление будд бесполезно. «Пять видов упадка» — это упадок индивидуальной жизни, возраста мира, чувств, убеждений и живых существ. Упадок индивидуальной жизни и возраст мира обедняют жизненные силы и средства существования. Упадок чувств и убеждений наносят ущерб всему нравственному, так как представляют собой факторы, побуждающие мирян к чувственным наслаждениям, а странствующих аскетов — к практике самоизнурения. Упадок живых существ характеризуется уменьшением их роста, красоты, здоровья, силы, памяти, энергии и самообладания [ЭА, III, 94, с. 187]. Такой аспект периода упадка, как упадок нравственности живых существ, особенно демонстративен: практика буддийской йоги базируется на нравственности и предполагает наличие у индивида энергетического потенциала, достаточного для практической реализации Учения, состоящей в трансформации психической индивидуальности за счет актуализации в том числе памяти, энергии и самообладания. Другими словами, Будда не появляется там, где невозможно (в силу обстоятельств) формирование буд-

дийского сообщества — сангхи. Разумеется, это не означает, что Благородные личности не пребывают в этот период в других мирах, находящихся в более благоприятной фазе космического времени.

Базовая характеристика Будды как Благородной личности — способность показать живым существам выход из сансары в силу обретенной способности всеведения и великого сострадания. Эта характеристика присуща всем Благородным личностям из семейства будд. «Где один будда не был бы в состоянии обратить [в Учение] тех, кто должен быть обращен, там и другой также не мог бы [это сделать]» [ЭА, III, 95, с. 190]. Поэтому также не появляются два будды в одной Вселенной. Дополнительный аргумент против одновременного появления двух будд содержится в формулировке «обета Бодхисаттвы», т. е. Будды: «Бодхисаттва принимает следующий обет: „В этом слепом мире, лишенном поводыря, да явлюсь я Буддой, защитником всех незащитных“. [Кроме того], по причине почитания, или благоговения, и необходимости торопиться: при одном будде благоговение перед ним возрастает в крайней степени, а [люди], понимающие, что трудно обрести подобного ему и что после его ухода или паринирваны они останутся беспомощными, очень торопятся практически претворить его наставления» [ЭА, III, 96, с. 192]. Таким образом обеспечивалось дополнительное основание для формирования ценностного единства буддийского сообщества.

Будда как Благородная личность характеризуется всеобъемлющим характером знаний и добродетельной деятельности. В качестве религиозного совершенства, реализуемого во благо живых существ, Будда обладает великим состраданием, которое и побуждает его к проповеди Учения в целях приведения к освобождению бесчисленного множества живых существ.

Пратьекабудды — второе семейство Благородных — характеризуются в аспекте религиозных совершенств, обретаемых для себя, всеобъемлющим характером своих знаний и знанием различения дхарм.

Пратьекабудды подразделяются на два подкласса — «живущие в сообществе» и «подобные носорогу». «Живущие в сообществе» — это первые шраваци, т. е. те, кто воспринял Учение непосредственно от Будды Шакьямуни.

«Подобные носорогу» — пратьекабудды, «просветленные для себя». Они характеризуются тем, что, не слушая наставлений Учителя, в течение ста великих калп практиковали реализацию условий обретения просветления. Таким образом, этот тип Благородной личности характеризуется реализацией пути Благородных и обладанием необходимым для проповеди Учения знанием. Они рождаются в тех космических периодах, которые в принципе не самые неподходящие для проповеди. Они не лишены сострада-

ния, ибо применяют свои паранормальные способности для блага живых существ [ЭА, III, 94, с. 188]. Но они тем не менее не проповедуют Учение, что принципиально отличает их от будд и архатов. Васубандху дает этому следующее объяснение: «подобные носорогу» не отваживаются посвятить себя такому сложному делу, как наставление живых существ в Учении, ибо они привыкли к уединению и заинтересованы в сохранении покоя, необходимого им для личной религиозной практики.

И шраваки, и «подобные носорогу» не выпадают из своих семейств [АКВ, VI, 23]. Это означает, что они не утрачивают плоды своей религиозной практики, благодаря которой они обладают свойствами, присущими представителям этого семейства, т. е. класса Благородных.

И будды, и «подобные носорогу» достигают просветления с опорой на то сосредоточение сознания, которое соответствует четвертой дхьяне (последний уровень мира форм, на котором сознание имеет опору на материальное). Такой вид сосредоточения избирается ими как наиболее подходящая практика, поскольку при нем сознание неколебимо и наиболее интенсивно сосредоточено<sup>1</sup>.

И будды, и пратьекабудды в качестве двух семейств Благородных личностей сопоставимы в аспекте религиозных совершенств, обретаемых для себя. В аспекте совершенств, обретаемых для блага живых существ, будды принципиально отличаются тем, что не только обладают состраданием, но и реализуют его в форме проповеди Учения, способного прекратить их страдания в качестве невежественных, алчных и злобных существ, буруемых аффектами.

Такой класс благородных личностей, как бодхисаттвы, характеризуется последовательным и неуклонным воплощением в деятельности «великого сострадания» — достоинства Будды, обретенного им на благо живых существ. Совершенное просветление бодхисаттва обретает благодаря великому накоплению добродетели, знанию и совершению «сотен тысяч дел, крайне трудных для выполнения» [ЭА, III, 94, с. 186].

«Великое сострадание» имеет строгий терминологический смысл и означает деятельность на благо живых существ, мотивированную пониманием их блага (т. е. обретения выхода из сансары) как своего собственного. «Это отличная от других категория [индивидуумов], природа которых реализуется в том, что они страдают от страдания других и радуются радости других» [ЭА, III, 94, с. 187]. Они возвращают в себе заботливость по отношению к другим.

---

<sup>1</sup> Сосредоточение четвертой дхьяны практикуют те, кто желает конечного освобождения. В качестве благого оно реализуется в ближайшей форме существования [АК, II, 42, с. 481].

Религиозный подвиг бодхисаттвы состоит в том, что во имя своего обета помогать живым существам бодхисаттва не уходит в состояние нирваны.

Как и другие Благородные личности, бодхисаттва проходит Благородный путь освобождения от аффектов. Его достоинства, обретенные для других, и в первую очередь великое сострадание, в системе буддийской религиозной культуры придали этому типу Благородной личности особый статус объекта почитания как заступника и помощника, что особенно ярко проявилось в махаянском период истории буддизма в центральноазиатской и дальневосточной региональных формах буддийского мировоззрения.



ТИБЕТ





---

# Буддийская культура в Тибете

## *Буддийский университет*

**К**ак осуществлялась преемственность буддийских духовных ценностей в культуре средневекового Тибета? Чему учились студенты в монастырских образовательных центрах? Какой метод господствовал в системе традиционного буддийского образования? На эти вопросы мы и попытаемся ответить, обращаясь к письменному наследию ученого ламы Гунтана Данби Донме, обобщившего опыт передачи буддийской культурной традиции в монастырских университетах средневекового Тибета.

Традиционное буддийское образование в центральноазиатском ареале распространения буддийской культуры (Тибет, Монголия, Бурятия, Тува, Калмыкия) представляет собой практически малоизученное явление духовной жизни. Специальная литература по этой проблеме, за исключением сравнительно краткой работы Б. Барадийна [1926] \*, отсутствует как в отечественной, так и в мировой науке. А между тем традиционное монастырское образование (система буддийских университетов) играло роль важнейшего социального института сохранения и передачи базовых ценностей буддийской культуры. Только благодаря функционированию монастырских образовательных центров буддийская духовная традиция осуществляла непрерывную связь с классическим письменным наследием. Именно в центрах такого рода развивалась философия как высшая мировоззренческая форма рефлексии культуры на самое себя.

В настоящее время в таких российских регионах, как Бурятия, Калмыкия, Тува, происходит процесс возрождения традиционного буддийского культурного наследия. В рамках этого процесса имеет место попытка на новом уровне возродить феномен буддийского монастырского образования. И здесь неизбежно возникает проблема

---

\* Переиздание этой работы, давно сделавшейся библиографической редкостью, осуществлено в альманахе «Orient» (см.: [Барадийн, 1992]).



осмысления тех письменных памятников центральноазиатской, и прежде всего тибетобуддийской традиции, в которых рассматривается основной круг идей, структурировавших систему образования в буддийских университетах.

В этой связи представляет большой интерес творческое наследие одного из видных теоретиков центральноазиатского буддийского образования Гунтана Данби Донме (1762—1823), и в частности его сочинение «Обучение методу исследования текстов сутр и тантр. Напутствие тому, кто отправляется к драгоценному материку»\*. Данное сочинение относится к традиционному жанру дидактической литературы — *лам иг*. Литература этого жанра интересна прежде всего тем, что ее адресат — это молодые монахи, решившие посвятить себя изучению буддийской религиозной доктрины и философии, но еще не порвавшие окончательно с ценностями светской, мирской жизни, не освоившие религиозные ценности буддизма полностью. Сочинение Гунтана Данби Донме воспроизводит дисциплинарную структуру традиционного философского образования и метод изучения духовного наследия буддийской культуры. Сочинение Гунтана Данби Донме, написанное на тибетском языке, было переведено в 1870 г. бурятским ламой Дылгыровым на монгольский язык и получило широкое распространение в Монголии и Бурятии. Вплоть до настоящего времени это сочинение используется в системе традиционного буддийского образования (наряду с другими работами данного автора).

Обратившись к анализу этого сочинения, мы попытались выявить метод преемственной передачи буддийской культурной традиции в рамках института буддийского монашеского образования, реконструировать ценностную структуру, внедрявшуюся через посредство традиционного монашеского образования, и осмыслить ее роль в традиционном обществе средневекового Тибета.

В традиционном буддийском обществе, сложившемся в Тибете в XIV—XV вв., особая роль отводилась процессу передачи и воспроизведения религиозной письменной традиции. Буддийская община (*сангха*) являлась сообществом монахов и мирян, причем монахи выступали носителями письменной традиции, в то время как миряне всецело подчиняли свою жизнь задачам хозяйственной деятельности и материальной поддержки института монашества. Отечественный исследователь буддийской культуры О. О. Розенберг подчеркивал, что в буддизме следует выделять две традиции, обусловленные различиями, существовавшими внутри социальной базы данной религиозной идеологии: так называемый народный, или

---

\* Научная публикация рукописи до сих пор еще не предпринята. Существуют два традиционных издания в составе собрания сочинений Гунтана Данби Донме — Лхасское и Амдоское, хранящиеся в Тибетском фонде СПбФ ИВ РАН. Для перевода и исследования мы пользовались Амдоским изданием.

популярный, буддизм и буддизм монашеский, рафинированно-элитарный, опирающийся на непрерывную преемственность в изучении письменного религиозно-философского наследия [Розенберг, 1991]. Применительно к тибетскому средневековому обществу это идеологическое разделение выглядело следующим образом: монашеская буддийская традиция была представлена совокупностью школ, и ее средоточиями являлись крупные монастыри, выполнявшие функции образовательных центров; народная буддийская традиция формировалась как синкрет упрощенно истолкованной буддийской религиозной догматики и автохтонных (местных) анимистических культов и земледельческой магии. Следует особенно подчеркнуть, что государственность средневекового Тибета развивалась в направлении теократии, что привело в XVI в. к доминированию в идеологической и политической сферах школы Гелугпа, духовный руководитель которой Далай-лама сделался одновременно и главой государства. Это, в свою очередь, означало, что статус традиционного религиозного образования в значительной степени возрастал, ибо монашество выступало той социальной группой, которая и была ответственна за идеологическую консолидацию общества. Только образованное монашество могло сохранять догматическую чистоту буддийского учения, осуществлять преемственность в передаче религиозно-философских знаний и всей своей деятельностью противостоять размыванию буддийской традиции со стороны автохтонных культов.

Доминирование школы Гелугпа в сфере политической жизни средневекового тибетского общества не влекло за собой, однако, приращения других школ в сфере религиозно-идеологической жизни. Особенность буддийской культуры состояла прежде всего в признании принципиального плюрализма и различных направлений в рамках единой буддийской традиционной идеологии. Средневековый буддизм на всем ареале распространения буддийской культуры не знал деления на ортодоксию и ереси. Все школы и направления буддизма проявляли лояльность к основным буддийским догматам (четыре Благородные истины, закон взаимозависимого возникновения нового рождения), придерживались единых космологических представлений, но в равной степени располагали правом развивать собственные системы религиозно-философских интерпретаций Учения. Традиционные образовательные центры функционировали, как мы уже отмечали, на базе крупных монастырей, каждый из которых представлял определенную буддийскую школу. Монашество рекрутировалось из среды мирян, причем имущественный статус не играл какой-либо заметной роли. Для тибетского семейного уклада была характерна многодетность. Согласно укоренившейся традиции, второй ребенок мужского пола «принадлежал монастырю», т. е. должен был сделаться монахом. Таким

образом, в монашество уходили носители популярного буддизма, воспитанные, как правило, в семьях, не связанных непосредственно с письменной культурой. Наряду с юношами, уже имевшими опыт соприкосновения с народной буддийской традицией и ценностями мирской жизни (долголетие, материальный достаток, большая патриархальная семья), монашеский статус могли обрести и мальчики, не достигшие пубертатного возраста.

Система межличностных отношений, предписанная буддийской религиозной идеологией (Виная — раздел корпуса канонических текстов, посвященный монашеской дисциплине) и активно внедряемая в монастырях, предполагала определенный период, в течение которого должна была осуществиться смена ценностей вновь принятого ученика. Старшие по возрасту монахи и наставники, обладавшие соответствующим духовным авторитетом, культивировали в ученике чувство любви и почитания по аналогии с теми отношениями, которые практиковались между старшими и младшими в тибетских патриархальных семьях. Однако когда ученику исполнялось двадцать два года, он должен был осуществить окончательный выбор между мирской и монашеской жизнью. К этому времени рядовой ученик уже завершал курс общего традиционного образования и имел возможность вернуться в свою семью и вести жизнь образованного мирянина. Такой мирянин владел чтением и письмом, основами необходимых в хозяйственной практике математических операций, имел обязательный минимум знаний в области буддийских религиозно-доктринальных канонических текстов и ритуальной практики. Как член буддийской общины такой выпускник образовательного центра не только принимал обеты мирянина (десять заповедей религиозной жизни), но и должен был неукоснительно их соблюдать. Образованный мирянин служил примером добродетельной мирской жизни для односельчан и выполнял — в отсутствие компетентного в делах Учения монаха — функцию консультативной инстанции в делах культурно-ритуальной жизни.

Если же по достижении двадцатидвухлетнего возраста ученик делал выбор в пользу принятия обетов монашества, то он имел возможность либо остаться в монастыре и отправлять обязанности в соответствии с предписанной монастырской дисциплиной, либо отправиться для дальнейшего более углубленного изучения буддийской письменной традиции в образовательные монастырские центры университетского уровня.

Принятие монашества предполагало окончательный и бесповоротный разрыв с ценностями мирской жизни: монах ни при каких условиях не мог уже поддерживать прежней патриархальной связи с родительской семьей — его духовной семьей становилась монашеская община, высшей целью монаха выступал полный от-

каз от привязанности к материальной жизни во всех ее проявлениях в пользу достижения состояния просветления. Такое состояние, согласно буддийской религиозной доктрине, обреталось благодаря долголетней практике нейтрализации эмоционально-аффективного аспекта жизни личности, отречению от индивидуального целеполагания. Монах не имел запрета на посещение родительской семьи, но члены этой семьи более не имели в сознании монаха какого-либо приоритета перед другими мирянами — он посещал своих родственников лишь с целью более углубленной проповеди Учения.

Монастырские образовательные центры университетского уровня могли иметь широкий или узкий профиль обучения. В образовательных центрах широкого профиля имелось четыре факультета: философский (цанид), тантрический (факультет, на котором студенты-монахи изучали традиционные техники психосоматической регуляции сознания, опираясь на соответствующие разделы текстов буддийской письменной традиции), медицинский и астрологический.

Монастырские университетские центры узкого профиля были ориентированы на преподавание всей системы философского знания: позитивное изучение классического индобуддийского философского наследия (наследие четырех ведущих школ — Вайбхашика, Саутрантика, Мадхьямика и Виджнянавада), теория и практика философского диспута, логика и диалектика. Особое внимание в образовательных центрах данного типа уделялось наряду с философией изучению религиозной доктрины буддизма и монашеской дисциплины, включая практическое освоение традиционных методов работы с сознанием (углубленная концентрация, система созерцательной практики).

Доминирующая в тибетской государственности школа Гелугпа практиковала протекционистскую политику относительно философских образовательных центров, поскольку философский дискурс особенно развивался усилиями традиционных ученых гелугпинской ориентации. Другие школы тибетского буддизма не придавали логике и эпистемологии такого важного значения и рассматривали философские дисциплины в целом лишь как подсобный инструмент в процессе освоения религиозной доктрины буддизма. Представители школы Гелугпа в противовес остальным школам выдвигали ценность философского знания на первый план, всячески подчеркивая такой атрибут персоналии основателя буддийской религии, как всеведение.

Обратимся теперь непосредственно к анализу текста Гунтана Данби Донме в аспекте рассмотрения проблемы смены ценностных ориентиров адепта при вступлении в монастырский образовательный центр.

В соответствии с задачами исследования мы разделили сочинение Гунтана\* на пять тематических блоков, обладающих внутренним смысловым единством\*\*.

Текст открывается вводной формулой, характерной для всех жанров буддийской теоретической литературы. Вводная формула обычно указывает на ценностно-идеологическую установку сочинения в целом. Важно подчеркнуть, что тибетское средневековое общество являлось социумом, в котором тотально господствовала религиозная идеология буддизма. Это означало, что все сферы духовной деятельности данного общества были пронизаны религией, и свободомыслие существовало лишь в форме слабо намеченной контртенденции. В аспекте традиционного образования как социального института тотальное господство религиозной идеологии выражалось, в частности, и в том, что любой трактат, касался ли он философии, теории образования, медицины, астрологии и др., неизбежно должен был включать посвящение определенному аспекту буддийской религиозной доктрины, причем аспекту персонифицированному. Гунтан посвящает свое сочинение по теории образования бодхисаттве Манчжушри — Будде Знания. Бодхисаттва Манчжушри олицетворяет в буддийской иконографии школы Гелугпа аспект Будды, напрямую связанный с центральной ценностью этой традиции — Знанием. Знание трактуется как состояние всеведения, это — фундаментальная характеристика Благородной буддийской личности, реализовавшей идеал просветления. В традиции школы Гелугпа знание как состояние Будды есть цель, которая достигается благодаря прохождению в процессе монастырского обучения определенных, строго фиксированных стадий обретения мудрости. Эта вводная формула-поклонение Учителю Манчжушри есть одновременно и призыв к изучению Священных Текстов, обеспечивающих в своей целостности преемственность буддийской традиции. Для школы Гелугпа изучение Священных Текстов (понимание которых может быть достигнуто лишь благодаря наставлениям учителя, носителя и знатока традиции, а также созерцательными практиками, посвященными Учителю Манчжушри) выступает главным ориентиром, которому подчинены все прочие практики, в том числе и тантрические. Именно поэтому Гунтан и посвящает вводную строфу образу бодхисаттвы Манчжушри.

Первый тематический блок охватывает в нашем членении фрагменты I—II, представляющие собой доктринально-методологическое введение к тексту в целом. Во фрагменте I Гунтан указывает

---

\* Полное имя автора сочинения (Гунтан Данби Донме) мы для удобства изложения сокращаем до обозначения его ученого звания «Гунтан», что допускается традицией.

\*\* Текст состоит из тридцати девяти стихотворных фрагментов, которые мы обозначили римскими цифрами.

на принципиальное единство образов Победоносного Манчжушри, Учителя Цзонхавы, основателя буддийской традиции Гелугпа, и Идама Ямантаки.

Для понимания системы базовых ценностей центральноазиатской буддийской культуры это указание автора чрезвычайно важно. Согласно преданию, Цзонхава подготовлял свою реформу тибетского буддизма, будучи непосредственно наставляемым Победоносным Манчжушри. Реформа Цзонхавы, таким образом, освящалась в сознании носителей культурной традиции духовным авторитетом Манчжушри, что, в свою очередь, означало выдвижение на первый план задачи изучения Слова Будды (текстов канона).

Реформа Цзонхавы обрела свое письменное выражение в двух главных для школы Гелугпа религиозных трактатах — «Лам рим» («Стадии Пути») и «Нгаг рим» («Стадии постижения мантр»). Она представляла собой новую систематическую культурную парадигму, в рамках которой на первый план выступала задача освоения индобуддийского философского наследия. Для культуры средневекового Тибета реформа Цзонхавы в этом главном своем направлении была важна прежде всего тем, что она восстанавливала историко-культурный процесс преемственности буддийской традиции. Логика и диалектика школы Мадхьямика, ведущие концепции школы Виджнянавада (теория сознания), «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, тексты Праджняпарамиты и кодекс Винаяи — это пять компонентов традиционного буддийского образования, как оно сложилось в Индии. Именно данные компоненты и перечисляются Цзонхавой, поскольку они явились системообразующими факторами, позволившими ему преобразовать предшествующую тибетскую традицию школы Кадампа в новую, которая и получила название Гелугпа.

В своей реформе Цзонхава во главу угла ставит проблему освоения правильного метода исследования Слова Будды — эпистемологию и логику, а также теоретически осмысленную религиозную практику психосоматической регуляции сознания (буддийскую йогу). Реформа Цзонхавы окончательно утвердилась к XV в., и сам Цзонхава вошел в гелугпинскую традицию под именем Второго Победоносного (Второго Будды).

Для воззрений Цзонхавы весьма характерен целостный подход к индобуддийскому письменному наследию. Он стремился развить внутри современной ему традиционной культуры Тибета тенденцию к соединению достижений всех школ и направлений индийского буддизма и воплотить эту тенденцию в новой методологии буддийского монашеского образования.

Гунтан как теоретик именно традиционного религиозного, а не светского образования и последователь Цзонхавы, возводя линию прямой преемственности традиции к образу бодхисаттвы Манчжу-

шри, стремится еще раз подчеркнуть духовную значимость реформы Цзонхавы для тибетской культуры.

Гунтан указывает также на принципиальное отсутствие различий между Манчжушри, Вторым Победоносным, т. е. Цзонхавой, и Яман-такой — гневным проявлением бодхисаттвы Манчжушри, образ которого используется на начальных стадиях очищения сознания от эгоцентрированных аффектов. Это указание имеет особую значимость, поскольку в нем имплицитно содержится утверждение внутреннего смыслового единства буддийской религиозной доктрины, философии школы Гелугпа и традиционной системы религиозной психотехнической практики очищения сознания.

Во фрагменте II Гунтан определяет аудиторию учащихся, для которой и предназначается его наставление. Опираясь на разработанную еще индийскими теоретиками буддийскую типологию живых существ, включавшую наряду с людьми такие типологические классы, как боги-небожители, животные, голодные духи и обитатели адов, Гунтан обращается только к людям, причем к тем из них, «кто стремится к цели в соответствии с методами очищения сознания», кто согласует свою жизнедеятельность с правилами монашеского обучения. Иными словами, аудитория Гунтана — это адепты, пришедшие в монастырь для практического осуществления цели Учения, утвердившиеся в четырех Благородных истинах религиозной доктрины.

Определение характеристик аудитории чрезвычайно важно, на наш взгляд, для квалификации сочинения Гунтана в аспекте его методической направленности. Текст Гунтана можно определить как буддийские пролегомены, т. е. этот текст представляет собой разъясняющие введения в умозрение буддийской традиции школы Гелугпа и имеет цель предварительно ознакомить учащегося с методами и задачами традиционного образования, с базовыми ценностями монашества как элитарной социальной группы, ответственной за религиозно-идеологическую консолидацию тибетского общества.

Второй смысловой блок охватывает фрагменты III—XII, он посвящен роли монашеской дисциплины как «сердцевины Учения». В этих десяти фрагментах автор излагает основные условия, которым должна соответствовать личность учащегося, пришедшего в монастырь с целью практического вхождения в традицию школы Гелугпа.

Во фрагментах III—VII Гунтан дает краткую характеристику нормативных критериев, которым должны удовлетворять истинный ученик-монах и обучающий его монах-духовный наставник. Данные критерии — и это следует всемерно подчеркнуть — обусловлены способом функционирования культурной традиции в контексте института образования, где передача духовных ценностей осуществлялась непосредственно от учителя к ученику. Такой

механизм вообще характерен для традиционных обществ эпохи тотального господства религиозных идеологий.

Каждая из школ тибетского буддизма возводила свою традицию через последовательную цепочку учителей и учеников к какому-либо из ценностных аспектов Будды — Будде Манчжушри (ценность знания), Будде Майтрее, воплощавшему утопические представления о грядущем расцвете буддийского общества (религиозно-социальные ценности), и др. Непрерывность подобной преемственности основывалась, в первую очередь, на устной передаче школьных интерпретаций традиционного знания. Духовный наставник в монастырском образовательном центре выступает для ученика не только носителем знания, которое ученик должен усвоить, не только образцом нравственных совершенств, но и «благим другом», на личность которого ученик должен перенести чувство родственной патриархальной любви и почитания.

Тема монашеской дисциплины разворачивается Гунтаном уже непосредственно во фрагментах VIII—XII. Монашеская дисциплина (это особо подчеркивает автор) требовала от адепта большой степени самоотречения — «скудная пища, ветхое одеяние», полное подчинение задачам освоения буддийской идеологии и практике психосоматической регуляции сознания. Сюда же Гунтан относит требование почитать институт ламства, культивировать отсутствие зависти к вышестоящим в монашеской иерархии и чувство любви к мирянам и всем живым существам.

Гунтан выявляет различия в системе ценностей мирян и монахов. Мирские ценности — это, в первую очередь, ценности материального благосостояния, причем на первый план выдвигались здоровье, долголетие, многочисленное здоровое потомство, успех в земледелии и скотоводстве. Все эти ценности, с точки зрения архаических представлений, весьма распространенных в среде буддистов-мирян, могли быть достигнуты при посредстве магической ритуальной практики добуддийского происхождения. Буддийская идеология подвергла частичной реинтерпретации эти ритуалы, включив их в буддийские тантрические практики. Однако полного доктринального освящения архаическая тибетская магия в буддизме не получила. Буддийские ценности-цели для мирян исчерпывались задачей обретения благого нового рождения (либо в человеческой форме, либо в космической сфере богов-небожителей). В качестве функциональной ценности выступала так называемая религиозная заслуга (подавание монахам, пожертвование на монастыри, финансирование производства предметов культа), поскольку именно она и являлась для мирян залогом благой формы нового рождения.

Для монахов, вступивших на путь религиозного образования, шкала мирских ценностей более не существовала. Родственная патриархальная любовь (ценность родственных связей, весьма характерная для всех типов традиционных обществ) переносилась на новый



объект — ламство, учителей и наставников, членов монашеской общины. Эта любовь приобретала сугубо религиозный смысл, будучи очищенной от аффективного компонента привязанности. Большую роль в этом контексте играло культивирование чувства почтения. Стремление к материальным благам искоренялось, и вместо него выдвигалась ценность отречения от привязанности к имуществу, монашеская бедность. Отметим, что Гунтан определяет привязанность к имуществу как «предел невежества», крайнее выражение религиозной неразвитости.

Однако по отношению к мирянам, чьи ценности отнюдь не разделялись монашеством, следовало культивировать сострадание и любовь — как и ко всем живым существам, пребывающим в мире страдания. Необходимо подчеркнуть, что мирянам не могло быть доступно понимание высших буддийских ценностей в полном объеме. Мирянин имел возможность лишь при монастыре приобщиться к любым формам знания, начиная от грамотности, поэтому роль монашества и его статус были весьма высоки. Но, с другой стороны, материальное благоденствие монастырей во многом зависело от готовности мирян поддерживать ламство, именно из среды многолетних мирян выходило низшее ламство, участвовавшее в экономической деятельности монастырей. Эта тема косвенно затрагивается Гунтаном во фрагменте X, где он отмечает, что «даже грубый и необразованный может быть безгрешен», а следовательно, монах «не должен оценивать живые существа по внешним проявлениям».

Решающей функцией монашеской дисциплины была передача традиции, поскольку ценности мирской жизни (накопление имущества, сохранение здоровья, успешная земледельческая и скотоводческая деятельность и др.) никоим образом не коррелировали с высшими буддийскими ценностями. Монах должен был сочетать в себе сумму буддийских добродетелей и практическое умение направлять жизнь мирян в идеологически приемлемое для буддийской религии русло.

Обратимся теперь к третьему смысловому блоку, который охватывает в тексте Гунтана фрагменты XIII—XXVIII. Данный блок целиком посвящен проблеме метода освоения Священных Текстов в процессе обучения. Это — метод слушания.

В буддийской образовательной практике огромное внимание уделено процессу заучивания текстов наизусть. Учитель совместно с учениками читал тексты и давал их устное толкование, не предполагавшее непосредственной записи. Запоминание традиционных школьных толкований становилось возможным лишь в том случае, если ученик на память знал интерпретируемый текст. В дальнейшем текст выступал опорой для воспроизведения в сознании ученика устных комментариев учителя. Именно поэтому правиль-

ное слушание и рассматривалось как специфический метод постижения таких традиционных текстов, как сутры и тантры.

Еще от своих индийских учителей-миссионеров тибетские буддисты усвоили представление о том, что в момент слушания текстового материала происходит изменение состояния сознания ученика, благодаря которому и осуществляется проникновение в смысл текста. Это состояние именовалось в традиции «спорадической мудростью». Следует отметить, что данное состояние не исчерпывается чисто интеллектуальным аспектом: сосредоточенное слушание приводило к фрагментарной, кратковременной нейтрализации аффективной сферы психики, сознание ученика функционировало в режиме отрешенности от сугубо личностных переживаний, что максимально расширяло познавательные возможности. Именно такое состояние и определялось буддийскими теоретиками как «спорадически возникающая мудрость». Гелугпинская традиция полностью заимствовала этот подход от индийских школ, исследовавших третий, философский, раздел буддийского канонического корпуса — «Абхидхарму». Спорадически возникающая мудрость, и это подчеркивает Гунтан в своем наставлении, должна укрепляться посредством сосредоточенного размышления и практики созерцания. Соединение этих трех компонентов в процессе обучения именовалось «практикой мудрости». Подчеркнем, что обретение мудрости непрерывающегося состояния сосредоточенного и свободного от аффектов сознания выступало в системе образования, внедряемой школой Гелугпа, главной целью.

Во фрагменте XIX Гунтан указывает, что выбор, перед которым стоит ученик-монах, — либо эгоцентрированная установка сознания (аффекты), либо путь к просветлению (добродетель) — есть сугубо индивидуальный акт. Поскольку в буддийской религии отсутствует представление о божь-спасителе, никто, кроме самого ученика, не способен очистить его сознание от аффектов, т. е. вывести ученика из мира страдания (сансары). Это утверждение чрезвычайно важно для характеристики буддийского менталитета и его типологических отличий от менталитета христианского, в частности. В состав буддийской доктрины по самой ее сути не мог входить такой раздел, как сотериология (учение о Спасителе), «спасти себя» от тотального действия принципа страдания (включенности живых существ в цепь причинно-следственных связей) буддийский адепт мог только сам. Учитель, духовный наставник, в этом процессе выполнял важную, но вместе с тем только вспомогательную функцию.

Фрагменты XX—XXVII Гунтан посвящает «правильному методу мышления». В системе тибетобуддийского традиционного образования обязательному изучению подлежали пять дисциплин, среди которых теория познания и искусство философского диспута занимали весьма значительное место. В традиции Гелугпа особый

упор всегда делался именно на данный аспект — логика и теория познания считались основой правильного понимания Священных Текстов. В соответствии с данной методологической установкой Гунтан трактует искусство диспута не как систему приемов, благодаря которым достигается победа в споре, а как процесс философского диалога, очищающий индивидуальную способность интеллектуального понимания. Гунтан во фрагменте XXI подчеркивает, что без проникновения в смысл диспут превращается в пустое словопроение.

Во фрагменте XXVI Гунтан перечисляет полный цикл дисциплин, утвержденных реформой Цзонхавы: философия и логика Мадхьямики, Виджнянавада (учение о сознании), трактат «Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, парамиты, дисциплина Винаи. Гунтан подчеркивает, что эти пять разделов только и обеспечивают целостность буддийского мировоззрения и являются залогом его практической реализации адептом.

Фрагмент XXVII, завершающий третий смысловой блок текста Гунтана, указывает на важность таких инструментальных ценностей, как память и конкретное знание, без которых «труд слушания» будет растрачен впустую.

Подводя итог рассмотрению третьего смыслового блока текста Гунтана, отметим, что культура традиционного общества средневекового Тибета предполагала сочетание письменного и устного аспектов функционирования буддийской традиции. Эклектика и произвольное обращение к каноническим текстам принципиально исключались, упор делался на устную учительскую традицию толкования. Поэтому метод слушания имел первостепенное значение.

Четвертый смысловой блок — фрагменты XXVIII—XXXII — целиком посвящен введению адепта в смысл тантрических практик.

Следуя традиции Цзонхавы (религиозному трактату «Стадии постижения мантр»), Гунтан определяет место буддийской тантры и самих тантрических текстов в процессе обучения. Тантра толковалась как «необычный путь», в то время как изучение сутр (Слово Будды), очищение сознания от аффектов и обретение мудрости через слушание признавались «путем обычным». Обычный путь представлял собой растянутую во времени последовательность, которая, согласно религиозной догматике, охватывала несколько рождений. Буддийская тантра ориентировала своих приверженцев на достижение просветления уже в этом рождении. Здесь необходимо отметить, что для центральноазиатского буддийского менталитета было весьма характерным обращение к формам архаической магии, которые, однако, подверглись буддийской реинтерпретации. Во многом магические ритуалы были заимствованы из Индии, хотя тибетская добуддийская культура располагала собственным многообразием шаманских и анимистических культов. Центральноазиатский буддийский менталитет соединял в себе элементы

мифологического сознания, на которые и опиралось доверие к магическим техникам, и сознание «теоретическое», т. е. активно использовавшее логико-понятийный и концептуальный аппарат буддийского философского наследия. Говоря таким образом о буддийском центральноазиатском менталитете, мы, разумеется, не имеем в виду, что в полном объеме он был свойствен любому носителю тибетской культуры. Здесь следует вести речь только об образованной монашеской элите, уровень которой и определял собой духовную культуру средневекового Тибета.

Указывая роль и место буддийской тантры в образовательном процессе, Гунтан вновь и вновь подчеркивает необходимость сначала теоретического освоения тантры по базовым каноническим текстам и комментариям к ним, лишь после этого возможен переход к их практическому использованию. Система образования школы Гелугпа строилась таким образом, что обучающийся монах мог быть допущен к изучению тантры только после того, как освоит весь корпус необходимых канонических текстов.

Пятый смысловой блок текста Гунтана — фрагменты XXXIII—XXXIX — подводит краткий итог рассмотрения тем, которым посвящено наставление. Особый интерес представляет включенная в этот раздел критика псевдоучителей и ритуалов земледельческой магии.

Во фрагменте XXXIII Гунтан рассматривает феномен появления «ложных воззрений» в контексте буддийских историософских представлений о настоящем как о времени, непосредственно предшествующем завершению космического временного цикла (конец калпы).

Содержание этого фрагмента позволяет сделать предположение о том, что в период деятельности Гунтана (XVIII—XIX вв.) остро стояла проблема появления в среде самого монашества псевдоучителей, пытавшихся отвлечь адептов посредством проповеди собственных взглядов, не освященных традицией, от изучения традиционной системы буддийских ценностей. Таких псевдоучителей Гунтан называет «хвастунами», прославляющими себя лишь на том шатком основании, что ими были приняты монашеские обеты. Принятие монашеского обета — это первая необходимая ступень вхождения в Учение Будды. Но каждый монах призван осваивать и реализовывать сущность Учения, заложенную в Слове Будды, а не свои собственные воззрения. И в этом смысле любой монах всегда остается только хранителем буддийского знания. Если же он становится учителем, то этот статус предполагает лишь передачу знания посредством наставления последователям буддийской традиции. Поэтому тот, кто принял обет монашества, не может «похвастаться мудростью», он ею не обладает, ему предстоит еще длительный путь освоения буддийского Учения. Далее Гунтан определяет этого «хвастуна» как «не имеющего прежде человеческого

рождения», а его изречения как «пустую болтовню», поскольку они не подкреплены никакой традицией. Однако, и это особо подчеркивает автор, подобные ложные взгляды принимаются на веру теми, кто не обладает знанием и не прикладывает усилий к накоплению религиозных заслуг. В данном фрагменте Гунтан приводит недопустимые образцы поведения самих монахов, которые, облачившись в монашеские одеяния, укрепляются по-прежнему в невежестве, а не в базовых ценностях монашества.

Нам представляется, что критика лжеучителей во фрагменте XXXIII является дополнительным разворотом проблемы передачи школьной традиции, рассматривавшейся Гунтаном в связи с концепцией благого духовного наставника. В традиционном обществе появление «авторских», личных учений, выступавших в функции новации, являло собой серьезную угрозу идеологической стабильности. Именно поэтому Гунтан называет подобные учения «ложными взглядами», подводя их тем самым под космологическую характеристику конца кальпы. Такой разворот полностью снимает проблему новации, включая появление новых идеологий в буддийский историософский контекст: новые идеологии не есть нечто новое, они есть не что иное, как ложные взгляды, которые неизменно появляются в мире, когда космический цикл близится к своему завершению.

Во фрагменте XXXIV Гунтан рассматривает существовавшую одновременно с буддизмом автохтонную магию. И здесь он, обращаясь к авторитету Цзонхавы, призывает адептов быть бдительными относительно последствий, которые влечет за собой использование магии и колдовства. Гунтан отмечает, что предписания земледельческой тибетской магии не входили в круг тем, освещенных Цзонхавой в его текстах. На наш взгляд, подобное замечание свидетельствует о том, что, не запрещая и не отрицая автохтонную магию, буддисты тем не менее оценивали ее негативно. И эту негативную оценку Гунтан передает, указывая на умолчание Цзонхавой этой тематики. Иными словами, для монаха-буддиста вообще не встает вопрос о необходимости какого-либо рассмотрения этой проблемы, поскольку она находится вне буддийского Учения, не освящена авторитетом Будды. Гунтан не отрицает возможности существования земледельческой магии, но указывает монаху на «сомнительность» приносимой ею пользы для целей адепта.

Во фрагменте XXXV как ответ на подобные явления отхода от традиции — «ложные воззрения» и «использование земледельческой магии» — Гунтан определяет сочинения Цзонхавы как единственный источник подлинно буддийского знания. И здесь особо важным выступает подчеркивание Гунтаном преемства Цзонхавой индо-буддийской традиции. Цзонхава трактуется как тот, кто прояснил сущность Учения Будды, изложенного в текстах сутр и тантр, и

смысл собственных сочинений индобуддийских учителей, исследовавших Слово Будды.

Подведем итог нашего анализа. Традиционное буддийское образование в средневековом Тибете в трактовке Гунтана Данби Донме представляет собой форму преемственности буддийских культурных ценностей, в которой сочеталось использование письменного религиозно-идеологического наследия с традицией его устных школьных толкований. Особая роль отводилась религиозно-философскому образованию, построенному в тибетской теократической государственности. Учителя и религиозные наставники не только выполняли задачу преподавания, но и выступали нравственным примером для буквального подражания, объектом любви и почитания. В структуре философского образования в соответствии с реформой Цзонхавы XV в. (которой и следует Гунтан Данби Донме как теоретик образования) главное место принадлежит изучению классического индобуддийского философского наследия. Это наследие изучалось как в переводах на тибетский язык, так и по тибетским учебным пособиям, в частности, по трактатам самого Цзонхавы. Вхождение в статус образованного монаха предполагало отказ от ценностной структуры буддиста-мирянина, в которой преобладали ценности архаической бесписьменной культуры. Освоение собственно буддийских ценностей осуществлялось только в соответствии с предписаниями конкретной школьной традиции, причем изучение письменного наследия выступало решающим фактором в этом процессе. Буддийская религиозная идеология консолидировала тибетскую теократическую государственность, а это, в свою очередь, означало, что образованное монашество выступало гарантом этой консолидации.

## ***Трактат Дхармакурти «Ньяя-бинду» как введение в буддийскую логику и теорию познания***

### **Первая глава «ВОСПРИЯТИЕ»**

**Санскритский оригинал:**

nyāyabinduprakaraṇam prathamam paricchedam.

**Тибетская версия:**

'rigs pa'i thigs pa zes bya ba'i rab tu byed pa.

**НБ [1]:**

Истинное знание<sup>1</sup> предшествует достижению всех человеческих целей<sup>2</sup>, — так излагается.

**Санскритский оригинал:**

samyagjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhiriti tadvyutpādyate.

**Тибетская версия:**

yaṇ dag pa'i šes pa ni skyes bu'i don thams cad 'grub pa'i sñon du 'gro ba can yin pas na de bstan to.

**Комментарий**

<sup>1</sup> *samyagjñāna* ('чистое знание') — буддийский технический термин, на тибетский язык переводится как yaṇ dag pa'i šes pa. Вторая часть тибетской конструкции yaṇ dag pa — dag pa сама по себе имеет значение 'чистый, истинный', но в тексте перевода к нему присоединено yaṇ, которое передает санскритский префикс sam ('очень, совсем, совершенно') и означает усиление. Таким образом, здесь yaṇ усиливает значение dag pa.

<sup>2</sup> *sarvapuruṣārtha* ('человеческая цель') — индуистская идеологема; на тибетском — skyes bu'i don, где skyes bu ('человек, люди, живые существа') соответствует puruṣa, a don — artha ('цель, задача').

Предикативная конструкция «предшествует достижению» — pūrvika siddhir передается на тибетский описательно. Тибетское 'grub pa ('выполнение, достижение, осуществление') — эквивалент siddhiḥ; вторая часть тибетского предикативного сочетания передает значение санскритского pūrvikā (от pūrva — 'первый; предшествующий') — sñon du 'gro ba can (букв.: 'идуший прежде'), sñon du — адverb ('до, прежде, ранее'), 'gro ba can — от глагола gro ba ('идти') с формантом can, образующим здесь причастную форму «идуший». Тибетское gro ba может передавать санскритское jagat ('мир живых существ').

**Реконструкция**

Первая, вводная карика относится ко всему трактату «Ньяя-бинду», т. е. к трем его частям: «Восприятие», «Умозаключение», «Силлогизм». Две первые посвящены исключительно рассмотрению самого «истинного знания» (samyagjñāna/yaṇ dag pa'i šes pa), т. е. двух его конституирующих — восприятию и умозаключению. Третья часть описывает уже практическое применение этих двух.

Истинное знание, т. е. не противоречащее опыту, необходимо для правильных рациональных действий. Сам термин «истинное знание» имеет чисто практическое содержание: необходимое знание для совершения безошибочных действий. Мы хотим подчеркнуть, что здесь сам термин имеет очень конкретный смысл и не является аналогом европейского термина «истинное знание» (как нечто умозрительное, абстрактное).

Знание это основано на эмпирическом опыте и применяется в контексте субъектно-объектных отношений. Лишь тогда это знание истинно, когда действительно, т. е., опираясь на него, человек

получает желаемое или избегает нежелаемого. Поэтому оно всегда предшествует осуществлению любых человеческих целей.

Согласно индуистской концепции, идеологема *puruṣārtha* ('человеческая цель') состоит из трех основных частей: *artha* ('благо, цель'), *kāma* ('желание, влечение') и *dharma* ('закон'). Они регламентируют человеческую жизнь, описывают ее. Буддисты ставят «истинное знание» впереди трех основных целей, полагая его условием правильного достижения последних.

### НБ [2]:

Истинное знание — двух видов.

### Санскритский оригинал:

*dividham samyagjñānam.*

### Тибетская версия:

*yaṅ dag pa'i śes pa ni rnam pa gcis te.*

### Комментарий

Эквивалент санскритского *vidha* ('вид') тибетское *nam pa* ('часть, кусок'). Санскритское *vidha* состоит из глагольной основы *dha* ('класть, ставить') и префикса *vi* со значением разделения на части. Как правило, санскритский префикс *vi* на тибетский передается как *nam pa*.

### Реконструкция

Здесь автор разделяет «истинное знание» на две части, на две его конституирующие. Можно говорить, что здесь дается формально-логическое определение *samyagjñāna*, ограничен объем понятия. Двучастность «истинного знания» кодифицирует именно буддийскую логическую систему.

Каждая индийская религиозно-философская система имела свою концепцию истинного знания, его составляющих (их количества), их функционирования и характера. Количество источников (компонентов) истинного знания могло варьировать в разных системах от двух до пяти и более, т. е. признавались также «достоверное свидетельство», опиравшееся либо на чужой опыт, либо на авторитет вед; «аналогия» (*upamāna*), «импликация» (*arthapatti*), «отрицание» и прочие [Stcherbatsky, 1930, p. 62—73].

Определяя «истинное знание» как двухчастное, автор отсекает все другие источники либо как неистинные (авторитет вед), либо как сводимые к «восприятию» и «умозаключению» и вторичные по отношению к ним («словесное свидетельство» — *śabda*, «аналогия» и т. д.).

### НБ [3]:

Восприятие<sup>1</sup> и умозаключение<sup>2</sup>.

### Санскритский оригинал:

*pratyakṣamanumāṇaṃ ca.*



**Тибетская версия:**

mṇon sum daṅ rjes su drag pa'o.

**Комментарий**

<sup>1</sup> *pratyakṣa* ('восприятие') — санскритский технический термин, состоящий из основы akṣa ('глаз') и префикса prati ('против, перед'). Тибетский эквивалент mṇon sum ('восприятие') — смысловой. Санскритский префикс prati с дистрибутивным значением передается на тибетский как so sor ('каждый, каждый из'). Здесь тибетское mṇon sum состоит из mṇon ('наличный, видимый, очевидный') и sum pa ('связывать, переплетать').

<sup>2</sup> *anumāna* ('умозаключение') — санскритский технический термин, на тибетский передается как rjes su drag pa. Тибетский инвариант санскритского префикса anu ('через, сквозь') — rjes su; rjes значит 'след, отпечаток'. Санскритскому mānas ('ум, чувство') обычно соответствует тибетское yid ('ум, душа'); здесь употребляется drag pa ('мерить') как эквивалент корня mā.

Союз ca/daṅ ('и') указывает на определенный логический синтаксис данной карики. Конъюнктивный союз «и» (ca/daṅ) подчеркивает равноправность двух терминов anumāna ('умозаключение') и pratyakṣa ('восприятие'), так как каждый имеет свою предметную область смыслов, и эти области взаимно не перекрывают друг друга.

**Реконструкция**

Разделив «истинное знание» на два вида, автор здесь называет эти его составляющие, т. е. восприятие и умозаключение. Истинное знание может быть получено, таким образом, только посредством восприятия и умозаключения. Признаваемые другими школами авторитетное словесное свидетельство (śabda) и аналогию (upamāna) буддисты не считали самостоятельными источниками истинного знания и сводили их к восприятию и умозаключению.

И восприятие и умозаключение — равноправные конституенты истинного знания (samyagjñāna), т. е. помимо них истинное знание не может быть получено.

**НБ [4]:**

Здесь восприятие безошибочно<sup>1</sup> и лишено ментального конструирования<sup>2</sup>.

**Санскритский оригинал:**

tatra pratyakṣam kalpanāpōdham abhrāntam.

**Тибетская версия:**

de la mṇon sum ni rtog pa daṅ bral ziṅ ma 'khrul ba'o.

**Комментарий**

<sup>1</sup> Санскритское *abhrānta* ('безошибочный') на тибетский передается как ma 'khrul ba, где 'khrul ba — эквивалент санскритского

слова *bhrama* ('ошибка, заблуждение'); отрицательная санскритская частица *a* передается через тибетское отрицание *ma*.

<sup>2</sup> *kalpanāpodham* — 'лишенный ментального конструирования', в тибетской версии — *rtog pa dan bral zin*.

*Kalpanā* ('ментальное конструирование') — буддийский технический термин, тибетский эквивалент — *rtog pa* ('размышление, обдумывание, отражение'). Тибетское *bral* ('быть отделенным, несвязанным') соответствует санскритскому *apodha*.

Адверб *tatra* ('здесь') на тибетский передается местоимением *de* ('этот, он') с частицей *la*, букв.: 'из них' (т. е. из восприятия и умозаключения).

Союз (*dan*) и послелог *zin* выполняют здесь только грамматическую функцию, соединяя компоненты сложного слова.

### Реконструкция

Согласно буддизму, единственно в процессе восприятия происходит непосредственное соприкосновение человека с познаваемым объектом. Однако это очень краткий, одномоментный акт, который далее репрезентируется в текстуре сознания в качестве образа объекта. Дальнейшее познание уже происходит вне восприятия, т. е. это — генерализация характеристик полученного объекта, их вербализация. Таким образом, восприятие связано только с правильным, безошибочным (*abhrānta*) функционированием органов чувств. Из-за того, что восприятие как истинное знание объекта есть лишь его констатация через взаимодействие органов чувств с объектом вне рационального конструирования и вербализации полученного образа этого объекта, прямое определение «восприятия» (*pratyakṣa/mṛon sum*) не может быть дано. Поэтому буддисты дают предельно краткое описательное определение, т. е. «лишенное ошибочности» (правильное функционирование органов чувств, максимальное соблюдение условий истинного восприятия) и принципиально не связанное с ментальным конструированием (*kalpanā*).

Объект восприятия (т. е. действительный объект реальности, как физической, так и психической) и объект *kalpanā* (познавательный образ объекта, который возникает в сознании человека) — различны. Функция восприятия — максимальное достижение объекта, т. е. его отражение в сознании, преобразование объекта материального мира в ткань психического опыта.

Функция *kalpanā* ('ментальное конструирование') — обработка познавательного образа, его вербализация, т. е. оно работает не с объектом и познает не объект, а его репрезентацию (образ).

Восприятие и рациональное конструирование, хотя и составляющие истинное знание, принципиально отличны и по объекту, и по своим функциям в познавательном процессе.

### НБ [5]:

Ментальное конструирование есть мышление<sup>1</sup> образами, способными входить во взаимодействие со словами.

**Санскритский оригинал:**

abhilāpasamsargayogyapratibhāsapratītiḥ kalpanā.

**Тибетская версия:**

rtog pa ni šes pa la brjod pa daṅ 'drer ruṅ snaṅ ba ste.

**Комментарий**

<sup>1</sup> *prāṭīti* ('мышление') — санскритский технический термин, состоит из глагольного корня *ī* и префикса *prati*; на тибетский передается по смыслу как *šes pa* ('знание'). Как правило, тибетское *šes pa* ('знание') является эквивалентом санскритского *jñāna*, здесь оно передается как *pratīti* (букв.: 'проникновение, приближение').

*samsargayogya* ('способный входить во взаимодействие') состоит из двух слов: *samsarga* ('союз, взаимодействие, контакт') и *yogya* ('способный'), причастие необходимости. В тибетском переводе *'dreg ruṅ* — конструкция, образованная от глагола *'dre ba* ('смешиваться, соединяться') с частицей *-ruṅ*, передающей значение санскритского форманта причастия необходимости *-ya*.

Для санскритских слов *abhilāpa* ('выражение, слово') и *pratibhasa* ('образ') подобраны соответствующие тибетские эквиваленты *brjod pa* и *snaṅ ba*.

**Реконструкция**

Дхармакирти определяет *kalpanā* ('ментальное/рациональное конструирование') и описывает последующую ступень процесса познания. Сначала через восприятие мы получаем чувственное отражение объекта в сознании, и большего, нежели прямое и непосредственное познание объекта, восприятие и не может дать. Однако этот результат (остенсивное определение объекта) недостаточен для человека, желающего знать, как физически взаимодействовать с этим объектом.

Ментальное конструирование (*kalpanā/rtog pa ni šes pa*) — промежуточное звено между восприятием и умозаключением. Информация об объекте может быть воспроизведена субъектом лишь в вербализованном виде.

Здесь необходимо сказать о существующей в индийской философии традиционной концепции восприятия. Восприятие — процесс, состоящий из двух стадий: на первой — оно неспецифицировано (*nirvikalpa*), т. е. объект в процессе такого восприятия не может быть ни выделен из общего потока перцепции, ни идентифицирован. Вторая стадия — специфицированное восприятие (*saṁkalpa*), в котором уже синтезированы основные свойства объекта, и этот объект может быть поименован.

Буддисты актом восприятия признавали лишь непосредственный контакт органов чувств с объектом, следовательно, выделение каких-либо характеристик познаваемого, их вербализация не составляют акт восприятия. Поэтому можно говорить, что буддий-

ский термин *kalpanā* соответствует в небуддийских системах второй стадии восприятия (*savikalpa*).

### НБ [6]:

Восприятие, свободное от него (ментального конструирования), есть истинное знание, не [опосредованное] подверженностью заболеванию органа зрения, быстрому перемещению, движению в лодке, физическому неудобству и прочему.

### Санскритский оригинал:

*tayā rahitaṃ timirāśubhramaṇānauyānasamkṣobhādyanāhitavibhramam jñānam pratyakṣam.*

### Тибетская версия:

*de dan bral ba'o, rab rib dan, myur du bskor ba dan, grur zugs pa dan, 'khrugs pa la sogs pas 'khrul pa ma bskyed pa'i šes pa ni mñon sum mo.*

### Комментарий

Тибетский перевод здесь калечный, т. е. полностью сохранен санскритский синтаксис, подобраны соответствующие тибетские эквиваленты санскритских слов.

Санскритское *tayā rahitaṃ* (букв.: 'разлученное с той; отделенное от той'), где *tayā* (от *tad*, которое склоняется по женскому роду; инструменталис сингулярис) означает *kalpanā* и потому склоняется по женскому роду, *rahita* — причастие прошедшего времени от глагольной основы *rah* ('разделять, отделять, разлучать'). На тибетский передается как *de dan bral ba'o* ('не связанный с ним').

Отрицательная частица на санскритского текста относится к группе однородных членов, входящих в состав сложного определения, т. е. *timira* ('тимира', или заболевание органа зрения), тибетский эквивалент *rab rib, āśu bhramaṇa* (*āśu* — 'быстро, скоро-спешно'; *bhramaṇa* — 'ходящий вокруг, сходящий с пути') — *myur du bskor ba* (где адverb *myur du* образован от *myur ba* — прилагательное) эквивалент *āśu*, а конструкция *bskor ba* образована от глагола *skor ba* со значением 'окружать, кружить, заключать в себе'. *Nauyāna* ('нахождение в лодке'), тибетская калька — *grur zugs pa*, *saṃkṣobha* ('беспокойство, волнение, смятение') — *'khrugs pa*; санскритское *ādi*, стоящее всегда в конце перечисления ('и так далее'), имеет тибетский эквивалент *la sogs pa*.

*ahita* ('находящийся в, покоящийся на'), причастие прошедшего времени от глагола *adhā* (глагол третьего класса *dhā* — 'класть, ставить') с префиксом *a*, т. е. 'налагать, устраивать'), оформляет сложное определение. На тибетский переводится через причастную конструкцию *bskyed pa* (от глагола *skyes* — 'рождаться'), перед которой поставлена, как и в санскритском оригинале, частица отрицания. Однако в тибетском языке отрицание всегда строго фиксировано, т. е. относится к определенному члену предложения.

Тибетское *ṣeṣ pa* ('знание') здесь уже выступает в своем непосредственном значении и является эквивалентом *jñāna*.

### Реконструкция

Автор продолжает рассматривать условия истинного восприятия. Перечисляемые заболевания органа зрения (*timira*), нахождение в лодке (*nauyāna*), быстрое перемещение (*āśubhramaṇa*), физическое неудобство (*saṃkṣobha*) ведут к искажению познавательного образа предмета. В процессе восприятия формируется образ предмета, т. е. в сознании человека запечатлевается некая совокупность ощущений, полученных через органы чувств и преобразованных в единый познавательный образ. Истинность этого образа, т. е. идентичность реальному объекту восприятия, должна базироваться именно на непосредственном восприятии (объекта), лишенном ментального конструирования (*kalpanā*) и ошибочности (*vibhrama*).

Человек, у которого поврежден зрительный анализатор, познает искаженный образ объекта, который, однако, для этого конкретного человека будет единственно возможным. У находящегося в лодке может возникнуть ощущение, что объект движется относительно него, а не наоборот, здесь присутствует ментальное конструирование (*kalpanā*), а значит, это уже не прямое восприятие объекта. Быстрое перемещение (*āśubhramaṇa*) и беспокойство (*saṃkṣobha*) или физическое неудобство также искажают познавательный образ объекта.

### НБ [7]:

Оно четырех видов.

### Санскритский оригинал:

taccaturvidham.

### Тибетская версия:

de ni rnam pa bzi ste.

### Реконструкция

В последующих четырех кариках *pratyakṣa* ('восприятие') специфицируется по органу восприятия и по форме восприятия.

### НБ [8]:

Восприятие посредством органов чувств<sup>1</sup>.

### Санскритский оригинал:

indriyajñānam.

### Тибетская версия:

dbaṅ po'i ṣeṣ pa daṅ.

### Комментарий

Базовый термин буддийской доктрины *indriya*, которым обозначается на логико-дискурсивном уровне системы любая психическая способность (см.: [ЭА, I, с. 119]).

Здесь говорится о пяти органах чувств, посредством которых воспринимается объект. Тибетский эквивалент *dbaṇ po*, подобно своему санскритскому оригиналу, может использоваться не только для обозначения органа зрения. К примеру, *dbaṇ 'kog* в тибетском тантризме — акт передачи психической силы от учителя к ученику.

Восприятие специфицируется в этой карике по органу чувств, одному из пяти.

### НБ [9]:

То — ментальное знание<sup>1</sup>, которое порождено непосредственно предшествующим условием<sup>2</sup>: чувственным знанием, т. е. содействующим объектом<sup>3</sup>, непосредственно следующим за своим собственным объектом.

### Санскритский оригинал:

*svaviṣayānantaraviṣayasahakāriṇendriyājñānena samanantarapratyaye-na jñānitam tanmanovijñānam.*

### Тибетская версия:

*raṇ gi yul gyi de ma thag pa yul lhan cig byed ba can dbaṇ po'i šes pa mtshuṅs pa de ma thag pa'i rkyen gyis bskyed pa'i yid kyi rnam par šes pa daṇ.*

### Комментарий

<sup>1</sup> *tanovijñāna* ('ментальное/рациональное знание') — буддийский технический термин; на тибетский передается через *yid kyi rnam par šes pa*, где *yid* — эквивалент *manas* ('ум, чувство'), *kyi* — показатель генетива, а адverb *rnam par* — инвариант санскритского префикса *vi* (в функции: усиление, распределение).

<sup>2</sup> *pratyaya* ('условие как форма действия причины; как основание для действия причины') — санскритский технический термин. Состоит из санскритского корня *i* ('идти, следовать') с префиксом *prati* ('к, против, при') и грамматического показателя причастия необходимости — *ya*. Тибетское *rkyen* ('условие') — эквивалент санскритского *pratyaya*.

<sup>3</sup> *viṣaya* ('объект как сфера действия органов чувств') — технический термин, на тибетский передается как *yul* ('место, страна'). Необходимо отметить, что в санскритской терминологии для обозначения «объекта» существует целый набор терминов, которые имеют различный перевод на тибетский. Например, *artha* (в значении 'объект' как данность, т. е. лишенная спецификаций и квалификаций) передается как *don*, *ālambana* ('ментальный объект') — либо *dmigs pa*, либо *spyod yul*; *vastu* ('онтологический объект') — *dnos po*.

samanantara ('непосредственно предшествующий') состоит из слова anantara (букв.: 'без перерыва, непосредственно') и префикса sam ('со, около, до'). Тибетский перевод калечный — mtshun pa de ma thag pa, mtshun pa — инвариант санскритского sama, thag ('расстояние'), de ma thag (anantara).

sahakāriṇa на тибетский передается сложной конструкцией lhan cig byed ba can, где lhan — 'вместе с', cig — здесь выполняет соединительную функцию, т. е. связывает lhan и byed ba can. Byed ba can — калька санскритского отглагольного существительного kāriṇ ('делающий'): kr ('делать') соответствует byed (pa); тибетское can (означает обладание чем-либо, наличие), присоединяясь к отглагольной основе, образует субъект действия, т. е. некто, наделенный способностью к такой деятельности.

### Реконструкция

Здесь специфицируемый орган восприятия — manas ('ум'); более того, в карике говорится о различении объекта органа чувств, или чувственного восприятия (indriyajñāna), и объекта ментального знания (manovijñāna).

### НБ [10]:

Сознание<sup>1</sup> и все явления сознания<sup>2</sup> — самосознающие.

### Санскритский оригинал:

sarvacittacaittānāmātmasamvedanam.

### Тибетская версия:

sems dan sems las byun ba thams cad kyi ran rig pa dan.

### Комментарий

<sup>1</sup> *citta* ('сознание') — санскритский технический термин, в тибетском тексте — sems ('дух, сознание'), ментальное психическое как противоположность физическому.

<sup>2</sup> *caitta* ('явление сознания') — санскритский технический термин; *citta* — преобразовано во *vṛddhi*. На тибетский передается как sems las byun ba; las (Abl.), byun — 'возникать, проистекать' (букв.: 'возникающий из сознания') — здесь пример неправильного, чисто грамматического перевода, т. е. в результате получается, что sems las byun ba (caittā) — производные сознания, что неверно.

Терминами *citta* ('сознание') и *caitta* обозначены две разные дхармы, которые не редуцируются друг к другу.

*ātmasamvedana* — ran rig pa, ran ('я, сам') соответствует санскритскому ātman (букв.: 'я сам'), vedana передается через тибетское rig pa ('знающий, мудрый').

sarva ('весь') и окончание генетива множественного числа — nām в тибетском тексте переданы через показатель множественного числа thams cad.

<sup>1</sup> *svalakṣaṇa* ('собственный признак') — буддийский философский термин; на тибетский передается как *ran gi mtshan űid*. Тибетский перевод — калечный: *ran* ('сам, свой') соответствует санскритскому *sva* ('свой'), а *lakṣaṇa* ('определение, признак, свойство') передано сочетанием существительного *mtshan* ('имя, знак') с



абстрагирующей морфемой *ñid*. Буквальный перевод термина *svalakṣaṇa*, или *raṇ gi mtshan ñid* — 'определяющий себя, самоопределяющий'.

В контексте тибетской логической традиции термин *mtshan ñid* имеет значение 'наука точных определений'.

### Реконструкция

Вводится новое понятие *svalakṣaṇa* в связи с рассмотрением объекта восприятия. Объектом восприятия выступает *svalakṣaṇa/raṇ gi mtshan ñid* ('собственный признак'), т. е. специфическое, единичное, уникальное и безотносительное. Русский эквивалент «собственный признак» не вполне покрывает термин оригинала, что обусловлено отсутствием в европейской философии аналога буддийского термина *svalakṣaṇa*. Путем сравнения буддийской концепции объекта восприятия *svalakṣaṇa*, кантовской «вещи в себе» и «монады» Лейбница акад. Ф. И. Щербатской проясняет специфичность буддийского термина и принципиальное его отличие.

Отличие обусловлено тем, что несмотря на определенное совпадение этих терминов (*svalakṣaṇa*, «вещь в себе», «монада»), они не существуют сами по себе, а каждый кодифицирует определенную философскую, а в буддизме — философско-религиозную концепцию. Различие концепций обусловило лишь частичное совпадение этих терминов.

Термин *svalakṣaṇa* используется в контексте рассмотрения концепции «потока дхарм» как формы существования человеческой психики. Дхарма — уникальное, единичное, самотождественное; «квант» психики, или «монада» Лейбница; «родовидовой класс с единичным наполнением» (см.: [ЭА, I, с. 150—151, 220]). Необходимость описания дхарм на уровне метаязыка объяснения их сущности обусловила введение терминов *svalakṣaṇa* ('собственный признак'), *svabhāva* ('[имеющий] свою собственную природу') и *svagūṇa* ('[имеющий] свою собственную форму'), каждый из которых обозначает одну и ту же дхарму (объект). Согласно тексту «Абхидхармакоши», дхарма есть актуальность бытия, формы, признака (см.: [ЭА, I, с. 221]).

Таким образом, «собственный признак» (*svalakṣaṇa/raṇ gi mtshan ñid*) на уровне метаязыка и есть дхарма; в данном контексте *svalakṣaṇa* и есть чувственно воспринимаемый объект. Посредством органов чувств человек выделяет *svalakṣaṇa*, т. е., иными словами, выделяет объект/предмет среди прочих благодаря единичному, специфическому, уникальному, которое составляет сущность именно данного предмета вне его бытийственного контекста.

### НБ [13]:

Тогда собственный признак, когда различие познавательного образа<sup>1</sup> вследствие близости или удаленности объекта.

### Санскритский оригинал:

yasyārthasya saṃnidhānāsaṃnidhānābhyām jñānapratibhāsabheda-tatsvalakṣaṇam.

### Тибетская версия:

don gaṇ ce ba daṇ mi ce ba daṇ las šes pa la snaṇ ba tha dad pa de ni raṇ gi mtshan ñid do.

### Комментарий

<sup>1</sup> *jñānapratibhāsa* ('познавательный образ') на тибетский передается как *šes pa la snaṇ ba*. Здесь калечный перевод термина: *šes pa* выступает эквивалентом *jñāna* ('знание') и вторая часть слова *prati-bhāsa* ('образ') передана по смыслу — *snaṇ ba* ('образ'). Как правило, в тибетских переводах санскритских логических текстов дистрибутивному префиксу *prati* соответствует *so sor*. Здесь *snaṇ ba* — эквивалент *bhāsa* ('свет, ясность, образ'), от санскритского глагола *bhās* ('светить, быть ярким, становиться ясным, очевидным'); *šes pa la snaṇ ba* — букв.: 'высвечивающийся в знании'.

В тибетском переводе сохранен синтаксис оригинального текста. Характерная для санскритского предложения конструкция *yasya... tad...* ('которого... тот...') на тибетский передается калечно — *gaṇ... de ni* ('который... тот...'). Сохранен также порядок грамматических членов предложения.

Лексическим компонентам карики найдены соответствующие эквиваленты: *saṃnidhāna* ('близость, соседство') в тибетском тексте — *ñe ba* ('близко, около'). Санскритскому *bheda* ('различие') от глагола *bhid* ('делить, разделять на части') соответствует *tha dad pa* ('отдаленные, несводимые друг к другу').

### Реконструкция

Собственный признак (*svalakṣaṇa/raṇ gi mtshan ñid*) может быть получен, «схвачен» только через непосредственный контакт органов чувств с внешним объектом, уникальную сущность которого он представляет. Однако в сознании индивида отражается не *svalakṣaṇa* предмета, а лишь его образ. Опираясь на терминологию европейской философии, мы можем сказать, что здесь имеется в виду репрезентация объекта в сознании человека. Поэтому в тексте говорится о «познавательном образе» (*jñānapratibhāsa*) объекта, который конструируется человеком на основании одномоментного соприкосновения со *svalakṣaṇa*, и это есть презентация объекта. В процессе восприятия человек получает исключительную возможность соприкосновения с самим объектом (*svalakṣaṇa*), т. е. объектом как таковым, но постигнуть, познать «собственный признак» человеческое сознание может только ассимилировав в себе этот объект. То есть познается не физический объект, а его образ, отражение в психике; постигаемый предмет/вещь материального мира, переходя-

дя в «познавательный образ», становится собственностью психического.

На основании полученного «познавательного образа» происходит уже дальнейшее познание. Истинность, адекватность данного образа напрямую зависит от органов чувств и условий восприятия. Нарушение деятельности органов чувств разбиралось в предыдущих кариках, здесь автор рассматривает внешние условия, которые могут исказить «познавательный образ». Однако необходимо отметить, что ошибочность восприятия вследствие неправильного функционирования органов чувств вообще исключает возможность истинного познания (т. е. одномоментного соприкосновения с самим предметом). При условии «безошибочности и лишенности ментального конструирования» мы соприкасаемся со svalakṣaṇa, но отражение его в сознании человека уже зависит только от внешних условий (здесь: «близости или удаленности объекта»). Полнота отражения объекта стоит в непосредственной зависимости от физических условий взаимодействия объекта и здоровых органов чувств, т. е. svalakṣaṇa, оставаясь неизменным, по-разному отражается в сознании (разница познавательного образа).

#### НБ [14]:

Только он (собственный признак) существует как высшая реальность<sup>1</sup>.

#### Санскритский оригинал:

tadeva paramārthasat.

#### Тибетская версия:

de ñid don dam par yod pa ste.

#### Комментарий

<sup>1</sup> *paramārtha* ('высшая реальность') — буддийский технический термин; тибетский эквивалент don dam pa. Тибетское dam pa ('высший, превосходный, священный') соответствует санскритскому parama.

Сказуемое «есть», или «существует» выражено причастием sat (от глагола as — 'быть, существовать') и в тибетском передается через yod pa.

Тибетское ñid здесь передает значение санскритского eva ('именно, только').

#### Реконструкция

Здесь «собственный признак» (svalakṣaṇa/raṇ gi mtshan ñid) рассматривается как существующий в высшем смысле. Объект существует вне зависимости от познавательных способностей и возможностей человека. Отражение объекта психикой человека в процессе восприятия происходит через взаимодействие «собственного признака» и самого человека, результатом чего и выступает получен-

ный «познавательный образ» объекта (*jñānapratibhāsa*). Познавательный образ, будучи произведением психики человека, подвержен любому ее малейшему изменению, обусловлен ею и зависим от нее, в то время как оригинал (*svalakṣaṇa*) познавательного образа остается всегда неизменным. А неизменный значит самотождественный, необусловленный, самостоятельно существующий. На примере данной карики становится понятным различие, введенное впервые школой мадхьямиков, «высшей истины», или истины высшего смысла (*paramārtha-satya*), и относительной истины (*saṃvṛti-satya*).

Относительная истина, согласно мадхьямикам, определялась через три аспекта: во-первых, она отождествлялась с неведением (*avidyā*); во-вторых, детерминирована законом причинно зависимого возникновения; и в-третьих, могла быть выражена только посредством слов и знаков, основывалась на чувственном восприятии и вербальном мышлении (см.: [ЭА, I, с. 33—34]).

Истина высшего смысла связывалась с реализацией нирванического состояния сознания, не допускающего субъектно-объектного различия.

### НБ [15]:

Вследствие определяемости<sup>1</sup> способностью совершать действие в действительности.

### Санскритский оригинал:

*arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvādvastunaḥ.*

### Тибетская версия:

*dnos po'i mtshan ñid ni don byed nus pa kho na yin pa'i phyir ro.*

### Комментарий

На примере данной карики становится совершенно очевидной необходимость сопоставительного перевода санскритского и тибетского текстов. Тибетский перевод здесь описательный, изменен оригинальный порядок членов предложения.

<sup>1</sup> *lakṣaṇatvāt* ('из-за определяемости') состоит: из *lakṣaṇa* ('определение, признак, свойство'), абстрагирующего суффикса *-tva*, который соответствует русскому «-ость» (букв.: 'определяемость, призначность, свойственность'), и падежного окончания, аблатива единственного числа *-āt* ('из-за, по причине, вследствие'). В тибетском переводе можно чисто формально выделить соответствие санскритскому *lakṣaṇatvāt*, которое выражено через *mtshan ñid* ('определение, признак, свойство') и сочетание *yin pa'i phyir*, где *phyir* используется как инвариант аблативного окончания *-āt*, а *yin pa'i* — *-tva*. Получается, что абстрагирующий суффикс *-tva* передается конструкцией *kho na yin pa'i*, образованной от глагола *yin pa* ('быть, существовать'), и *kho na*, которое здесь выполняет исключительно грамматические функции.

Как правило, тибетское *kho* на соответствует санскритскому выделительному союзу *eva* ('именно, только'). В данной карике в санскритском оригинале отсутствует эмфатическая частица *-eva*, и, как будет видно на примере последующих карик, *kho* на присутствует в конструкции, передающей значение *-tva* с аблативом (*-āt*).

Само *yin pa'i phyir/tvāt* в тибетском переводе стоит в конце предложения и оторвано от *mtshan ñid* (*lakṣaṇa*), что позволяет переводить тибетский текст несколько иначе: 'определение действительности из-за существования способности выполнять задачу' (*don byed*). «Определение действительности» (*dños po'i mtshan ñid*), где *dños po* соответствует санскритскому *vastunaḥ* ('в действительности, поистине'). В санскритском оригинале *vastunaḥ* стоит в конце предложения, в тибетском переводе — в самом начале и оформлено генетивной частицей 'i.

Санскритскому слову *sāmarthya* ('способность'), состоящему из префикса *sām* ('одинаковый, равный, тождественный') и существительного *artha* ('удобный, правильный, соответствующий'), соответствует в тибетском переводе эквивалент *pus ra* ('сила, способность, власть').

*arthakriyā* ('выполнение задачи, совершение действия') передается как *don byed*, где *don* ('цель, задача'), соответствует *artha*, а *byed* ('делать, совершать') — *kriyā* (от глагола *kr* — 'делать').

### Реконструкция

В предыдущей карике говорилось, что только собственный признак существует как высшая реальность (*paramārthasat*). Обеспечивает такое существование способность собственного признака совершать действие в действительности, т. е. проявляться в мире конкретного бытия (*dños po*). Способность совершать действие (*arthakriyā*) выступает здесь критерием реальности существования вещи.

### НБ [16]:

Общее свойство <sup>1</sup> — иное <sup>2</sup>.

### Санскритский оригинал:

*anyatsāmānyalakṣaṇam*.

### Тибетская версия:

*gzan ni spyi'i mtshan ñid*.

### Комментарий

<sup>1</sup> *sāmānyalakṣaṇa* ('общее свойство/признак') — санскритский технический термин, состоящий из префиксов *sāma* ('одинаковый, равный, тождественный') и *ā* (означает направленность действия, префикс направления), глагола *ñi* ('вести, направлять') и *lakṣaṇa* ('определение, свойство, признак'). В тибетском этому соответст-

уует spyi'i mtshan ñid, где spyi'i ('общий, публичный') — лексический инвариант sāmānya.

<sup>2</sup> *anuat* — адverb ('иной') в тибетском тексте выражено местоимением *gzan* ('иной, другой').

### НБ [17]:

Оно — объект умозаключения.

### Санскритский оригинал:

so anumānasya viśayaḥ.

### Тибетская версия:

de ni rjes su drag pa'i yul yin no.

### Реконструкция

Переход к «общему свойству» (sāmānyalakṣaṇa/spyi'i mtshan ñid) здесь был необходим автору в качестве противопоставления единичному — svalakṣaṇa. Общее — это объект в его бытийственном контексте, т. е. окруженный другими физическими объектами, находящимися с ним в определенной связи. В европейской логике этому делению соответствует «род» («общее свойство») и «вид» (здесь: «класс с единичным наполнением», «собственный признак»), хотя это соответствие очень условно.

«Общее свойство» отлично от svalakṣaṇa тем, что оно не нуждается в контакте с внешним миром, оно умозрительно, выводимо, а следовательно, противоположно процессу восприятия. Выделение общего свойства в познавательном образе объекта, полученном через восприятие, и входит в функции умозаключения. Адаптированный психикой объект (его репрезентация, образ) должен быть далее встроен человеком в какую-то уже сложившуюся систему, парадигму.

В процессе восприятия человек соприкасается с высшей реальностью, которая может быть им постигнута только в контексте относительного, субъектно-объектного бытия, при помощи отношения объекта к тому или иному роду, названия объекта (т. е. соединения полученного образа со словами).

### НБ [18]:

И именно восприятие есть знание как плод праманы<sup>1</sup>.

### Санскритский оригинал:

tadeva ca pratyakṣam jñānam pramāṇaphalam.

### Тибетская версия:

mñon sum gyi šes pa de ñid tshad ma'i 'bras bu ste.

### Комментарий

<sup>1</sup> *pramāṇaphala* — санскритский технический термин, на тибетский переводится как tshad ma'i 'bras bu ('плод истинного позна-



Второе значение — «процесс познания», т. е. то, на что направлено познание, сам источник — *ṛameya*. И третье — результат познания (*ṛamāṇaphala*), т. е. само «истинное знание» — *ṛamiti*.

В контексте буддийской логики и теории познания восприятие и умозаключение выступают как единый, неразделимый психический процесс. Таким образом, три значения буддийского термина *ṛamāṇa* (в небуддийской логике — *ṛamāṇa* — *ṛameya* — *ṛamiti*) отражают стадии этого процесса познания. На первой ступени восприятие — средство получения знания об объекте; далее это уже процесс восприятия, и результат есть само же восприятие объекта.

В данной карике восприятие выступает уже в своей последней стадии, т. е. как результат процесса познания *ṛamāṇaphala*.

### НБ [19]:

Так как имеет форму<sup>1</sup> непосредственного постижения объекта.

### Санскритский оригинал:

*arthapratītirūpatvāt*.

### Тибетская версия:

*don rtags pa'i no bo kho na yin pa'i phyir ro*.

### Комментарий

<sup>1</sup> *rūpatvāt* ('вследствие оформленности') на тибетском — *no bo kho na yin pa'i phyir*. Санскритский термин *gūra* — полисемантичен, т. е. в зависимости от контекста его значение различно. В данном тексте используется значение 'форма', т. е. внешний вид объекта, его цвет и форма, которые и составляют референцию термина *gūra*. Поэтому в тибетском переводе стоит *no bo* ('облик, форма'); в контексте «Абхидхармакоши» Васубандху *gūra* приобретает иное значение, переводится как 'материя' и соответственно на тибетский уже передается иначе — *gzugs*.

Вторая часть слова, конечное *-tvāt*, передается так же, как в пятнадцатой карике, т. е. через глагол *yin ra* ('есть, быть'), служебную морфему *phyir* (*-āt* — 'из-за, по причине') и соединительное *kho na*.

### Реконструкция

В предыдущей карике автор утверждает, что восприятие есть результат истинного познания. Здесь уже описывается восприятие как процесс познания в форме (*gūratva*) непосредственного постижения объекта. Непосредственное означает в данном случае прямой контакт органов чувств с объектом познания. Этот контакт не обусловлен ментальным конструированием, т. е. нет привнесения, домысливания, не соответствующего объекту. И, как говорилось автором выше, этот процесс безошибочный, если соблю-



даются необходимые условия (т. е. не должен быть поврежден зрительный анализатор, нельзя находиться в лодке или быстро перемещаться и прочее).

Буддисты утверждали, что только в акте восприятия человек действительно познает объект как он есть на самом деле. Сам процесс восприятия поставляет образ объекта, истинность которого зависит от соблюдения условий безошибочности процесса восприятия.

### НБ [20]:

У того<sup>1</sup> (восприятия) условие истинного знания — соответствие<sup>2</sup> объекту.

#### Санскритский оригинал:

arthasāgūpyamasya pramāṇam.

#### Тибетская версия:

don dan 'dra ba ñid de'i tshad ma ste.

#### Комментарий

<sup>1</sup> «У того» — буквальный перевод тибетского de'i ('того, у того') и санскритского местоимения asya (от idam — 'тот' в генетиве единственного числа).

<sup>2</sup> *sāgūpya* (букв.: 'сооформленность, соответствие') — 'подобие, тождество формы'; на тибетский передается по смыслу 'dra ba ñid ('сходство, подобие'). Санскритское *sāgūpya* состоит из *gūpa* ('форма') с префиксом *sa* ('вместе') и словообразовательной морфемой -ya. В основе тибетского эквивалента лежит слово 'dra ba ('подобный, схожий, одинаковый') с абстрагирующей морфемой -ñid — 'dra ba ñid ('схожесть, подобие').

#### Реконструкция

В данной карике термин *pramāṇa* употребляется в качестве «источника истинного знания», но, согласно контексту, должен интерпретироваться как «условие, инструмент, или средство». Здесь вводится критерий истинности полученного в результате процесса восприятия познавательного образа. Говорится, что этот образ соответствует объекту; буквальный перевод санскритского текста дает здесь обширный материал. В тексте *arthasāgūpya* — 'сооформленность объекту', т. е. полное соответствие полученного познавательного образа и действительного объекта. Познавательный образ оформляется, или формируется, в процессе познания как тождественный объекту.

### НБ [21]:

Через него<sup>1</sup> достигается постижение объекта.

#### Санскритский оригинал:

tadvaśādarthapratīṣiddheriti.

### Тибетская версия:

de'i dbaṅ gis don rtogs pa 'grub pa'i phyir ro.

### Комментарий

<sup>1</sup> «Через него» — в санскритском оригинале — *tadvaśād* (букв.: 'из-за его (tasya) силы (vaśa)'), тибетский перевод — de'i dbaṅ gis (букв.: 'его силою'), т. е. в переводе аблатив сингулярис оригинала заменен инструменталисом. Аблативная конструкция примыкает в переводе к причастной форме grub pa (grub pa'i phyir — 'из-за достижения').

### Реконструкция

Благодаря тождеству (соответствию sāgūrua) образа, созданного, сконструированного сознанием, и «собственного признака» (sva-lakṣaṇa) возможно говорить об истинном познании объекта. То есть слепок с объекта, его отраженный в психике человека образ, ассимилированный сознанием, становится опять объектом, но не материальным, а составленным из ткани психического, т. е. кон-структ в современном гносеологическом представлении.

### НБ:

Так завершается глава о восприятии трактата «Ньяя-бинду».

### Санскритский оригинал:

iti nyāyabinduprakaraṇasya pratyakṣaparicchedaḥ samāptaḥ.

### Тибетская версия:

rigs pa'i thigs pa šes bya ba'i rab tu byed pa las mñon sum gui le'u ste daṅ po'o.

Т а б л и ц а

### Санскритско-тибетские терминологические соответствия к главе «Восприятие» трактата «Ньяя-бинду»

№ карики	Санскритский термин	Тибетский эквивалент	Русский перевод
1	2	3	4
[1]	samyagjñāna	yaṅ dag pa'i šes pa	Истинное знание
[2]	pratyakṣa	mñon sum	Восприятие
	anumāna	rjes su dpag pa	Умозаключение
[4]	kalpanā	rtog pa	Ментальное конструирование
[5]	pratīti	šes pa	Когниция (мыслительный акт)
[8]	indriyajñāna	dbaṅ po'i šes pa	Чувственное знание

Продолжение таблицы

1	2	3	4
[9]	visaya	yul	Объект (сфера действия органов чувств)
	pratyaya	rkyen	Условие (как форма действия причины)
	manovijñāna	yid kyi mam par šes pa	Ментальное/рациональное знание
[10]	citta	sems	Сознание
	caitta	sems las byun ba	Явление сознания
[11]	bhūtārtha	yaṅ dag pa'i don	Истинная реальность
	bhāvanā	bsgoms pa	Йогическое сосредоточение
	yogijñāna	rnal byor pa'i šes pa	Йогическое знание
[12]	svalakṣaṇa	raṅ gi mtshan űid	Собственный признак
[13]	jñānapratibhāsa	šes pa la snaṅ ba	Познавательный образ
[14]	paramārtha	don dam pa	Высшая реальность
[16]	sāmānyalakṣaṇa	spyi'i mtshan űid	Общее свойство
[18]	pramāṇa	tshad ma	Источник истинного знания, инструмент или сам процесс, результат истинного знания

### **Инготибетская тантрическая традиция**

**И**зучение буддийской тантрической традиции тесно связано с осознанием того места, которое занимает литература тантры в системе буддийского письменного наследия. Традиционно вся буддийская классическая литература делится на сутры (sūtras), шастры (śāstras) и тантры (tantras).

*Сутры* — изречения самого Будды, *шастры* — авторские комментарии к сутрам и самостоятельные трактаты по философии и эпистемологии (см.: [Conze, 1951, p. 28—31]). *Тантры* — слияние автохтонных магических ритуалов и философии Махаяны. Наши сведения по буддийской литературе, а следовательно, и буддийской доктрине всецело базируются на текстах буддийского канона.

Необходимо отметить, что именно тибетский буддийский канон, построенный в строгом соответствии с индийским санскритским оригиналом, содержит и сутры, и шастры, и тантры. По объ-

ему тантры (*rgyud 'grel*) составляют значительную часть канона: 22 тома из 100 томов «Ганджура» (*bK'a 'gyur*) и 86 томов из 225 томов «Данджура» (*bstan 'gyur*).

Написание буддийских тантрических трактатов принято относить к третьему периоду развития буддизма в Индии — ваджраяне (*vajrayāna*). Религиозно-философский комплекс представлен в буддийских тантрах основополагающими концепциями мадхьямиков и йогачаринов: тождество нирваны и сансары, *cittamātra* ('только сознание'), *śūnyatā* ('пустота'), теория двух истин — *saṃvṛti-satya* ('сокрытая истина') и *paramārtha-satya* ('истина высшего смысла'), *ālayavijñāna* ('сознание-сокровищница'). Новым в буддизме ваджраяны стало введение магических культов и ритуальных практик, строго запрещенных ранее. Именно тантрические ритуалы, соединенные с автохтонным культом богини-матери, и послужили поводом для обвинения буддистов-тантриков в отходе от первоначальной проповеди Будды. И здесь необходимо отметить, что тантрические практики — сакральные действия психотехнического характера (жертвоприношения, рецитация священных словесных формул (*mantra*), культовая практика) — существовали и вне буддизма, широко использовались они и в индуизме. Специфика буддийской тантры заключается в том, что новые практики, принятые ваджраяной, строго детерминированы конечной целью буддизма — достижением просветления. Магические практики и ритуалы стали способом выражения сложных религиозно-философских построений Махаяны. Благодаря новому оформлению буддизм получил огромное количество последователей среди мирян.

Буддистов всегда интересовала проблема соотношения плана содержания и плана выражения. В буддийской тантре эта герменевтическая проблема нашла оригинальное разрешение: введение концепции двух смыслов — *neyārtha* (поверхностный, очевидный смысл) и *nītārtha* (глубинный, истинный смысл). На уровне поверхностного смысла буддийская тантра представлялась как набор магических практик и ритуалов, и именно в таком качестве она использовалась мирянами-буддистами. На уровне глубинного смысла каждый символ кодирует определенную концепцию, а целью тантрических практик с очевидностью становится обретение сакральной силы для реализации конечной цели — просветления.

Таким образом, сочетавшие в себе два уровня прочтения буддийские тантры могли быть использованы и мирянами, и буддийской элитой. Самые древние, содержавшие эти два уровня, буддийские тантры — так называемые *mūlatantras* (букв.: 'корневые', по переносу значения — базовые тантры) — это «*Guhyasamājatantra*» и «*Hevajratantra*». В этих текстах изложена суть *vajrayāna*, т. е. соединение метафизики Махаяны и описания практических действий для достижения самых разных целей — от превращения врага в камень (*stambhana/repṣ paṣ byed pa*), подчинения своей силе ко-

го-либо (*vaṣya/dbaṅ du byed pa*) и т. д. до получения сакрального посвящения и достижения просветления.

В буддийских тантрах широко использовался так называемый «сумеречный язык» (*saṃdhyābhāṣa/dgongs pa'i skad*), призванный скрыть от непосвященного истинный смысл тантр, использовавших мантрические заговоры и действия лишь для одной цели — достижения просветления. Утверждалось, что непосвященный не мог самопроизвольно пользоваться тантрическими практиками, так как это было чревато для него необратимыми последствиями, т. е. обращением против себя сакральных сил, вовлеченных в действие ритуала. Таким образом, учитель, буддийский наставник, занимает место жреца в сознании простого мирянина. Именно в его власти находятся те невидимые силы, которые должны помочь мирянину в его каждодневном опыте.

На уровне продвинутого адепта, йогина, тантрические ритуалы имеют принципиально иное значение. Йогические практики занимают в тантрическом буддизме, так же как и в раннем, одно из ведущих положений. Без дхьяны (*bsam gtan*)\*, йогического созерцания, ритуальные действия считаются лишенными смысла и не соответствующими конечной цели — просветлению. Элементы йогического созерцания с необходимостью присутствуют даже в простейших магических практиках.

Культ богинь-матерей был заимствован буддистами у различных автохтонных племен, населявших индийский субконтинент и не включенных в варновую структуру древнеиндийского общества. Таким образом, в ритуальных практиках принимали участие все те члены индийского общества, кто по тем или иным причинам оказался за пределами его варновой структуры (в том числе парии — дети от смешанных браков и т. п.). Культ богинь-матерей использовался для того, чтобы показать наглядно, как бы театрализовать, персонифицировать важнейшие категории философии мадхьямиков, глубинный смысл которых не мог быть доступен данной социальной среде. В этой персонификации *prajñā* ('мудрость') предстает в облике шестнадцатилетней девушки, олицетворявшей собой женский пассивный принцип. Термин *prajñā* применяется к ней условно, так как эта женщина не является носителем мудрости, а выступает всего лишь средством для достижения нирваны. Однако здесь важно подчеркнуть то существенное обстоятельство, что данное средство тождественно и конечной цели (нирвана).

Мужской, активный, принцип — йогин в ритуале персонифицирует *upāya* (*thabs*) ('средство освобождения') — великое сострадание (*maḥākaraṇā*) как второй необходимый компонент для достижения нирваны.

---

\* *Dhyāna* — мы умышленно не используем английское *meditation* ввиду его слабого смыслового соответствия.

Необходимо всемерно подчеркнуть, что культ богинь-матерей был радикально переосмыслен буддистами. В исходном культе богини-матери физическое соединение жреца и богини — сакральный любовный акт, дарующий плодородие. Автохтонный культ богинь-матерей был интегральной частью системы земледельческих культов как таковых. В буддийской тантрической традиции происходит смысловое размыкание культа богинь-матерей с породившим его комплексом земледельческих культов. Подробное изложение стадий сексуального наслаждения во время соединения с Праджней, описание которого мы находим в тантрах, есть лишь символическое, доступное для понимания любого адепта рассмотрение стадий психофизического преобразования сознания [Shendge-Zuberi, 1973]. В тантрическом буддизме принципиальное значение приобретает концепция союза *grajñā* ('мудрость') и *maḥākaraṇā* ('великое сострадание'), а образно-эротическая форма ее представления имела лишь внешнее вспомогательное значение.

На основании концепции мадхьямиков о тождестве сансары и нирваны буддийские тантрики принимают необходимость специальной работы с собственным сансарическим телом, что в конечном итоге приводит к принципиальному переструктурированию сознания. Здесь используются различные практики: создание мандал (*maṇḍala/dkyil-'khor*), работа с дыханием через произнесение мантр (*mantra/sṇags*), визуализация божеств и т. д. Данные практики были адекватно приспособлены для реализации адептами основных концептуальных установок мадхьямики. Так, например, наиболее известная в буддологии мандала представляет собой наглядное моделирование мадхьямической концепции тождества сансары и нирваны.

В мандале средствами традиционной графической стилизации воссозданы различные аспекты совершенного существа, символизирующего психокосм, что одновременно относится к чувственному бытию человека, функционированию его аффектов. Созерцание мандалы позволяет адепту правильно отождествить в своей психике страсти, эмоции, выступающие препятствием на пути к обретению нирваны. Мандала, как мы уже говорили выше, есть изображение психокосма в его соотношении с буддийской Вселенной. Смысловой акцент мандалы варьировал в зависимости от того, какой из пяти йогических Будд находился в ее центре. Для более подробного изложения компонентов мандалы нам необходимо сказать прежде о четырех классах тантр, определяющих ее содержание и построение.

Традиционно все тантры разделяются на тантры высшей йоги, или высшие тантры, и низшие тантры. К низшим тантрам относятся *kriyātantra*, *caryātantra* и *yogatantra*. Высшие тантры делятся на *maḥāyoga*, *anuyoga* и *atiyoga*.

В *kriyātantra* — тантре телесного действия, речи и сознания — главный упор делался на отношения человека и божества. Божество здесь персонифицировало сокрытую в индивидуе сущность, способную проявляться в поступках, речах и мыслях. Посредством уподобления этому божеству, отождествления с ним человек обретал его силы, т. е. сущность этого божества. В *kriyātantra* поэтому особое внимание уделялось ритуальным действиям, связанным с телом и речью. Визуализация божества и отождествление с ним через ритуальные действия гарантирует адепту просветление по завершении шестнадцати новых рождений в человеческом образе.

*Saṃyātantra* — тантра правильного поведения — идет дальше, отношения божество — человек в ней углубляются. Здесь уже не только отождествление, но «дружба», «братство», обещающие просветление через семь жизней.

*Yogatantra* снимает посредством дхьяны еще присутствующее в *saṃyātantra* состояние разделенности человека и божества, приводя к их полному слиянию. Ритуальные действия, связанные с телом (уподобление божеству) и речью (рецитация мантр этого божества), — лишь вспомогательные средства. И именно сознание есть порождающая причина действий, совершаемых телом. Полное слияние с избранным божеством приводит к постижению мира как проявлению действия сознания.

Эти три тантры суть начальные, или низшие, рассчитанные на любого мирянина, в зависимости от его способностей к познанию. В них ведущее положение занимают различные ритуальные действия, связанные со служением божеству (омовения, жертвоприношения, произнесение мантр и т. д.). Эти тантры могли быть использованы на практике и вне глубокого понимания заложенных в них доктринальных установок.

*Kriyātantra* и *saṃyātantra*, посредством которых достигалось отождествление с божеством и обретение его силы, вели к раскрытию внутренней сущности человека, проявлявшейся в его действиях и речи. Но только *yogatantra* оперирует с сознанием, опираясь на уже подконтрольные тело и речь. Эта третья тантра prepares адепта для более глубокого анализа собственной психики, именно здесь вводятся такие базовые символические средства дхьяны, как *mudrā/phyag rgya* ('знак, печать, жест') и мандала (*maṇḍala/dkyil-'khor*).

Четыре мудры (*mudrā/phyag rgya*) — *karmamudrā*, *samayamudrā*, *dharmamudrā* и *maḥāmudrā* представляют собой функционирование сокровенной сущности человека: истинное восприятие (*karmamudrā*), истинный мыслительный акт (*samayamudrā*), истинная связь с другим (*dharmamudrā*) и наконец истинная сущность (*maḥāmudrā*). Истинное в данном случае означает соответствующее совершенному существу. Если в *kriyātantra* и *saṃyātantra* отождествление с совершенным существом достигается в результате ритуальных действий, то в *yogatantra* их место занимают мудры. Те-

перь, используя тот или иной имитирующий жест (*mudrā*), можно с легкостью обрести связанное с ним состояние.

Высшие тантры, или тантры высшей йоги (*anuttarayogatantra*), рассчитаны на продвинутого адепта, йогина. Высшие тантры разделяются на «мужские» (*mahāyogatantra*), «женские» (*anuyogatantra*) и «нейтральные» (*atiyogatantra*) [Guenther, 1972, p. 204]. Согласно воззрениям буддистов-тантриков, на ритуальном уровне процесс достижения нирваны имеет четыре стадии, ассоциируемые с четырьмя классами тантр. Первое — посвящение, получаемое от учителя (*kriyātantra*), второе — тайное посвящение, предполагающее сокровенное общение адепта с учителем или божеством (*saryātantra*), третье — вхождение в состояние праджня (*yogatantra*) и четвертое посвящение — нирвана (*anuttarayogatantra*). Высшие тантры содержат в развернутом виде все базовые элементы первых трех тантр, но добавляется конечный четвертый момент — просветление через соединение с *prajñā*. Однако этому предшествует длительный подготовительный процесс работы йогина со своим сознанием.

Тело йогина рассматривается как состоящее из тридцати двух каналов (*nāḍī*) прохождения энергии, несущих просветленную мысль (*bodhicitta*). *Bodhicitta* — просветленное сознание — третий, наряду с мудростью (*prajñā/śes rab*) и великим состраданием (*mahākaruṇā*), необходимый компонент просветления. Рассматриваемый в относительном смысле, он представляет жизненную силу человека (женскую — кровь (*rakta/khrag*) и мужскую — семя (*śukra/khuba*)) как суть сансары. В высшем смысле *bodhicitta* — соединение *prajñā* и *upāya* ('средство освобождения'), высшее наслаждение (*mahāsukha*) — суть нирваны [Snellgrove, 1959, part I, p. 25 — 26].

Из тридцати двух каналов главных три: несущий мудрость — Лалана, несущий великое сострадание — Расана и третий, лишенный объектно-субъектного различия, — Авадхути. Остальные двадцать девять получают свои названия в соответствии с выявленными типами загрязнения сознания\*. Тридцать две *nāḍī* — сокровенная суть тройственного союза, т. е. тела, речи и сознания. Именно посредством *nāḍī* и создания внутренней мандалы (*saṃvara*) йогин достигает состояния неразличия субъекта и объекта. Тело йогина полностью разложено на *nāḍī* и сакра (чакры — центры внутренней психической энергии). Каждой чакре соответствует один из пяти йогических Будд. Чакре, находящейся на макушке головы, — Вайрочана, на уровне горла — Амиабха, сердца — Акшобхья, пупка — Ратнасамбхава, гениталий — Амогхасиддхи.

Внутренняя мандала (*saṃvara/sdom pa*) — микрокосм, интрапсихический аналог внешней мандалы. В ней также присутствуют

\* О «загрязнении» сознания подробно см.: [Классическая йога, 1992, с. 31, 113—117].



пять йогических Будд, отождествляемых с определенными, или, точнее, соответствующими чакрами. Таким образом, йогин производил идентификацию микрокосма *saṃvāga* (тело йогина) и макрокосма, представленного внешней мандалой.

Построение любой мандалы строго детерминировано конечной целью конкретной практики. Более того, мандалы высших тантр отличны от мандал, используемых в низших тантрах. Содержание мандалы варьирует в зависимости от того, к какому из четырех классов тантр она принадлежит. Каждая мандала представляет в свернутом виде все заложенные в избранной тантре концепции, используемые для достижения конечной цели этой тантры.

Мандала высших тантр, как правило, строится следующим образом: в центре изображается один из пяти Будд йогического созерцания, главенствующий именно в данной тантре, или одно из его проявлений (например Хеваджра — гневное проявление Будды Акшобхьи). Далее изображаются два круга очищения: внутренний и внешний. На внутреннем расположены другие четыре Будды, ориентированные по сторонам света, либо, если это «женская» тантра — их женские корреляты: Домбини (Акшобхья), Брахмани (Вайрочана), Нарти (Амитабха), Чандали (Ратнасамбхава). Каждому Будде йогического созерцания соответствует определенный аффект, поэтому, производя отождествление *saṃvāga* и *maṇḍala*, адепт выявляет, осознает присутствие в нем самом определенных аффектов. Внешний круг занимают так называемые йогини, персонифицирующие пять скандх\* и четыре великих элемента (земля, вода, огонь, воздух), причем их количество могло варьировать в зависимости от назначения мандалы.

Имена йогинь, изображенных во внешнем круге мандалы, могут быть разделены на три группы. Во-первых, имена, воспроизводящие названия автохтонных племен (Ветали, Гаули и т. д.). Во-вторых, имена богинь-матерей, почитавшихся этими племенами (например, Чаури, Шавари, Домбини). И наконец третья группа объединяет в себе названия различных типов париев (например: Пуккаси, Чандали, Пандура). В контексте тантры исходная привязка имен утрачивается. Все небуддийские божества, оставаясь под своими именами и сохраняя свой первоначальный облик, обретали новые функции и специфически буддийское значение. Попадая в буддийскую мандалу, автохтонные божества становились персонификацией того или иного фрагмента буддийской концепции мира.

Во всех четырех тантрах мандала, мантра и дхьяна — неотъемлемые средства психофизических практик, направленных на преобразование сознания.

---

\* Пять скандх — пять групп, составляющих целостность человека: тело, чувства, восприятия, импульсы и эмоции, акты сознания. Подробный разбор см.: [Рудой, Островская, Ермакова, 1999, с. 55—70].

Достоинство внимания постоянное членение, используемое во всех тантрах, по четыре. Сами четыре тантры (*kṛiyā-*, *saṃyā-*, *yoga-*, *anuttarayoga-*) являются единством четырех посвящений (учитель, тайна, мудрость и нирвана) и внутри тантр все — по четыре. Четыре момента (*kṣaṇa*; *skad cig ma*) и четыре стадии наслаждения (*ānanda/dga' ba*), четыре чакры (*caakra*; *'khor*), четыре Благородные истины (см.: [Snellgrove, 1959, part II, p. 4], и т. д. Такое количественное деление определяется четырьмя Благородными истинами, смысл которых раскрывается адепту через деление элементов психокосма (*saṃvara*) и разворачивание его вовне по четыре. Таким образом утверждалось, что внутри тела йогина уже содержатся четыре Благородные истины.

Буддисты-тантрики полагали, что сокровенная сущность, природа Будды, изначально содержится в каждом человеке, ее необходимо открыть и очистить. Буддийские тантрические практики были направлены на изменение, преобразование человеческой психики, т. е. освобождение ее от загрязняющих аффектов, на достижение осознания себя самого как тождественного совершенному существу, Будде. В тантрах был предложен практический путь осуществления махаянской концепции тождества нирваны и сансары, которая познавалась адептом через собственное тело. Конечная цель — просветление — может быть достигнута любым адептом в течение одной жизни.

Именно в махаянском буддизме происходит расширение социальной базы буддизма за счет привлечения мирян. Однако Махаяна в ее классическом виде оставалась в известной степени за бортом ежедневной житейской практики мирян, которые ожидали от религии ситуативно-практической помощи. Именно тантра и заключала в себе сумму ответов на эти повседневные нужды. Тантрические тексты ликвидировали разрыв между мирянами и буддийской элитой, посвятившей себя просветлению.

Буддийская тантра, вооружившись ритуальными практиками, полностью основывалась на махаянских концепциях. Буддисты-тантрики лишь продолжили процесс перевода буддийской доктрины с языка высокой философии на язык символический. При этом буддийская тантра сохраняла разные уровни функционирования доктрины: для простых мирян и продвинутых адептов. Само разделение тантр на низшие (*kriyātantra*, *saṃyātantra*, *yogatantra*) и высшие свидетельствует об одновременном существовании этих уровней. Буддийская тантра была практическим осуществлением махаянских теоретических положений, в ней также все детерминировано четырьмя Благородными истинами и конечной целью (*nirvāṇa*).

Иллюстрацией к вышеизложенному материалу мы решили сделать перевод некоторых глав из «Хеваджратантры».

Трактат «Хеваджратантра» (V—VII вв.) получил в ученой традиции название *mūlatantra* (букв.: «корневая» тантра), поскольку именно «Хеваджратантра» и «Гухьясамаджатантра» — древнейшие буддийские тантрические трактаты. Точное время написания тантры установить невозможно, поскольку в буддийских тантрах, как правило, отсутствует указание на дату. Примерную датировку можно дать, основываясь на именах авторов «Хеваджры». Согласно буддийской тантрической традиции, авторами считаются Сароруха и Кампала, входившие в состав так называемых восьмидесяти четырех сиддхов, или совершенных\*. «Хеваджратантра» включена в состав третьего раздела буддийского канона — тантр. Этот трактат был переведен на тибетский, монгольский и китайский языки. Как *mūlatantra* «Хеваджратантра» стала доктринальным источником для тибетских буддистов школы Кагьюпа (*bk'a gnyud pa*) и Сакьяпа (*sa skya pa*).

«Хеваджратантра» принадлежит к классу высших «женских» тантр. «Женская», или левая тантра была одним из двух базовых направлений буддийского тантризма вообще (второе — тантра «правой руки»). В «женских» тантрах присутствуют обязательно так называемые *шакти*, или женские корреляты пяти йогических Будд; огромное количество духов и охраняющих божеств; разработанный кладбищенский ритуал; описание в числе других практик сексуального соединения йогина и Праджни (подробнее см.: [Gonze, 1952, с. 191—192]).

И левая (женская) и правая (мужская) тантры разделяют концепцию существования пяти йогических Будд и соответствующих им пяти «семей» (*kula*). *Kula* — учение о классах или видах людей — персонология. Будде Акшобхье соответствует «семья» ваджра ('ярость'), Вайрочане — татхагати ('глупость') и т. д. Каждая «семья» означает определенный аффект.

Трактат состоит из двух частей, содержащих по двенадцать глав. «Хеваджратантра» — энциклопедия тантр, хрестоматия и для начинающего буддиста-тантрика, и для продвинутого адепта. Порядок глав строго определен прагматикой текста: первая часть трактата — введение базовых понятий тантры, вторая — рассмотрение этих понятий на концептуальном уровне.

Мы избрали для перевода две наиболее важные главы из первой части — первую («Суть Хеваджратантры») и вторую («О мантрах»); из второй части — третью главу («Основа всех тантр») и девятую («О мантрах»). Таким образом мы сможем рассмотреть значение текста тантры и для обыкновенного последователя буддийских тантр, и для йогина.

---

\* *Siddha* — совершенное существо. Так называли первых буддистов-тантриков, создателей традиции. Существуют биографии великих сиддхов в буддийском каноне и в сочинениях Таранатхи.

Первая глава первой части представляет лаконичную экспозицию «Хеваджратантры». Существенно подчеркнуть, что эта экспозиция построена так, чтобы адепт, ознакомившись с нею, получил отчетливое представление о религиозной прагматике тантры — освобождении.

Во второй главе первой части, посвященной мантрам, перечислены все возможные мантры и дхарани (заклинания), посредством которых можно достичь самых разных целей. Подробно изложены способы достижения этих целей через рецитацию мантр, создание мандалы, поедание определенных плодов, изготовление магических смесей и т. д. И первая и вторая главы могут быть прочитаны и вне глубокого понимания содержащихся в них символов. Такое поверхностное чтение имело, как правило, ситуативно-практические цели (вызывание дождя, отвращение врага, привораживание и т. д.). С подобными целями обращалось к тантре большинство мирян. С позволения учителя начинающий тантрик мог воспользоваться какой-либо рекомендованной специально для него мантрой или ритуалом.

Для продвинутого адепта эти же главы выступали в функции краткого конспекта, которым он должен был владеть в совершенстве. Каждый символ, каждое упоминание имени йогини либо ее мантры призваны актуализировать специфическую установку на просветление. То, что для простого адепта не более чем механическая рецитация слогов, для йогина является конкретной осмысленной техникой, предназначенной для обретения сакральной силы тех персоналий, к которым и относятся мантры.

Центральная тема третьей главы второй части трактата — это разъяснение средства освобождения (ирāуа). Здесь достаточно подробно изложены все аспекты регламентации жизнедеятельности йогина, предшествующие обретению просветления. Данный раздел предназначен исключительно для продвинутых адептов, поскольку касается передачи сакральной силы учителя его ученику. Интересно отметить параллелизм четырех этапов сексуального наслаждения четырем посвящениям\*, которые йогин последовательно получает от учителя. Сексуальное наслаждение, его этапы выступают в данном контексте в роли модели. Динамика сексуального наслаждения, язык, посредством которого она описывается, выступает одновременно символическим языком, кодирующим этапы просветления. Таким образом, сексуальный код используется для разъяснения средства просветления (ирāуа).

В девятой главе второй части рассматриваются две темы: первая касается защиты Учения, вторая — техники построения мандал. Важно отметить, что защита Учения вменялась в обязанность лю-

---

\* Ср. описание последних четырех классов богов чувственного мира в постканонической Абхидхарме [ЭА, III, 69, с. 167—168].

бому буддисту и означала совокупность приемов уничтожения врагов Учения посредством использования сакральной тантрической силы.

Теперь, когда мы кратко очертили круг проблем, связанных с переведенными нами главами из «Хеваджратантры», обратимся непосредственно к тексту. Нами предлагается перевод первой и второй глав первой части и третьей и девятой глав второй части. Перевод выполнен с использованием санскритского оригинала, тибетской и монгольской версий. В комментарии к переводу нам было важно установить семантику оригинала и способы ее передачи в тибетском и монгольском переводах.

Для перевода с санскрита и тибетского мы пользовались изданием Д. Снеллгрова транслитераций обоих текстов (Snellgrove D. The *Nevajratantra*. Part II. London, 1959).

Монгольский текст — рукопись — I том «Ганджура». Содержится в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского университета. «Хеваджратантра» расположена на страницах 73—89 рукописи; из колофона следует, что перевел ее главный редактор первой редакции «Ганджура» — Гунга-одзер мерген манджушри пандита гуши. Там же говорится, что с санскрита перевел тибетский лотсава — Сая-йе-шос.

Прежде всего необходимо отметить, что привлечение тибетской и монгольской версий было обусловлено стремлением установить, как усваивалась тибетская тантрическая традиция в странах вторичного и третичного распространения. Кроме того, и в санскритском и в тибетском текстах присутствуют такие отрывки, которые могут быть поняты лишь при сравнительном прочтении. Например, во второй карике первой главы первой части санскр. *bh-aṭṭārakā*, которое обычно используется для обращения к женщине, переведено как «владыка» на основании тибетского *gje btsun* — 'господин', монгольского *arīγun ejen*. Другой пример: санскр. *saṃaya-sattva* (слово имеет огромное количество значений) именно благодаря тибетскому *dam tshig* ('слово бодхисаттвы', или, точнее, 'клятва бодхисаттвы') можно переводить как 'явленное существо' (одна из базовых характеристик бодхисаттвы). В комментарии много подобных примеров, когда, основываясь на значении тибетского и монгольского переводов, мы реконструируем значение санскритского термина.

Для тибетского текста характерно строгое следование за санскритским оригиналом. Все имена собственные тибетские лотсавы переводили. Например, *Vajragarbha* (Ваджрагарбха) в тибетском переводе — *gdo gje sñiṅ po* (Алмазная сущность); три главных канала в теле йогини — Лалана (*Lalanā*) — *brkyan ma*; Расана (*Rasanā*) — *ro ma*, Авадхути (*Avadhūti*) — *Kun 'dar ma*, — первая глава первой части, [3], [13].

Монгольский текст более сложен и одновременно прост, чем первые два. Сложен, поскольку вне знания употребляемых в нем

санскритских слов, данных в транслитерации, и вообще вне одно-временного сопоставления с тибетским текстом понять содержание практически невозможно. Все названия и имена, а также базовые понятия даны в монгольском тексте транслитерацией с санскрита.

Доступнее монгольская версия стала благодаря усилиям переводчика, который, стремясь к наиболее упрощенному варианту изложения, опускал непонятные места либо пересказывал их близко к тексту.

На основании сравнения трех текстов необходимо предположить, что либо монгольский переводчик был прекрасным знатоком оригинальной тантрической традиции, когда переведенные тибетским лотсавой имена передавал транслитерацией санскрита, либо он одновременно использовал и санскритский и тибетский тексты. Какие-либо окончательные выводы можно было бы сделать лишь при детальном лингвистическом анализе, что не входит в задачи данной работы.

Базовая терминология, т. е. семантика ключевых слов, подробно рассмотрена нами в комментарии.

## ***Хеваджратантра***

### **ПЕРВАЯ ЧАСТЬ**

#### **Первая глава**

**Т**ак я слышал <sup>1</sup>. Однажды Бхагаван пребывал в лоне <sup>2</sup> Алмазной Владычицы <sup>3</sup>, которая есть сокровенная сущность <sup>4</sup> тела, речи, сознания всех татхагат (1). В этой связи <sup>5</sup> Бхагаван изрек: «Владыка <sup>6</sup>, сущность тела, речи, сознания всех татхагат, есть из всех тайн самая тайная. О Ваджрагарбха <sup>7</sup>, благочестивейший, великий сострадательный бодхисаттва, слушай о том, кого считают Хеваджрой, сущностью алмазного, великого, явленного <sup>8</sup> существа (2).

(3) Ваджрагарбха вопрошал:

— Почему существо алмазное? Каково великое существо? Кем существо явлено? Наставь меня, Бхагаван.

(4) Бхагаван изрек:

— [Это существо] неделимо, поэтому алмазом именуется. Оно, [существо, определяется] как триединство. [И это] существо, соединенное с мудростью, — алмазное существо — так помнится.

(5) — Великим существом считают [его, потому что оно] наполнено благоуханием великого знания; явленным существом называют благодаря свойству постоянного проявления <sup>9</sup>.

(6) Ваджрагарбха вопрошал:

— Что подобает [понимать под] составляющими имени Хеваджра? Что провозглашается слогом ХЕ? А также что называется ваджрой?

(7) Бхагаван изрек:

— Слогом ХЕ [провозглашается] великое сострадание, а ваджрой — мудрость. Слушай, я изложу тантру — суть средства [освобождения] и мудрости. Известно, что разнообразно заложенное в ней: магические взгляды, вызывание, великие знаки, превращение в камень, изгнание, отвращение врага, околдовывание (8).

В ней [тантре,] содержится, согласно правилу, [описание] метода порождения и размещения <sup>10</sup> йогинь; знание и различие должной последовательности появления божеств (9). О великий, сострадательный Ваджрагарбха, [но] пусть прежде всего он [йогин] размышляет над методом порождения Херуки, ибо именно [созерцанием его] сущности освобождаются (10).

Опутанные оковами [мира], познав это [состояние], освобождаются. О Мудрый, пусть он созерцает существующее как несуществующее; подобно этому познается и существование/несуществование священного Херуки (11). В теле пребывает великое знание, совершенно лишённое примысливания <sup>11</sup>, и хотя [оно] тела всех объектов пронизывает, из тела не рождается (12).

(13) Ваджрагарбха вопрошал:

— О Бхагаван, сколько каналов <sup>12</sup> в алмазном теле?

Бхагаван изрек:

— Тридцать два канала. Тридцать два, несущих мысль просветления в местопребывание великого блаженства. Из всех каналов три главных — Лалана, Расана, Авадхути.

(14) Лалана — сущность мудрости. Расана локализует в себе средство <sup>13</sup> [освобождения], Авадхути, расположенная меж ними, — неразличение субъекта и объекта <sup>14</sup>. (15) Лалана несёт Акшобхью, Расана — кровь; а та, что известна как Авадхути, несёт мудрость и луну.

(16) [Тридцать два канала, или артерии]: неделимая, с тонкой формой, божественная, левая, короткая, черепаха, созерцающая, освящающая, греховная, всепронизывающая, мать. (17) Ночная, дающая прохладу, пламенная, Лалана, Авадхути, Расана, влекомая, черная, прекрасная, общая, порождающая основание. (18) Несвященная, исполненная любви, совершенная, очищающая, с благо-расположенным умом, тройная, сладострастная, домашняя, устрашающая, дочь смерти.

(19) Ваджрагарбха вопрошал:

— Каковы эти тридцать два канала?

(20) Бхагаван изрек:

— Все [они] — видоизменения трех миров <sup>15</sup>; лишены субъектно-объектного различия. Однако как средство [освобождения] познаются через понятия.

[Далее излагается] деление внутренней мандалы <sup>16</sup>: [слогофонемы] ĀLI, KĀLI, луна, солнце, мудрость, средство [освобождения], Учение, наслаждение, сотворенное, великое блаженство, тело, речь, сознание; E-VAM-MA-YĀ (21).

(22) Звук E — богиня Лочана, слог VAM — Мамаки — так помнится.

MA — Пандура и YĀ — Тарани.

(23) Чакра <sup>17</sup> сотворенного [имеет] шестьдесят четыре лепестка лотоса, чакра Учения — восемь, чакра наслаждения — шестнадцать, чакра великого блаженства — тридцать два.

(24) Четыре момента: различие, развитие, взрыв, неразличение.

(25) Четыре этапа: почитание, поклонение, умилоствление, выполнение.

(26) Четыре истины: сострадание, возникновение, прекращение, путь.

(27) Четыре сущности: душа, мантра, божество, знание.

(28) Четыре наслаждения: наслаждение, высшее наслаждение, прекращение наслаждения, рожденное вместе с наслаждением.

(29) Четыре школы <sup>18</sup>: стхавари, сарвастивада, самвиди, маха-сангхика.

(30) Луна, солнце, ĀLI, KĀLI, шестнадцать фаз, шестьдесят четыре периода, тридцать два канала, четыре стражи, — таким образом, все по четыре.

(31) Чандали, сгорающая на пупке,

Сжигает пять татхагат,

Сжигают Лочану и прочих,

Когда Я <sup>19</sup> сожжено, Луна исчезает.

### Комментарий к первой главе первой части

#### <sup>1</sup> Санскритский оригинал:

evam mayā śrutam (1)

#### Тибетская версия:

'di skad bdag-gis thos-pa (1)

#### Монгольская версия:

Eyin kemen minu sonosursan (1)

Этой словесной формулой обычно открываются сутры. Нам представляется, что данная формула имеет принципиальный характер в культурологическом смысле.

Первоначально, будучи чисто индийским учением, буддизм пользовался теми же категориями индийской культуры, что и брахманизм. В данном случае речь идет о принципиальной для традиционных текстов дихотомии, т. е. делении традиционных текстов на



śruti (букв.: 'святое услышанное') и smṛti ('запомненное; зафиксированное').

К категории śruti в брахманизме относились веды, которые, согласно традиционным представлениям, сделались доступными божественному слуху (divyaśrotra) древних мудрецов — риши.

Буддизм, подобно брахманизму, объективно претендовал на статус религии, глубоко укорененной в индийской культуре. Располагая своим собственным корпусом канонических текстов, буддисты относились к ведам индифферентно — не оспаривали и не признавали их духовного авторитета (статуса śruti). Единственным авторитетом для буддистов выступали сутры («слово Будды» — buddhavaśana). Именно этим обстоятельством и объясняется то, что в сутрах канона широко используется формула: evaṃ mayā śrutam.

В палийской Типитаке тантрические тексты отсутствуют. Однако в тибетском и монгольском буддийском каноне («Ганджур», «Данджур») тантры собраны в отдельном разделе. Подобно сутрам, эти тексты рассматривались последователями традиции как адекватное изложение слова Будды (авторы тантр известны культуре под своими буддийскими именами).

Таким образом, эта формула (evaṃ mayā śrutam; 'di skad bdag-gis thos-pa; eyin kemen minu sonosursan) приравнивает все изложенное в тантрическом тексте к статусу śruti.

Однако далее в тибетском, а следовательно, и в монгольском переводах утрачивается специфическое употребление понятий śruti и smṛti.

В контексте культуры Тибета базовая индийская дихотомия śruti и smṛti не имела места. Похоже, тибетские переводчики (лотсавы) не придавали столь же большого значения этому, как индийские авторы. Если в санскритском оригинале «Хеваджратантры» присутствует доктринально нагруженное формульное разнообразие лексики smṛtaḥ ('помнится' [4]), nigadyate ('считается' [5]), abhidhīyate ('называется' [5]), то в тибетском переводе все это разнообразие редуцируется к клише — brjod pa ('называется').

В монгольском переводе исходная индийская дихотомия полностью утрачена; мы сталкиваемся здесь только с выражением — kemen ögülegdeküi ('называется').

Таким образом, в процессе рецепции индобуддийской традиции в Тибете происходит утрата того спектра смыслов, который связан не с чисто буддийскими, а с общеиндийскими категориями культуры. В зонах третичного распространения (Монголия) буддизма исходная семантика терминов индобуддийской традиции совершенно неизвестна.

<sup>2</sup> Санскр. bhāgeṣu (букв.: 'в лонах') стоит во множественном числе, но на тибетский и монгольский передается в единственном числе транслитерацией. Буквальный перевод этого слова тибетскими лотсавами обеднил бы круг символических значений, поскольку

ку пребывание в бхаге используется здесь как метафорическое описание психофизического состояния. В позднем тантризме это состояние коррелирует с представлением о юганаддха (санскр. *yuganaddha*, тиб. *yab yum*) — букв.: 'отец-мать'.

<sup>3</sup> Санскр. *vajrayosid* — *vajra* ('алмазная') и *yoṣid* ('девушка в возрасте шестнадцати лет') — по-тибетски *rdo gje* ('алмазная') *btsun mo* ('владычица, царица'). В монгольском тексте — *včir-tu* ('имеющая ваджру; алмазная') *qatun* ('ханша').

<sup>4</sup> Санскр. *hṛdaya* (букв.: 'сердце; основа; сущность'), в тибетском *ñiṇ po* ('сердце') и в монгольском тексте — *jirūken* ('сердце'). Здесь метафорически передается значение базового тантрического понятия — «сокровенная сущность». Сокровенная сущность — то, что объединяет и дает жизнь телу, речи, сознанию человека. Эти функции физиологически выполняет сердце.

Первая, начальная, ступень буддийских тантрических практик (изложенная в *kriyātantra*) — это отождествление себя с сокровенной сущностью божества. Такое отождествление достигается только посредством длительных ритуальных практик (жертвоприношение божеству, рецитация мантр этого божества, повторение поз этого божества и т. д.). Продвинутый адепт, йогин, может произвольно вызывать в себе состояние этого божества (например, состояние внутреннего гнева, отождествляемого с Херукой).

<sup>5</sup> Санскр. наречие *tatra* (букв.: 'в том') в шастрах, как правило, передает значение адвербиальной связки — 'в этой связи; по поводу этого'. В тибетском — *de nas*, где *de* — местоимение 'этот', а *nas* — показатель инструменталиса — 'этим'. В монгольском тексте соединено обстоятельство места *tende* ('там') и показатель орудного падежа еще — 'по поводу того (что упоминалось прежде)'.

Традиционно и *tatra*, и *de nas*, и *tende* переводятся как 'затем, после того'. Однако в данном тексте мы склонны считать, что и *tatra*, и *de nas*, и *tende* выступают как синтаксическая связка.

<sup>6</sup> Санскр. *bhāṭṭarakam* ('господин, владыка) на тибетский передается как *gje btsun*: *gje* ('господин, главный') — титул почитания для вышестоящего, старшего, божества и *btsun* ('уважаемый, благородный; имеющий высокое происхождение'); само сочетание *gje btsun* — 'почтенный, уважаемый'. На монгольский передается как *agiun* ('чистый, истинный') *ejen* ('хозяин; господин, владыка').

Поскольку речь идет о Хеваджре (гневная ипостась йогического Будды Акшобхы), мы переводим как 'Владыка'.

<sup>7</sup> *Vajragarbha* — букв.: 'тот, кто пребывает в алмазном лоне', если считать, что эта композита типа *bahuvrīhi*, *vajragarbha* (ваджра-гарбха) означает здесь Бхагавана тантрической традиции.

На тибетский Ваджрагарбха передается как *rdo gje* ('алмазный') *ñiṇ po* ('сердце, сущность, содержание'), т. е. 'имеющий алмазную сущность'. На монгольский это передается транслитерацией с санскрита *včir-a garbi*.

Основываясь на санскритском оригинале и двух переводах, мы можем заключить, что здесь (первая часть, первая глава) Будда как Абсолют (*Ādibuddha*) эмануирует из себя *Vajragarbha*.

<sup>8</sup> Санскр. *saṃayasattva* состоит из *saṃaya* ('время; школа, система, традиция; условие, символическая форма') и *sattva* ('существо'). На тибетский передается описательно как *dam tshig*: *dam* ('высший, священный, тайный'), *tshig* — слово, таким образом, букв.: 'тайное слово, священное слово: клятва'. Имеется в виду клятва бодхисаттвы.

На монгольский передается транслитерацией *saṃaya-a satva*. *Samayasattva/dam tshig* ('явленное существо') — одно из свойств, наряду с *vajrasattva/rdo rje sems dpa'* ('алмазное существо') и *mahāsaṭtva/sems dpa' chen po* ('великое существо'), бодхисаттвы; здесь: Хеваджры. Сам Хеваджра — гневное проявление одного из пяти йогических Будд — Акшобхы.

<sup>9</sup> Санскр. *nitya saṃaya-pravṛttatvāt*: *nitya* ('постоянный, вечный') *saṃaya-pravṛttatvāt* ('благодаря свойству (-tvāt) проявления (*pravṛtta*)). В тибетском — *rtag tu* ('всегда, постоянно, вечно') *dam tshig la spyod phyir* ('из-за исполнения (*spyod pa* — 'исполнять, практиковать') клятвы'). В монгольском тексте — *nasuda* ('всегда') *tanγariγ* ('клятва') — *iγar yabuquyin tulada* ('из-за; по причине следования').

<sup>10</sup> Санскр. *utpattisthitikāraṇam*, где *kāraṇam* ('причина'), *utpatti* ('появление, порождение') и *sthiti* ('сохранение, устойчивость'). В тибетском этому соответствуют: *bskyed* ('порождать, рождаться'), *gnas* ('место') и *byed rgyu* (букв.: 'действующая, делающая причина, метод'). В монгольском тексте — *eγūskeküi* ('положить начало, произвести, зародить, создать'), *oron* ('место') и *üiledküi* (от *üiledkü* — 'делать, работать') *siltayān* ('причина'), т. е. полное соответствие тибетскому *byed rgyu*.

«Порождение» и «размещение» — имеется в виду сознание мандалы. Мандала состоит из внутреннего и внешнего кругов, в которых расположены в определенном порядке и месте йогини, йогические Будды и божества (например, йогические Будды изображаются в соответствии с четырьмя сторонами света). Если имеется в виду создание *saṃvāga* ('внутрипсихическое состояние', или 'внутренняя мандала'), то прежде всего необходимо порождение Херуки, находящегося в ее центре, властелина внутренней мандалы. Херука — гневная ипостась Будды Акшобхы.

<sup>11</sup> Санскр. *saṃkalpa* ('собственные мысли; примысливание') на тибетский передается как *rtag pa* ('рассматривать; обдумывать'), которое в шастрах обычно соответствует *kalpanā* ('ментальное конструирование'). На монгольский переведено — *utqas* (от *utq-a* — 'смысл, значение, содержание' — во мн. ч.).

<sup>12</sup> Санскр. *nāḍī* ('артерия, канал'), на тибетском *rtsa* ('вена, артерия') и на монгольском *sudal* ('вена'); *nāḍī* — магические арте-

рии, по которым устремляется психическая энергия. В разных традициях разное количество этих каналов, но главных всегда три. Этот тантрическим каналам нет физиологических аналогов.

<sup>13</sup> Вводятся две идеологемы — мудрость (*prajñā*) и средство освобождения (*upāya*), которые и определяют махаянскую традицию как таковую. В контексте буддийской тантры мудрость и средство освобождения обретают целый набор символических синонимов (например, в ритуале мудрость представлена лотосом, а средство — ваджрой; мантра, соответствующая *prajñā* — *ĀLI*, средству (*upāya*) — *KĀLI*; *prajñā* идентифицируется с луной, *upāya* с солнцем и т. д.).

Термин *upāya* кодирует в буддийской тантре концепцию *maḥākaruṇā* ('великое сострадание') — базовую характеристику бодхисаттвы. Благодаря великому состраданию бодхисаттва спасает мир живых существ, выводит его из трясины сансары. В буддийской тантре ключевым словом *upāya* обозначается средство, или, точнее, метод спасения живых существ, который идентифицируется с мужским, активным началом. Расана, которая локализует в себе средство освобождения (*upāya*), расположена справа, что топографически характеризует мужской принцип. Ключевой термин оригинала *upāya* на тибетский передается через *thabs* ('возможность, способность; метод, образ действия'); на монгольский как *arg-a* ('способ, метод, средство').

<sup>14</sup> Санскр. *grāhya-grāhaka* (от *grah* — 'брать, схватывать'; *grāhya* — 'то, что необходимо или следует схватить', *grāhaka* — 'тот, кто хватает'). Глагол «схватывать» здесь означает акт восприятия внешнего мира посредством пяти органов чувств, каждый из которых схватывает какой-то момент действительности; *grāhya-grāhaka* — это состояние неразличения субъекта и объекта, которое может быть достигнуто лишь продвинутым адептом, йогиним.

В тибетском тексте этому соответствует *gzun dan 'dzin* (*gzun* — 'интересоваться; схватывать; измерять'; *dzin* — 'тот, кто схватывает, держит, воспринимает'). В монгольском тексте — *sedkigči sedkigdeküi* (*sedkigči* — 'тот, кто думает'; *sedkigdekui* — 'то, о чем думают').

<sup>15</sup> Санскр. *tribhava* ('три мира') — это миры буддийского психокосма: чувственный мир (мир обыденного опыта), мир форм (топография йогического сознания), мир не-форм (высший уровень йогической практики — *anuttarayoga*).

В тибетском тексте — *srīd gsum*, где *srīd* имеет значение 'изменяющееся существование', соответствует санскритскому *bhava*. Здесь примечательно, что когда в санскритском тексте (Первая часть. Первая глава [12]) употреблялось *bhava* ('существование как пребывание в сансаре'), то в тибетском этому соответствовало *dnos po* ('реальность, существование'). Таким образом, *srīd po* обозначает трансформирующееся, видоизменяющееся существование, которое при этом внутренне остается неизменным.

<sup>16</sup> Санскр. *saṃvara* (от *saṃvṛ* — 'свертывать; прятать, скрывать') — свертка внутреннего психокосма, коррелят мандалы (схема микрокосма). *Saṃvara* — внутренняя мандала, схема микрокосма, в которой представлены те же божества, что и в мандале.

Слогофонемы *ĀLI*, *KĀLI* используются йогинами в дыхательной практике — единственный на начальном этапе способ осуществления контроля над психическими процессами. Слогофонемы *ĀLI*, *KĀLI*, соответственно, идентифицируются с двумя главными каналами. Лалана, несущая мудрость, — *ĀLI*; Расана, локализирующая средство освобождения, — *KĀLI*. Таким образом, вдыхая и выдыхая через левую ноздрю, йогин как бы осознает направление протекания Лаланы. Аналогично и с Расаной — мысленное произнесение слога *KĀLI* при последовательном вдыхании и выдыхании через правую ноздрю.

Кроме разложения тела на тридцать два канала, выделяются еще четыре чакры (*чакра* — центр внутренней психической энергии). Чакра сотворенного (*nirmāṇasakra*) расположена на макушке головы, чакра наслаждения (*sambhogasakra*) — в горле, чакра Учения (*dharmasakra*) — в сердце, чакра великого блаженства (*maṇāsukha*) — на уровне пупка. Количество чакр и их расположение варьировало в разных традициях.

Херука во внутренней мандале и представляет сокровенную сущность тела, речи и сознания.

Четыре йогини — Лочана, Мамаки, Пандура и Тарани — представляют четырех йогических Будд — Вайрочану, Акшобхью, Амигху и Амогхасиддху.

*Samvara* в тибетском тексте передается глаголом *sdom pa* ('связывать, останавливать, прекращать; собирать вместе'); в монгольском — транслитерацией — *saṃvar*.

<sup>17</sup> Санскр. *sakra* ('колесо, круг') — центр внутренней психической энергии. Круги, составляющие мандалу, также называются *чакра*. Чакра как символ внутренней психической энергии изображается цветком лотоса, количество лепестков которого зависит от его названия и функции. Чакра как колесо — символ тантрического рода «татхагата» йогического Будды Вайрочаны.

На тибетский *sakra* передается — 'khor lo ('khor ba — 'вращаться; быть исполненным, завершенным'; 'khor lo — 'круг, колесо; круговорот существования'). В монгольском *kurdun* ('круг, колесо'; молитвенный цилиндр — символическое изображение круга перерождений).

В буддийской космологии *sakra* — неперенный атрибут Вселенского Правителя — *sakravartin*.

<sup>18</sup> Четыре школы:

1) Стхавари — искаженное древнее название хинаянской школы (*sthaviravāda*) тхеравадинов;

2) Сарвастивада (sarvāstivāda) — Вайбхашика. Центральная система раннебуддийской философии. В более поздний период она получила название вайбхашика, т. е. школа, основанная на «Вибхаше» — комментарии к канонической «Абхидхармапитаке»;

3) Самвиди — йогачары. Термин гибридного санскрита, соответствующий нормативному samvetti ('внутреннее постижение') от samvid, или pratisamvid, что в классической буддийской традиции соответствует особому, или специальному, знанию Учения (dharma), смысла (artha), этимологии (nirukti) и употребления (pratibhāna) (см.: Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary by Franklin Edgerton. London, 1953. P. 370).

Весьма важно отметить, что в «Хеваджратантре» samvidi (Самвиди) — название одной из четырех школ буддийской философии — Виджнянавады (йогачары);

4) Махасангхика — в раннем буддизме название одного из двух направлений, возникших уже в IV в. до н. э. Другое направление — Стхавиравада, или «учение старейших».

Здесь «Махасангхика», очевидно, название центральной системы буддийской философии Мадхьямики (śūnyavāda букв.: 'учение о пустоте').

<sup>19</sup> АНАМ — «Я», здесь имеется в виду атман ('душа'). В последней карике [30] описывается конечный этап, на котором йогин достигает просветления. На этом этапе происходит окончательная интеграция мужского и женского, представленных в теле йогина как во внутренней мандале в виде правого (Расана) и левого (Лалана) каналов, символизируемых солнцем и луной. При их соединении в третьем, главном канале (Авадхути) наступает состояние субъектно-объектного неразличения, а соединенные солнце и луна производят огонь. Богиня Чандали (Caṇḍālī), персонифицирующая огонь, сжигает пять татхагат, т. е. всех йогических Будд, сжигает всех йогинь и другие божества. Когда «сожжено» все, что составляло мнимое «Я» (АНАМ), базировавшееся на аффектах (пять йогических Будд и йогини), представлениях о внешнем мире и т. д., тогда и само «Я» исчезает, растворяясь в истинном знании.

## ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

### Вторая глава

**Б**удем излагать главу о мантрах.

1). Мантра подношения всем духам <sup>1</sup>: слогофонема Ом<sup>2</sup> — во главе всех дхарм из-за ее невозникновения, Ом АṆ HŪM PHAṬ SVĀHĀ.

2). Семя <sup>3</sup> всех татхагат: BUṀ AM JRIM KHAM HŪM

3). Сущность Хеваждры: Ом DEVA PICU VAJRA HŪM HŪM HŪM PHAṬ SVĀHĀ <sup>4</sup>.

4). Основа всех мантр: слогофонема ОМ — в начале, SVĀHĀ — в конце, HŪM и PHAT — в середине.

5). Мантра сотрясения города: ОМ А КА СА ТА ТА РА YA PA SVĀHĀ.

6). Семя йогинь<sup>5</sup>: А Ā I Ī U Ū R Ṛ Ḷ ḷ E AI O AU AM AH.

7). Двурукая<sup>6</sup>: ОМ разрушение трех миров HŪM HŪM HŪM PHAT SVĀHĀ.

8). Четырехрукая: ОМ огням огням HŪM HŪM HŪM PHAT SVĀHĀ.

9). Шестирукая: ОМ KIṬI KIṬI VAJRA HŪM HŪM HŪM PHAT SVĀHĀ.

10). Мантра усиления тела, речи, сознания: ОМ ĀH HŪM.

11). Мантра очищения земли: ОМ защиты, защиты HŪM HŪM HŪM PHAT SVĀHĀ.

12). Делающая каменным: ОМ HŪM SVĀHĀ.

13). Подчиняющая: ОМ AM SVĀHĀ.

14). Изгоняющая: ОМ KHAM SVĀHĀ.

15). Сёющая вражду: ОМ JRĪM SVĀHĀ.

16). Очаровывающая: ОМ BUM SVĀHĀ.

17). Вызывания: ОМ HŪM SVĀHĀ.

18). Убивающая: ОМ GHUḤ SVĀHĀ.

19). ОМ KURUKULLE HRĪḤ SVĀHĀ.

20). Правило вызывания дождя.

Слогофонемами ОМ-ĀH-PHUḤ создав изображение<sup>8</sup> Ананты<sup>9</sup>, пусть он в пяти амритах омоет [это изображение]. Пусть сделает подношение черными цветами. Пусть смажет [тем, что имеет] вкус, приручающий змей. Пусть смажет ихором слона. Пусть поместит [это изображение] в пространство между двумя [положенными друг на друга] тарелками. Пусть наполнит [это пространство] молоком черной коровы. Пусть перевяжет ниткой, которую спряла черная девица. Сделав ямку с водой на северо-западной стороне, пусть поместит туда Ананту. На краю этой ямки пусть сотворит мандалу.

Черный цвет добывается из кремационного пепла; белый — из растертых в пыль человеческих костей; желтый цвет — из желтой глины; красный — из кладбищенского кирпича; зеленый — из смеси листьев гаурьи и пыли от человеческих костей; синий — из кремационного пепла и пыли от человеческих костей. Красками этими сотворив мандалу, измерив нитью, чтоб уложилось три локтя, пусть нарисует в центре ее Хеваджру, наступающего на змея [Ананту]. Восьмилицего, с четырьмя ногами, шестнадцатью руками украшенного, с двадцатью четырьмя глазами, страшнее страшного пусть нарисует.

Затем учитель в уединенном месте, вызвав в себе состояние внутреннего гнева, пусть мантру произносит: ОМ Учитель, Учи-

тель, GHUḌU GHUḌU MASA GHATA GHATA GHOTAṬAYA GHOTAṬAYA, Господин змей, повергающий в дрожь Ананту, HE-HE-RU-RU-KA змей семи низших миров гони, гони, дожди, дожди, громи, громи PHUḤ PHUḤ PHUḤ PHUḤ PHUḤ PHUḤ PHUḤ PHUḤ HŪM HŪM HŪM PHAṬ SVĀNĀ.

Если дождь не пойдет, эту мантру пусть в обратном порядке прочтет. Пойдет дождь. Если и тогда дождь не пойдет, то голова разорвется подобно бутону Ардзаки<sup>10</sup>.

# 21). Правило разрушения облаков.

Если говорить о разрушении облаков, находясь неподалеку от кладбища, чтением мантры пусть разрушит: OM, Благородному, для которого кладбище<sup>11</sup> приемлемо HŪM HŪM HŪM PHAṬ SVĀNĀ.

# 22). Правило алмазного ножа.

Если говорить о ноже как средстве гибели для чужого войска, то: раздробив нож и смешав с пятью амритами и с [тем, что] было срезано топором, пусть сделает катышек. Мантру OM, алмазный нож, Хеваджре HŪM HŪM HŪM PHAṬ для обретения сверхнормальных способностей пусть прочтет десять миллионов раз. Для предыдущей практики [т. е. гибели чужого войска] — сто тысяч раз. Пусть обвяжет горлышки ритуальных сосудов; обвязав, пусть их разломает. Все враги будут обезглавлены.

# 23). Правило разрушения богов.

При необходимости разрушить богов: в момент, когда луна [в созвездии] Пушья<sup>12</sup> и солнечное затмение, совершив ритуал тилаки<sup>13</sup>, подготовленное семя брахмы<sup>14</sup>, т. е. смешанное с [тем, что было] срезано топором, пусть бесстрашно растолчет. Размешав, пусть вылепит [из этого] топор. Ногой на него наступив, пусть мантру читает: OM, алмазный топор, расколись, расколись, HŪM HŪM HŪM PHAṬ SVĀNĀ. Десять миллионов раз прочтя, пусть тилаку воспоет. К кому пристанет [тилака], тот взорвется<sup>15</sup>.

# 24). Правило поджигания.

Если необходимо поджечь: на месте Арка соком ядовитой черной горчицы и сожженной citraка имя врага пусть напишет. Пусть бросит [это] в огонь из шелухи и прочтет десять тысяч раз мантру: OM, Хеваджра, сжигай, сжигай врагов BHRUM HŪM HŪM HŪM PHAṬ SVĀNĀ. Когда десять тысяч раз произнесет, то достигнет [намеченного].

# 25). Если необходимо вызвать рвоту алкоголем.

Пусть вообразит слогофонему МАМ на пупке жертвы. Сотворенную МАМ пусть созерцает как желудок, [наполненный] алкоголем. Когда жертва будет увидена им извергающей рвоту, то [действительно] алкоголем заблует.

# 26). Если необходимо молодку своей власти подчинить<sup>16</sup>.

В восьмой [день месяца] Ашоки, облачившись в красные одежды<sup>17</sup>, придя под дерево Ашоки, пусть съест [его] бодрящий плод.



Соком *kāmāsīka* почтив тилаку, пусть мантру прочтет: *OM HRĪṆ* Она [имя] пусть мне подвластной станет *SVĀHĀ*. После десяти-тысячного произнесения станет покорной.

27). Правило соединения солнца и луны.

Если необходимо подчинить своей власти солнце и луну: из теста, замешанного на рисовой пудре, луну и солнце вылепив, пусть бросит их в ваджровую воду и мантру произнесет: *OM*, Луна, Солнце, не двигаться, не двигаться, стоять, стоять, о Хеваджра *HUM HUM HUM PHAT SVĀHĀ*. Семьдесят миллионов раз пусть прочтет — остановятся. Станет неотличимым день от ночи, солнце от луны.

28). Правило поиска исчезнувшей вещи, согласно Ваджровой астрологии.

*OM NAGRĀ NAGRĀ* — так этой мантрой сто восемь раз вечером заговаривал глаза девицы, с целью достичь намеченного и делая подношения пятью ритуальными предметами, цветами, ладаном, светом, пусть мантру читает. На четырнадцатый или восьмой день кувшин и прочее, содержащее масло сезама и сок алакты, подготовив, мантрой этой опять пусть заговаривает сто восемь раз. Затем, смазав большой палец заговоренным соком алакты, а также маслом сезама, пусть покажет его девице, говоря [при этом]: «Кем моя вещь похищена?» Тогда она расскажет: «Такой-то [украл]».

29). *OM VEDUYĀ VEDUYĀ* — скажи, и слон убежит.

30). *OM MARMĀ MARMĀ* — скажи, и тигр убежит.

31). *OM TELIYĀ TELIYĀ* — скажи, и носорог убежит.

32). *ILĪ MILI PHUṆ PHUṆ* — скажи, и змея уползет.

33). Пусть покажет руку, сложенную в значении охранения имущества и подчинения своей власти, — собака убежит.

34). Благодаря союзу с *VAJRA*, Гаури, Вари, Ваджрадаки, Найратмикой, Бхучари, Кхечари пусть йогин практикует правило, делающее каменным, и прочее.

### Комментарий ко второй главе первой части

<sup>1</sup> Санскр. *bhautika* (от глагольного корня *bhū* (IP) — 'быть, являться, происходить') — здесь: 'дух, божество'. Это автохтонные, небуддийские божества, включенные в буддийский тантрический пантеон. В тибетском тексте 'buṇ ro (от *buṇ ba* — 'появляться, выходить') — 'существо, демон, дух'; в монгольском, соответственно, *bodī* (обычное словарное значение — 'место, расположение').

<sup>2</sup> *OM* — древнеиндийская мантра. Рассматривалась как порождающая основа бытия (*prapaṇa*). В буддийской тантрической традиции как первоэлемент мантры *Om maṇi padme huṃ* символизирует психокосмическую интеграцию (подробнее см.: [Лама Анагрика Говинда, с. 203—207]).

<sup>3</sup> Санскр. *bīja* (семя); тиб. *sa bon*; монг. *иг-е*. Здесь *bīja* ('семя') — технический термин буддийской тантры, имеющий ряд символи-

ческих значений: то, что оплодотворяет и является хранителем потенциальности; *bīja*mantra — иное название *mūla* (букв.: 'корневая') mantra, например, пяти йогических Будд либо йогинь. *Vīja* представляет сокровенную сущность, божество в абсолютной форме. Таким образом, семя (*bīja*; *sa bon*; *ug-e*) татхагат есть сами татхагаты, но представленные на уровне звука: *BUM* — Вайрочана, *AM* — Ратнасамбхавы, *KHAM* — Амиитабхы, *HUM* — Амогхасиддхи, *JRIM* — Акшобхы. Адепт, пользующийся этой мантрой для достижения каких-либо целей, получает силу сразу всех пяти татхагат.

<sup>4</sup> *SVĀNĀ* — этой слогофонемой оформляются женские мантры. Все высшие тантры делятся на мужские, женские и средние. «*Ne-vajrayogatantra*» — женская тантра, поэтому все используемые в ней мантры завершаются слогофонемой *SVĀNĀ*. Если мантра обращена к мужскому божеству, то в конце ее будет *HUM* или *PHAT* (Conze. Buddhism. London, 1952. P. 183).

<sup>5</sup> Санскр. *yoginīnām bījam* ('семя йогинь'): *A* — Найратми, *Ā* — Ваджри, *I* — Раури, *ī* — Вайрийогини, *U* — Ваджрадхакини, *ū* — Пуккаси, *Ṛ* — Шавари, *ṛ* — Чандали, *Ḍ* — Домби, *ḷ* — Раури, *E* — Чаури, *AI* — Ветала, *O* — Гхасмари, *AU* — Бхучари, *AM* — Кхочари.

Имена йогинь соответствуют именам богинь-матерей автохтонных племен либо названиям социальных групп, находившихся вне индийской варновой системы. Например: Гаури, Чаури, Шавари, Домби — имена почитаемых богинь-матерей. Чандали — название социальной группы, в которой преобладают потомки смешанных браков (шудры и брахманов). Чандалы, как правило, были палачами, ночными сторожами кладбищ, занимались кремацией. Пуккаси — также от смешанного брака (кшатриев и шудры). Ветала, согласно индуистской мифологии, имя царя-людоеда; также название злых духов, вселявшихся в тела мертвых; кроме того, упоминается как одно из имен Дурги (Ветали).

Таким образом, в буддийский пантеон было включено большинство автохтонных богинь. Для обозначения тантрических богинь, символизирующих соответствующие ступени или состояния йогической психотехники, были взяты имена самых низов индийского общества: уборщиц, прачек, ночных сторожей и т. д.

<sup>6</sup> Санскр. *dvibhūja* ('двурукая'); тиб. *phyag* ('рука') *gnis*; монг. *qoyag yartu* ('с двумя руками'). В этой мантре и далее ([8] — четырехрукая, [9] — шестирукая) перечисляется количество рук йогинь, изображенных в мандале.

<sup>7</sup> Санскр. *Kurukulla* (Курукулла) — древнеиндийская богиня, инкорпорированная в буддийский пантеон. В буддийской тантре — самостоятельное божество, наделенное мощной магической силой. Мантра Курукуллы используется в различных целях: при построении монастырей, храмов, для подчинения враждебных сил и т. д. Эта мантра использовалась также купцами для ведения успешной

торговли, влюбленными для обретения взаимности, студентами с целью усиления мыслительной способности. Курукулла была введена в буддийский тантрический пантеон Тибета как одно из проявлений Тары, выполнявшее «красную» (любовную) функцию подчинения. В этом новом качестве Курукулла получила целый набор мантр и связанных с ними описаний процесса подчинения возлюбленной.

<sup>8</sup> Санскр. *pratīkṛti*m (от *kr* — 'делать, создавать' и префикса *pra-*) — 'изображение, образ' (здесь: 'материальный образ'). Тибетский эквивалент *gzugs* ('внешний вид, форма'; в шастрах соответствует санскритскому *gūṛa*) и *brñan pa* — 'подражать' — *gzugs brñan* — 'изображение, картина'.

Монгольский текст дает более конкретное значение, чем санскритский и тибетский *beu-e* ('тело'). Основываясь на первых двух, можно предположить, что йогин должен визуализировать образ Ананты. Однако весь излагаемый далее ритуал предполагает наличие физического (пластического) изображения.

<sup>9</sup> Ананта — царь змей, согласно древнеиндийским мифологическим представлениям. В ассимилированной буддистами-тантриками традиции ритуал вызывания дождя представляет собой диалог учителя (*guru*) с Анантой, но это конечная стадия, на которой осуществляется уже словесное воздействие. Оно готовится в нескольких аспектах, один из которых — внутриспсихический, прочие — экстрапсихические. Рассмотрим каждый.

Конечный адресат диалога — Ананта — создается в один шаг. Адресат — Хеваджра, в подчинении которого находится Ананта. Хеваджра визуализируется каноническим образом, путем создания зрительного пластического образа мандалы, в центре которой он повергает Ананту. Таким образом, может быть реконструирована цепочка — Херука → Хеваджра → Ананта.

Хеваджра и Ананта визуализируются через ритуальные действия. Ананту, созданного посредством определенных слогафонем, омывают в пяти амритах: молоко, простокваша, топленое масло, кал, моча. Все эти продукты производятся коровой. Кал и моча — естественные продукты, но отбрасываемые. Молоко получаемое от коровы и используется человеком; простокваша и топленое масло — плод человеческого труда. Как только будет завершена материализация образа Ананты (после омовения пятью амритами образ обретает цельность), его необходимо приручить. Это делается посредством снадобья, имеющего вкус, приручающий змей. Свойство змей — жить под землей. Черные цветы, приносимые ей в жертву, также появляются из земли — еще один способ приручить змея.

Ихор слона, которым смазывают змея, магически наиболее значим. Ихор (жидкость, выделяющаяся из лобных пазух слона во время эструса) — символ плодовитости, поскольку речь идет о

плодовитости земли, на которую прольется дождь. Следовательно, от змея ожидают соответствующего результата (дождя).

Змей живет под землей (черный цвет), а также имеет отношение к дождю (белый цвет). Согласно индийским представлениям, вода в цветовом отношении определяется как *śukla* ('белая, блестящая'). Таким образом, по цвету дождь уже смоделирован.

Следующий шаг ритуального опосредования — от коровы к человеку. Две полусферы скрепляются ниткой, спряденной черной девицей; происходит смыкание двух сфер — нижней (как бы земли) и верхней (неба). Это не просто механическое скрепление, но символизация поверхности, разграничивающей две сферы (верхнюю и нижнюю), именно на ней находится змей.

Далее моделируется пролитие дождя на землю, т. е. делается лужица на северо-западной стороне, стороне прихода ветра, чреватого дождем. В реальную воду лужицы помещается символическая модель причинения дождя.

Своеобразие буддийского тантрического ритуала вызывания дождя состоит в том, что ритуальное воздействие производится учителем. В этиологическом плане учитель здесь функционально заменяет жреца. Учитель производит воздействие не непосредственно на символизацию причинения дождя (образ А), а на гневную ипостась йогического Будды Акшобхьи — Хеваджру. В индуистских и автохтонных ритуалах жрец воздействовал непосредственно на образ Ананты.

Образ Хеваджры воспроизводится в неотъемлемой для него зрительно-кодовой среде, т. е. мандале. В описании создания цветов мандалы даются их материальные составляющие. Первая цветовая оппозиция — «черный — белый» — связана в своей материальной субстанции с миром мертвых (черный — кремационный пепел, белый — истертые в пыль человеческие кости). Вторая оппозиция — «желтый — красный» — связана с представлением индийцев о необработанной (желтой) и обработанной (красной — кладбищенский кирпич) глине.

Две оппозиции дополнены двумя опосредованиями: для получения зеленого цвета необходимо соединить листья растения чаури и пыль человеческих костей; для получения синего — кремационный пепел (черный) и пыль человеческих костей (белый).

Многоэтапный процесс составления краски обусловлен тем, что моделируется шкала степени присутствия воды в материально-цветовой субстанции. Черное — нулевое присутствие воды, белое — минимальное, в листьях чаури — максимальное. Здесь показывается степень присутствия воды и в веществах, связанных с человеком, и в растительных субстанциях.

Поэтому цвета мандалы воссозданы как шкала степени присутствия воды; сопоставлены вещество человеческое и вещество

земли. Таким образом, в цветовом коде Хеваджра наделен цветом молнии (белый, зеленый) и воды.

На конечном этапе, когда уже все подготовлено, происходит отождествление осуществляющего ритуал учителя и Хеваджры. Учитель вызывает в себе внутреннее состояние, отождествляемое с Херукой, — гнев. Именно в таком состоянии он и производит мантрическое воздействие на Ананту.

<sup>10</sup> Санскр. *arjaka* — название растений группы *pallasa*. На тибетском и монгольском дается в транслитерации. Бутоны ардаки разрываются с первыми лучами солнца.

<sup>11</sup> Все значимые для буддистов-тантриков события происходят на кладбище: посвящение, получаемое от учителя, достижение просветления и т. д. Согласно легенде, Падма Самбхава достиг просветления после многодневного йогического созерцания на кладбище. Именно этим объясняется широкое использование кладбищенской символики (черепа, ожерелья из костей, кремационный пепел, трупы и т. д.).

<sup>12</sup> *Puṣya* (месяц, называемый Пауша; восьмая лунная стоянка). В тибетском *rgyal* (восьмое созвездие в астрологии).

<sup>13</sup> Санскр. *tilaka* — отличительный знак брахманов: небольшой кружок, налепляемый или наносимый краской между бровями. Тибетский перевод — *thig le* (букв.: 'капля'); монгольский, соответственно, *dusul* ('капля').

<sup>14</sup> Санскр. *brahmabīja* ('семя брахмы'), тибетский текст — *tshans pa'i* ('брахманское', от *tshans pa* — 'брахман') *sa bon* ('семя, зерно'). В монгольском переводе — транслитерация *broqu-a yin ug-e*. Здесь *brahmabīja* — название конкретного растения.

<sup>15</sup> Санскр. *yaṃ sa lagati sa sphuṭati* (букв.: 'к которому прилепится, тот разорвется'); в тибетском переводе — *gaṇ la phyag byas pa de 'gas so* (букв.: 'кого [йогин] поприветствует, тот разорвется'). Монгольский *alin-dur* ('которому, кому') *mörgöbesü* ('когда поклонится' или 'если поклонится') *tere* ('тот') *qayaraq bdoyu* ('разорвется').

Таким образом, согласно санскритскому оригиналу, инструментальный элемент ритуала — тилака, поскольку «разрывается» тот, на кого эта тилака налепляется. В тибетской и монгольской версиях, однако, разрушает тот, кто совершает весь ритуал (посредством приветствия жертвы).

<sup>16</sup> Санскр. *pramādaṃ* (от *pramāda* — 'опьянение' или 'то, что опьяняет'; по метафорическому переносу — 'девица, красавица') *vaśīkartu* (букв.: 'подчинить своей силе') — 'приворожить'. На тибетский переводится как *rab tu myos ma* (*rab tu* соответствует санскритскому префиксу *pra-* (который имеет значение 'совершенный, полный'); *myos* (глагольное значение — 'помешаться, сойти с ума'), однако *myos ma* означает — 'молодая, юная'; *dbaṇ* ('сила') *du byas ba* ('подчинить силе'). На монгольский переведено буквально ти-

бетское myos ('сойти с ума, помешаться') — tenjirügsen ('сумасшедший' от tenjirükü — 'сильно беспокоиться, сходить с ума'); sayitur передает здесь только значение тибетского rab tu. qatud ('ханши' от qatun) erkeber ('силою') bolyasurai ('сделаю я') — букв.: 'беспокойных, сумасшедших ханш подчинить своей власти'.

<sup>17</sup> Санскр. raktavastram paridhāya ('нарядившись в красные одежды') — указывает на связь описываемого ритуала с мантрой Курукуллы. В ведении богини Курукуллы находятся все магические заговоры, которые строятся по одной и той же парадигме. В восьмой день месяца Пушья, когда луна на ущербе, необходимо, нарядившись в красные одежды и настроившись на предмет страсти, читать мантру Курукуллы (OM KURUKULLE HRĪṢ SVANĀ), только вместо имени богини вставляется имя возлюбленной. Мантру необходимо произнести десять тысяч раз.

Все предметы, связанные с ритуалом Курукуллы, как правило, красного цвета: красные одежды, красные цветы, красный огонь и т. д. Красный цвет символизирует цвет менструальной крови. Девица, желавшая добиться взаимности, сжигала одежду, выпачканную в менструальной крови, и подсыпала пепел в питье возлюбленного либо ему под ноги.

## ВТОРАЯ ЧАСТЬ

### Третья глава

**Д**алее Алмазный [Владыка] изложил йогиням метод [спасения] <sup>1</sup>, называемый основой всех тантр. [Составляющие метода освобождения <sup>2</sup>:] внутренняя мандала, посвящение, далее «сумеречный язык», наслаждение и деление [этого наслаждения] на моменты, а также другое — кормление и т. д. (1).

Из этого [вышеперечисленного] внутреннюю мандалу изложил: внутренняя мандала всех Будд заключена в слоге EVAM. Благодаря посвящению великое счастье слога EVAM истинно познается (2).

Тогда йогини так спросили Алмазного Бхагавана:

— О Бхагаван, учитель, живых существ наставник, разъясни, согласно правилу, что называется слогом EVAM?

Бхагаван изрек:

— Являемое слогом E — божественное, украшенное посередине слогом VAM — сокровищница всякого счастья, драгоценная кладовая Будд (4). Из нее [сокровищницы] извлекаются блаженства, различаемые согласно делению моментов. В слоге EVAM пребывает счастье, постигаемое благодаря знанию моментов [блаженства] (5). Соединяя [последовательно] четыре момента — различение, созревание, взрыв и неразличение — йогини познают [слог] EVAM (6). Различение известно как многообразное — объятия, поцелуи и т. д.

Созревание противоположно этому, [оно] есть испытание великого знания (7). Взрывом называется отражение [в сознании] испытанного мною блаженства. Неразличение отлично от трех предыдущих, поскольку лишено и страсти, и апатии (8).

В [моменте] различения [заключено] начальное блаженство, в созревании — высшее блаженство, во взрыве — прекращение блаженства, в [моменте] неразличения — блаженство, порождаемое вместе с [этим неразличением] (9). В соответствии с известной последовательностью блаженств насчитывается четыре посвящения: Учитель, Тайна, Мудрость и еще Четвертое (10). Учитель — в чистоте улыбки, во взгляде — тайна, в прикосновениях — мудрость, в соединении — то, Четвертое<sup>3</sup> (11). Четыре посвящения излагаются ради совершенства живых существ. Словами «спрыскивать», «смазывать» обозначается [акт] посвящения (12).

Посвящением Учителя считается: когда, крепко сжимая в объятиях шестнадцатилетнюю Праджню, соединяет колокольчик и ваджру<sup>4</sup> (13). Пусть, [обнимая] прекраснлицую, с большими глазами, красотой и молодостью украшенную [Праджню]<sup>5</sup>, посредством соединения большого и безымянного пальцев капает в рот ученика (14). Именно в этом действии и заключено отождествление<sup>6</sup> сферы компетенции ученика [и Учителя]. Пусть [Учитель] почитит Праджню и, поприветствовав ее, пусть передаст ученику (15). Учитель, зная ученика как достойного, независтливого, лишённого гнева, говорит: «О Великое существо, держи мудру<sup>7</sup>, вместилище блаженства» (16). Учитель ему наказывает: «О Держащий Ваджру<sup>8</sup>, сотвори же союз двух<sup>9</sup>». Точно так же изложу я [теперь] то, что называется посвящением ученика (17).

Завидев учителя с Праджней, пусть так его приветствует: «О Бхагаван, великий бесстрастный, утверждающий алмазную йогу (18). О Мастер неделимой мудры, возникающий благодаря алмазной йоге, каковы Вы, Великие Существа, таковым сделай и меня, о Господин (19). Спаси меня, беззащитного, в самой гуще трясины сансары погрязшего».

### Комментарий к третьей главе второй части

<sup>1</sup> Эта глава полностью посвящена изложению метода освобождения (upāya), посредством которого адепт достигает просветления. Постижение метода и овладение всеми его составляющими, т. е. постижение того, что есть внутренняя мандала (saṃvara; sdom pa; sanvar), получение четырех посвящений (abhiṣeka; dbaṅ; abisig), знание тайного языка (saṃdhyābhāṣa) и т. д. есть основа всех тантр. Буддийская тантра содержит в себе подробное изложение этого метода со всеми его составляющими, и в этом смысле глава о методе — базовая для любого продвинутого адепта.

<sup>2</sup> Составляющие метода освобождения: saṃvara (sdom pa) sanvar; санскр. abhiṣeka (букв.: 'сбрызгивание, споласкивание') — 'посвя-

шение', тибетский эквивалент — *dbaṇ* (букв.: 'сила'); *dbaṇ 'khor* — 'передача силы Учителя к ученику'. Монгольский — *abisig* — 'посвящение, окропление, освящение'. Посвящение в высшую тантру (*anuttarayogatantra*) мог получить лишь овладевший под руководством Учителя практикой йоги адепт, прошедший целый ряд испытаний (длительная медитация на кладбище, поедание трупов и т. д.).

Санскр. *saṃdhyābhāṣa* (букв.: 'сумеречный язык') — тайный язык буддийских тантр. Тибетский текст — *dgongs mo pa'i skad* (*dgongs po* — 'вечер, сумерки'; *skad* — 'язык'). Монгольский — *'orig ayalyu* (*'orig* — 'намерение, стремление'), передает значение тибетского глагола *dgongs pa* ('стремиться, намереваться'); *ayalyu* — 'звук, голос' — «интенционное звучание». «Сумеречный» язык тантр, используемый именно в главе, излагающей метод освобождения, был призван сокрыть от непосвященных великую тайну достижения просветления йогиним. Именно на языке *saṃdhyābhāṣa* даются ключевые слова основных моментов процесса посвящения и передачи силы Учителя к ученику (например, [60] вторая часть, третья глава: *mahamāṃsa* — 'человеческое тело', *bola* — 'ваджра'; *kakkola* — 'лотос' и т. д.).

Санскр. *ānanda* (букв.: 'радость, блаженство') — здесь: сексуальное наслаждение; тибетский эквивалент — *dga'* ('счастье, радость'), монгольский — *bayasqulang*. Излагаемые далее ([7]—[9]) четыре этапа, ведущие к достижению высшего сексуального наслаждения, — доминанта языка описания. То, что происходит с адептом, когда он постадийно посвящается в тантру, с целью достижения просветления, описывается здесь посредством сексуальной символики. Первому этапу наслаждения, т. е. поцелуям, объятиям и т. д., соответствует посвящение Учителя. Второму этапу — половому соединению — Тайна, или посвящение, называемое Тайной; третьему — кульминация полового акта — Мудрость. И, наконец, четвертому — Четвертое, т. е. просветление.

<sup>3</sup> На символическом уровне четырем посвящениям соответствуют: улыбка (санскр. *hasita*, тиб. *dgod pa*, монг. *inegeküi*), взгляд (*ikṣaṇa*; *lta ba*: *üjekü*), прикосновение (*pāṇyāvāpti*; *lag bcans*; *yar-aṣa bariqui*) и соединение (*dvandvatantrake*) *gñis gñis 'khyud*; *qosiyad qosiyad teberiqui*.

<sup>4</sup> *vajra* (ваджра как ритуальный предмет) и *ghaṇṭhā* ('ритуальный колокольчик') символизируют, соответственно, мужской и женский половые органы. Соединение колокольчика и ваджры, которые одновременно обозначают *rgajñā* и *urāya*, есть ритуальное изображение йогина и Праджни (шестнадцатилетней девицы).

<sup>5</sup> Непременными атрибутами Праджни считались прекрасное лицо (*cāruvaktrā*) и большие глаза (*viśālākṣi*). Именно это и отличало ее от прочих йогинь.

<sup>6</sup> Санскр. *samarasa* ('одинаковый вкус') на тибетский переведено как *mñam pa'i go* (*mñam pa* — 'равный, подобно, как; тот же');



го — 'вкус'); на монгольский — *sača amtan* (*sačayu* — 'равный, равномерный', *amtan* — 'вкус').

*saṃgasa* — отождествление того, что делает Учитель (практика тантры) с тем, что делает, подражая ему, ученик. Это «равный, подобный вкус» — для Учителя и для ученика — капли, роняемой Учителем в рот ученика. После этого акта ученик получает от Учителя Праджню (или средство достижения освобождения).

<sup>7</sup> Санскр. *mudrā* (букв.: 'жест, знак'). Первоначальное значение — символический жест, далее по переносу значения получает новый смысл: *mudrā* (тиб. *phyag* — 'рука', *gya* — 'знак'; монг. — *modor*) — еще одно название, наряду с Праджня, для шестнадцатилетней девушки, при участии которой происходит посвящение.

<sup>8</sup> Санскр. *vajradhṛk* (букв.: 'державший ваджру') — так, согласно правилу, должен обращаться Учитель к ученику.

<sup>9</sup> Санскр. *kunduru* — термин «сумеречного» языка для обозначения акта соединения йогина и его избранницы. В [60] карике определяется как «союз двух органов»: *dvīndriyayogaṃ kundurum*.

## ВТОРАЯ ЧАСТЬ

### Девятая глава

Теперь я разъясню принципы разбивания сосуда<sup>1</sup>. Единственным знанием [этого принципа] йогин получает сверхъестественные способности. Он разрезает жертву на локоть до корня пупка (1). Образом Херуки вызвав в себе состояние внутреннего гнева, если только это [Херуку] созерцать, даже Будда точно разрушаем (2). Убийство из сострадания<sup>2</sup>, когда некто наносит вред учению, убивает учителей и мудрецов, оскорбляет Будду или учителя (3). Когда такого человека [йогин] завидит, пусть представляет его лицом вниз и даже кровью блюющим, дрожащим, расстающимся с головою (4). Пусть вообразит иглу, имеющую форму огня, вонзающуюся в него. И когда увидит [йогин] огненное семя в сердце его, в тот же момент жертва испустит дух (5). В этой тантре нет гимнов и сотворения мудр<sup>3</sup>. Великая тантра совершается; чтением мантр и дхьянами [йогин] совершенства достигает (6). О Прекраснолицая Богиня, слушай изложение высшей тайны, дающей совершенство освобождения от [разделяющей] мысли, очищающей, наделяющей счастьем (7).

Смотри, Богиня, [вот] великая драгоценность<sup>4</sup> — тело, испускающее гирлянду огней. Когда драгоценный камень не обработан, то бесполезен, обработанный дарует радость (8). Аналогично драгоценность сансары, связанная пятью скандхами, когда не очищена — яду подобна, очищенная — нектар (9). Сансара — форма про-

явления Херуки, Владыки живых существ, освободителя. Слушай, я расскажу об облике его (10).

Глаза его красны от сострадания, тело — черно благодаря сознательному дружелюбию, четыре ноги — четыре способа обращения в буддизм (11). Восемь лиц — это восемь освобожденных, шестнадцать рук — пустота; мудрами его пять [йогических] Будд изображаются, а гневность его для порабления порока (12). Пуккаси — считается его телом, Шавари — мыслится как кровь, Чандали — семья и Домби — костный мозг. Кожа — это семь элементов просветления, кости — Четыре благородные истины (13).

### Комментарий к девятой главе второй части

<sup>1</sup> «Сосуд» — здесь ключевое слово *saṃput* (букв.: 'сферическая посуда', 'пустой сосуд') означает человеческое тело.

На тибетский переведено как *kha sbyag* ('горлышко сосуда'), где *kha* — 'лицо, рот', *sbyag* — 'союз, соединять', а на монгольский описательно — *qabsalduysan-u ilyal* 'разделение соединенного' (*qabsalduqu* — 'соединяться, входить в состав').

<sup>2</sup> Здесь говорится не о криминальном акте, целью которого выступало бы желание присвоить имущество убитого, отмщение и т. д. Убийство «из сострадания» — особый религиозный акт. Как и любая другая религия, буддизм выработал ряд мер для защиты собственного учения от насилия и гонений. Из сострадания необходимо убить наносящего вред Учению, убивающего Учителя и мудреца, оскорбляющего Будду. «Из сострадания» к накапливаемым грехам, следствием которых будет дурное новое рождение.

Примером такого убийства может служить умерщвление третьего (после Сронцангампо) царя Ландармы, злостного гонителя буддизма (IX в.). До сих пор в тибетских храмах во время великих празднеств исполняется ритуальный танец, имитирующий убийство Ландармы.

<sup>3</sup> Гимны (*hotavyaṃ*) и правила сотворения мудр (*mudrābandhakriyā*) излагаются, как правило, в низших тантрах. В *anuttarayogatantra* используются мантры и дхьяны, направленные на мгновенное создание определенной установки сознания на просветление. Адепт, практикующий йога-тантры, должен хорошо владеть практикой сотворения мудр и знать гимны.

<sup>4</sup> Санскр. *ratna* ('драгоценность'), тиб. *rin po*, монг. *erdeni*. Слово «драгоценность» означает здесь сознание. Необработанный драгоценный камень уподобляется сансарическому состоянию сознания, связанному пятью скандхами.



КИТАЙ





## Буддийская культура в Китае. Начальный период

**И**ндобуддийская духовная традиция оказала существенное влияние на все сферы китайской культуры. В ходе этого кросс-культурного контакта сложилась религиозная форма буддийского мировоззрения, впитавшая элементы автохтонного культурного пласта.

Данный раздел посвящен анализу двух базовых аспектов этого процесса — роли буддийского монашества в укоренении буддизма в Китае и мировоззренческому комплексу простонародного китайского буддизма.

Буддийская историческая традиция связывает проникновение «учения Будды» в Китай с прибытием ко двору ханьского императора Мин-ди (58—75) «первых шраманов в землях Востока», уроженцев Центральной Индии Кашьяпы Матанги и Дхармаратны<sup>1</sup>. Впрочем, многие десятилетия это событие оставалось частным эпизодом, не повлекшим за собой крупных исторических последствий. Только к концу II в. благодаря усилиям Ань Ши-гао, Ло-какшемы и других иноземных миссионеров буддизм приобретает первых приверженцев среди китайцев и реальное влияние в Китае. Последующие века отмечены неуклонным ростом этого влияния, достигшего своего апогея к середине VI в. По оценке монаха Фа-линя (572—640), в этот период при двух тысячах восьмистах сорока шести монастырях Южного Китая состояло восемьдесят две тысячи семьсот монахов и монахинь. Что касается Северного Китая, где правили нечитайские, «варварские» династии, то оценка Фа-линя на порядок выше: за годы правления династии Северная Вэй (386—534) монашеский сан приняли два миллиона человек (см.: [Фа-линь, с. 503]).

---

<sup>1</sup> О вешем сне Мин-ди, отправленном им на запад посольстве и последующем прибытии ко двору Кашьяпы Матанги и Дхармаратны сообщается в ряде буддийских, а также официальных китайских источников; доводы А. Масперо, отрицавшего достоверность этого сообщения, представляются нам не вполне убедительными (см.: [Maspero, 1910]).

Процесс проникновения Учения Будды в Китай в этот наиболее романтический миссионерский период состоял в самом общем виде в следующем. Преодолевая всевозможные трудности, иноземный буддийский подвижник морским или чаще пешим маршрутом прибывает в Китай с поклажей канонических текстов — сутр. Некоторые подвижники, одаренные феноменальной памятью — традиционно культура мнемотехники в их среде необычайно высока, — держат обширный канонический текст в голове, однако этот вариант менее предпочтителен для китайцев, обычно испытывающих пиетет к письменному слову. При условии социального заказа и материальной поддержке власть предержащих, они с оригинала (иногда по памяти) устно воспроизводят канонический текст. Обширный штат переводчиков и писцов осуществляет собственно перевод и издание священного текста, который впоследствии обрастает многочисленными китайскими комментариями. Изданный перевод становится базовым текстом для проповеди — основной формы пропаганды Учения в широкой социальной среде; вокруг него складываются сообщества монахов и мирян, послужившие прообразом и прямыми предшественниками самостоятельных буддийских школ в Китае.

Среди иноземцев-миссионеров и в этот начальный период, и позднее преобладали вовсе не уроженцы Индии: они составляли значительную долю, но не более одной трети от общего числа. Плацдармом для проникновения буддизма в Китай послужили Кушанское царство, Парфия, Средняя Азия, но в наибольшей степени — Западный Край. Географическое положение и историко-культурное значение этого региона в первые века нашей эры наиболее полно выражает название Сериндия, введенное исследователями еще в начале XX в. (традиционное русское название: Восточный Туркестан; на территории современного Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая). Куча, Хотан и другие города-государства в оазисах Таримской впадины на маршруте Великого Шелкового Пути периодически подпадали под вассальную зависимость от китайских правителей, но неизменно являлись форпостами буддийского влияния.

В I—III вв. буддийское влияние в Китае ограничивалось в основном столицами государственных образований и крупными городами того времени, включая Лоян, Цзянье, Чанъань и Пэнчэн. Усилиями миссионеров-переводчиков были преподаны азы буддийского вероучения, основы монашеской дисциплины и культовой практики. Первоначально немногочисленные монастыри становятся оплотом буддийской веры в еще враждебном конфессиональном пространстве.

Последующий период IV—VI вв. в истории раннего китайского буддизма в современной буддологии определяется как «домес-

тикация» (А. Райт), т. е. «приручение» или «одомашнивание», под которым подразумевается процесс интеграции буддизма в культурный комплекс и государственную структуру Китая. Плеяда иноземных миссионеров пополнилась еще более славными именами Кумарадживы (344—?409), Дхармакшемы (384—433), Бодхи-ручи (конец V—середина VI в.), Парамартхи (500—569) и другими, однако по степени влияния на сангху монахов и мирян с ними уже соперничают такие китайские мэтры, как Чжи-Дунь (314—366), Дао-ань (312—385), Хуэй-юань (334—416), Дао-шэн (360—434), Чжи-и (538—597). В результате планомерной переводческой деятельности к концу этого периода сложился корпус переводов (в каталоге начала VI в. «Собрание сведений о переводах Трипитаки» приводятся названия 2162 сочинений), составивший основу нового свода буддийских сочинений — Китайская Трипитака. Иноземные миссионеры и китайские интерпретаторы Учения способствовали усвоению категорий буддийской культуры на китайской духовной почве. Они заложили концептуальную базу сформировавшихся позднее самостоятельных школ китайского буддизма.

Канонический устав — Виная был адаптирован к китайским социокультурным условиям, и в период IV—VI вв. в общих чертах завершается период формирования китайского буддийского сообщества — сангхи.

Историческая ситуация политического противостояния Севера и Юга определила существенные различия в укоренении буддийского мировоззрения в этих регионах Китая. На Севере число монастырей достигает нескольких десятков тысяч, число монахов — нескольких миллионов, сооружаются грандиозные храмовые комплексы Лунмэнь, Юньган и др.

На юге картина распространения буддизма выглядит скромнее: несколько тысяч монастырей и сотни тысяч монашествующих. Однако именно в южнокитайских монастырях осуществлялась наиболее активная работа по китаизации индобуддийского религиозно-философского комплекса, что, собственно, и определяло главное содержание периода «доместикации».

Необходимо также отметить интегративную роль буддийской идеологии в Китае периода социальных потрясений и смуты. Буддизм, ставший для китайца прибежищем от тревог и сумятицы текущей жизни, явился едва ли не основной консолидирующей силой эпохи Южных и Северных династий. В рамках буддизма осуществлялись наиболее постоянные и тесные контакты Севера и Юга, было осознано ценностное единство сангхи и вероучения в пределах всего Китая и потребность в стабильной центральной власти. (Сказанное подтверждается еще и тем обстоятельством, что при династии Суй (581—618) и в первые десятилетия династии Тан (618—907), объединивших Китай, влияние буддизма по меньшей мере не ослабло.)



Наконец еще один аспект буддийской деятельности, требующий упоминания — это паломничество в Индию и другие буддийские страны, совершаемое с конца V в. Общее число монахов, совершивших паломничество в III—VIII вв., составило около двухсот, причем одна треть из этого числа приходится на V в. (Фа-сянь, Тань-у-цзе, Чжи-янь, Бао-юнь и другие). Побудительными мотивами к этому сверхсложному и крайне опасному предприятию служили, как правило, приобретение канонических текстов и возможность лицезреть «следы, оставленные Буддой в миру», а также неукротимая страсть к перемене мест, присущая буддийскому подвижнику. Путевые заметки Фа-сяня, в частности, явились уникальным источником по буддизму и общей истории сопредельных с Китаем стран и Индии.

### ***Культурно-исторический тип буддийского монаха***

*(по материалам китайского собрания VI в. «Гао сэн чжуань»)*

**С**оциальный институт, каким становится монашеская община Китая, испытывает потребность в литературе, отражающей все многообразие его внутренних и внешних связей, запечатлевающей культурно-исторический тип его представителей.

Своего рода собранием буддийских знаменитостей Китая I—V вв. предстает биографический свод Хуэй-цзяо (497—554) «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания буддийских монахов»)¹. В этом важнейшем источнике по истории раннего китайского буддизма в хронологическом порядке приведены биографии двухсот пятидесяти семи исторических лиц, кроме того, более двухсот лиц упоминаются в кратких биографиях. Биографии составляют тринадцать цзюаней² и распределяются по десяти разделам: «Переводчики» (цз. 1—3), «Толкователи» (цз. 4—8), «Чудотворцы» (цз. 9—10), «Преуспевшие в самосозерцании» (цз. 11), «Знатоки винай» (цз. 11), «Принесшие себя в жертву» (цз. 12), «Декламаторы» (цз. 12), «Сотворившие благо» (цз. 13), «Наставники в сутрах» (цз. 13) и «Сказители» (цз. 13). Каждый из разделов завершается авторским заключением; в свою очередь, первые восемь заключений дополняются

¹ Сочинение Хуэй-цзяо открывает литературный ряд «Сы чао гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов четырех династий»), где значатся также: «Сюй гао сэн чжуань» («Продолжение жизнеописания достойных монахов») Дао-сюаня (596—667), «Сун гао сэн чжуань» («Сунские жизнеописания достойных монахов») Цзань-нина (919—1001) и «Да-Мин гао сэн чжуань» («Великоминские жизнеописания достойных монахов») Жу-сина (XVII в.).

² Цзюань — китайская мера книжного объема; первоначально: свиток.

славословиями. Сочинение снабжено предисловием автора с приложенным к нему перечнем имен тех буддийских личностей, чьи биографии вошли в это собрание, а также посланием автору от первого критика «Гао сэн чжуань» (далее: ГСЧ) Ван Мань-ина и ответным письмом Хуэй-цзяо своему корреспонденту. При последующем редактировании в корпус сочинения была включена принадлежащая монаху Сэн-го памятная записка о последних годах жизни Хуэй-цзяо.

В письме к Ван Мань-ину Хуэй-цзяо следующим образом определяет задачи буддийского биографа:

«Среди тех, кто распространяет Учение, нет равных достойным монахам. Питаясь их усилиями, со временем воссиял закон, завещанный Буддой. Век от веку да восторжествуют выдающиеся заслуги и образцы благочестивого поведения! Все это и побудило меня упорядочить записи, должным образом обобщить их и связать воедино» [ГСЧ, цз. 14, с. 422в].

Биографический ряд памятников запечатлевает некий монашеский идеал, господствующий в сангхе Китая, фиксирует нормативные представления о жизненном пути буддийского адепта, особом укладе монашеской жизни, типе поведения. Автор ГСЧ излагает исторические сведения о жизни буддийского деятеля, исходя из устойчивых представлений о типичном жизненном пути монаха, бытующих в монашеской общине. В рамках этих представлений частные факты биографии становятся событиями социально значимыми и поддающимися обобщению. Устойчивость и универсальность такого рода представлений в сочетании со строгой упорядоченностью биографических построений памятника создает возможность систематизации биографического содержания ГСЧ, выявления генерализованного культурно-исторического типа буддийского монаха.

Судя по тому, что сообщается в ГСЧ о происхождении монахов, буддизм рекрутировал своих последователей из различных социальных слоев. Впрочем, трое монахов-чужестранцев, происходивших из царствующих родов (Ань Ши-гао, Шримитра и Гунанварман), составляют исключение из биографического ряда ГСЧ. Указанием на то, что монахи Сангхадева и Буддабхадра происходили из того же рода, к которому принадлежал Будда Шакьямуни, исчерпывается перечень монахов, состоявших в родстве с основателем Учения. Крайне редки также свидетельства о том, что монах происходил из купеческой или крестьянской семьи, был до ухода от мира рабом<sup>1</sup>. Основной контингент китайских монахов, представленных в ГСЧ (по крайней мере те из них, чье социальное происхождение здесь обозначено), — выходцы из чиновной среды.

<sup>1</sup> См. биографии Кан Сэн-хуэя, Чжу Фа-ду, Ши Фа-у и Ши Фа-аня [ГСЧ, цз. 1, с. 325а; цз. 1, с. 329в; цз. 11, с. 399; цз. 10, с. 393в].

Если среди их предков и родителей оказывается государственный деятель, занимавший высокий пост, биограф считает необходимым отметить этот факт особо<sup>1</sup>. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что многие монахи происходят из семей чиновников, служивших и достигших высоких должностей в военном ведомстве, а также из семей потомственных военачальников<sup>2</sup>. Все же основной приток в сангху происходил из семей гражданских чиновников среднего и низшего рангов, из среды мелкого чиновного люда, представителей образованного сословия, отстраненного или отстранившегося от службы<sup>3</sup>. К последней категории относятся, вероятно, многие из тех монахов, чье социальное происхождение в ГСЧ не обозначено.

В ряде биографий запечатлено то бедственное положение, в котором оказались китайские семьи в результате нашествий извне и внутренних смут, происходивших в III—V вв. ГСЧ изобилуют свидетельствами о том, что монах происходит из семьи, покинувшей родину своих предков, что его семья бедствовала, что в раннем возрасте он лишился родителей, испытал нужду и лишения<sup>4</sup>.

Уход в монахи — одна из наиболее значимых вех жизненного пути китайского буддиста, что подтверждается постоянными и более или менее точными указаниями на возраст, в котором эта акция была осуществлена. В общем случае эти указания приходятся на пору детства, отрочества и юности; в реальной биографической ситуации случаи позднего прозрения довольно редки, в большом ряду жизнеописаний встречается биографическое клише: «ушел в монахи в юном возрасте». Эта акция становится венцом усилий молодого буддийского адепта, во многом предопределяет основные параметры его последующего жизненного пути. Первейшим фактором при этом становятся религиозные устремления и непреклонная воля неофита.

Между тем ряд эпизодов указывает на то, что эти факторы могли быть и более прозаическими. Так, Кан Сэн-хуэй стал монахом после смерти его отца и матери; также сиротами вступили на Путь испытавшие нужду и лишения Чжу Фа-куан, Ши Дао-хэн и Ши Сэн-фу (см.: [ГСЧ, цз. 1, с. 325а; цз. 5, с. 356в; цз. 6, с. 364б; цз. 12,

<sup>1</sup> См. биографии Чжу Фа-цян, Ши Сэн-хуэя, Ши Фа-аня, Ши Фа-чэня [ГСЧ, цз. 4, с. 347в; цз. 8, с. 378б; цз. 8, с. 380а; цз. 11, с. 402а].

<sup>2</sup> См. биографии Ши Тань-цзе, Ши Фа-туна и Ши Хуэй-ми [ГСЧ, цз. 5, с. 356б; цз. 8, с. 382а; цз. 11, с. 408в], а также Ши Сэн-шэня и Ши Тань-юна [ГСЧ, цз. 11, с. 399в; цз. 6, с. 362в].

<sup>3</sup> См. биографии Чжу Дао-шэна, Ши Тань-ди, Ши Сэн-фу, Ши Сэн-чао, Бо Фа-цзу и Бо Фа-цзо [ГСЧ, цз. 7, с. 366б; цз. 7, с. 370в; цз. 12, с. 404б; цз. 6, с. 365а; цз. 1, с. 327а; цз. 1, с. 327б].

<sup>4</sup> См. биографии Чжу Сэн-ду, Чжу Фа-куана, Ши Сэн-юаня, Ши Сэн-фу [ГСЧ, цз. 4, с. 351а; цз. 5, с. 356в; цз. 8, с. 377в; цз. 12, с. 407в].

с. 407в)). Помимо всего прочего, монашеская община предоставила им средства к существованию и кров.

Следует также заметить, что в контексте ГСЧ акт ухода в монахи содержит значительный заряд отрицания, преодоления стереотипов автохтонной культуры. В исторической реальности III—V вв. приток неофитов в буддийскую общину происходит при внешнем конфессиональном фоне, не вполне благоприятном для буддизма. Упоминания о том, что семья монаха «чтила Закон» или «уверовала в Учение», весьма редки в биографическом ряду ГСЧ. В общем случае монах происходит из семьи, издавна приверженной учению Конфуция или Лао-цзы. В этом контексте уход в монахи становится актом отрицания традиционной для семьи конфессиональной принадлежности. Идеал монашества, привнесенный в Китай буддизмом, вступает в серьезные противоречия с традиционными китайскими ценностями, с устоями семейной жизни. Отсюда обилие ситуаций, когда неофит буквально «добывается ухода в монахи и вступления на Путь» вопреки или слолив волю родителей, готовивших его к службе, женитьбе и т. д.

Уход в монахи предваряется периодом ученичества, который завершается принятием монашеских обетов. Послушнику-шраманера предъявляются высокие требования, жесткие стандарты. Ученик непременно проникнут безудержным религиозным рвением, истовым усердием в занятиях; он способен предаваться этим занятиям денно и нощно, по несколько дней кряду не переставая. Шраманеру отличает дерзновенный и пытливый ум, заставляющий «искать ответы на трудные вопросы за десять тысяч ли», «пройти многие тысячи ли в поисках знаменитого наставника».

В самой лапидарной биографии непременно приводится отдельное сообщение о том, кто был наставником монаха в пору его ученичества. На этом этапе жизненного пути монаха учитель становится ключевой, едва ли не равнозначной ему в биографическом контексте фигурой. Ключевая роль наставника на жизненном пути монаха подтверждается следующим эпизодом:

«Ши Сэн-чэ было шестнадцать лет, когда он пришел в горы Лушань с визитом к досточтимому Хуэй-юаню. Хуэй-юань изумился, увидев его, и спросил: „Нет ли у Вас намерения уйти в монахи?“ Тот отвечал: „Отдалиться от мирской грязи и отстраниться от суетного — это мое заветное желание. Ну а Вы, почтеннейший, — мастер изготавливать образцовые отливки“. Тогда Хуэй-юань сказал: „Вы можете ступить на Путь и будете моим бесстрашным учеником“» (см.: [ГСЧ, цз. 7, с. 370в]).

Здесь в иносказательной форме, но с предельной точностью выражено предназначение наставника, который, вооружившись знаниями и опытом, приближает ученика к эталону монашеских добродетелей и совершенств. При этом ученику предписывается бескорыстное служение и беспрекословное повиновение учителю,

авторитет которого для него непререкаем. Наиболее авторитетные наставники собирают вокруг себя цвет буддийского монашества, самых талантливых его представителей. В канву жизнеописаний Ши Дао-аня, Хуэй-юаня и других выдающихся наставников вплетены биографии их знаменитых последователей, образующие подобие биографических гнезд или ответвлений.

Следующий значимый этап жизненного пути буддийского монаха — принятие обетов — становится рубежом между периодами ученичества и самостоятельного религиозного совершенствования. Соблюдение обетов предполагает монашеский уклад, существенно отличающийся от мирского, тот особый образ жизни, нормативные признаки которого (безбрачие, употребление предписанной уставом пищи, ношение уставной одежды, сбор подаяния и т. д.) представлены в ГСЧ. Основным содержанием этого собственно монашеского периода становится религиозное служение, в котором доминирует пропагандистическая функция, т. е. постоянные и целенаправленные усилия, обеспечивающие буддизму обильный приток новых адептов. С неизменным постоянством биограф сообщает об учениках монаха, приводит точное количество неофитов, «принявших от него Закон».

Нам представляется, что для раннего китайского буддизма идея религиозного служения наполняется особым содержанием. Адепты китайского буддизма настаивали на вселенском, универсальном и исключительном по сравнению с другими доктринами (в том числе автохтонными — конфуцианством, даосизмом и др.) содержании своей религии. Проникновение и распространение буддизма в Китае воспринималось китайскими последователями Будды как закономерный и едва ли не решающий этап буддийской истории<sup>1</sup> а усилия, направленные на «возвеличение», «процветание», «благоденствие» закона в землях Востока, предполагались венцом усилий монаха, его высшим предназначением. В представлении буддийского биографа, религиозное служение (в каких бы формах и в какой бы сфере религиозной деятельности оно ни осуществлялось) обращено к конечной и высшей цели, какой становится утверждение буддизма в Китае. Достижения монаха на этом поприще становятся при этом главной мерой его религиозных заслуг.

Исключительный статус Истинного закона подтверждается таковым же социальным статусом монашеской общины и ее представителей. В глазах мирянина монах воплощает одну из трех буддийских святынь: Будда, его учение и община. По отношению к

<sup>1</sup> Китайский буддизм воспринял концепцию периодов возникновения («истинный закон»), развития («подобие закона») и упадка («последний закон») в истории буддизма. Фаза развития наступает по прошествии пяти столетий после смерти Будды и, в представлении китайских буддистов, знаменуется проникновением «учения Будды» в Китай.

внешней социальной среде он выступает в качестве законоучителя, духовного наставника, «наставника государства». Благодеяние сангхи во многом обеспечивалось общением ее представителей с сильными людьми китайского мира и прежде всего с верховной властью в лице императора. Успехи буддийского адепта при правящем дворе, одобрение или простое расположение, оказанное ему императором или членами императорской фамилии, становятся средоточием многих биографий, представляются биографу событиями, достойными упоминания в первую очередь. Взаимоотношения «служы Будды» и верховной власти проявляются в различных формах: монах либо выступает в роли политического советника или охранителя престола при правителе-профана, склоняя его к вере (Фо Ту-дэн при Ши Ху, Кумараджива при Люй Гуане) (см.: ГСЧ, цз. 9, с. 384—386; цз. 2, с. 331в—332а)), либо пребывает на правах духовного наставника и представителя Истинного закона при просвещенном императоре (Гунаварман при правителе царства Ява, Кумараджива при Яо Сине и Яо Чане) (см.: ГСЧ, цз. 3, с. 340б; цз. 2, с. 332в)). Пребывание монаха при дворе в последнем качестве находит отражение в биографическом ряду ГСЧ с большим постоянством, представляется буддийскому биографу более предпочтительным, полнее соответствует тому идеальному с его точки зрения положению, которое сангха занимала при образцовом буддийском правителе древности Ашоке (III в. до н. э.), а в исторической реальности Китая первой половины VI в. — при лянском У-ди (502—549). В представлении биографа при таком статусе сангхи влияние Истинного закона на дела правления безгранично, а верховная власть распространяется на буддийскую общину лишь отчасти<sup>1</sup>.

[Проникновение и распространение буддизма в Китае пришлось на времена крупных социальных потрясений, период противостояния Севера и Юга, и сангха в полной мере испытала на себе связанные с этим невзгоды и лишения.] Биографический ряд ГСЧ изобилует упоминаниями войн и смут, повлекших трагический поворот в судьбах приверженцев Будды, воспрепятствовавших осуществлению монахом его религиозной миссии. Монашеская община испытывала и не всегда удовлетворяла потребность в стабильной центральной власти, и ее усилия были объективно направлены на преодоление состояния раздробленности. Монах из биографического ряда ГСЧ предстает не подданным одной из северных или южных династий, но членом сообщества, призванного утвердить Учение в пределах всего Китая. Сообразуясь с высшими интересами проповеди буддизма, он с легкостью меняет свое подданство, своих господ и покровителей. На протяжении долгого исторического периода буддийское монашество оставалось глав-

<sup>1</sup> Полемику о статусе буддизма и верховной власти см.: [Hurvitz, 1957].

ным, если не единственным посредником в сношениях Севера и Юга, поборником единения Китая.

Примечательно то обстоятельство, что история раннего китайского буддизма излагается в ГСЧ как нечто единое и целое, а буддийский деятель предстает не приверженцем частного толка в буддизме или отдельной буддийской школы, но последователем учения Будды во всем многообразии его проявлений. Отметим, что становление основных буддийских школ в Китае происходит позднее, приходится на период VII—X вв., который принято определять как период независимого развития в истории китайского буддизма (об этом см.: [Wright, 1957]). Однако вне процесса формирования школ существовала традиция общепбуддийской историографии в Китае, которая оставалась жизнеспособной и в позднее время (об этом см.: [Schmidt-Clintzer, 1982]), а такого рода способ жизнеописания, воспринятый литературными последователями Хуэй-цзяо, сохранился в литературном ряду ГСЧ вплоть до XVII в. Наряду с биографией, специфицированной в зависимости от принадлежности к определенной школе, в продолжение всей истории китайского буддизма появляются жизнеописания, таковой принадлежностью не отмеченные, — биографические сборники общепбуддийского содержания. Таким образом, в китайском буддизме оказался чрезвычайно устойчивым (хотя и не единственным) представленный в ГСЧ исторический тип монаха, приверженного не буддизму частного толка или направления, но учению Будды в единстве его проявлений. В этом же контексте следует понимать и то обстоятельство, что расхождения между представителями двух основных течений буддизма — Хинаяны и Махаяны в ГСЧ определенно нивелируются, в значительной мере сглаживаются. Понятие «Великий закон», ставшее в поздней традиции синонимом Махаяны, в ГСЧ применяется по отношению к буддизму в целом.

Установлению окончательной меры религиозных заслуг монаха служит подробное описание его похорон с сообщением сведений об устроителях, донаторах, присутствующих (поименно и количественно) и степени их скорби («скорбь присутствующих соответствовала величию деяний покойного»). С неизменным постоянством подчеркивается участие в похоронах как монахов, так и мирян («монахов и непосвященных собралось отовсюду великое множество»), присутствие высокопоставленных особ.

\* \* \*

Рассмотрев генерализованный тип буддийского монаха, представленный в биографическом ряду ГСЧ, обратимся далее к дифференцирующим признакам этого ряда, попытаемся выделить основные составляющие этого обобщенного типа.

### *Монах-книжник*

Появление буддийской биографии обеспечивалось существенными процессами, происходившими в раннем китайском буддизме. На протяжении IV—V вв. буддизм обретает своих приверженцев среди китайского ученого сословия, активно внедряется в сферу традиционной китайской культуры. Американский исследователь А. Райт основное содержание этого процесса усматривает в следующем: «По мере все более широкого признания буддизма образованные монахи принимают искать в нем соответствия тем духовным и ученым занятиям, какие их предшественники находили в конфуцианстве. Многие собирали книги, становились известными каллиграфами или писателями в традиционных жанрах. Другие становились антикварами или историками, знатоками того или другого текста. Точно так, как в прежние дни они могли быть знатоками одного из образцов конфуцианской классики» (см.: [Wright, 1959, p. 52—53]).

Буддийская биография предстает одним из продуктов этого процесса и представляет собой буддийскую разновидность традиционного китайского жанра жизнеописаний (об этом см.: [Wright, 1954; Ермаков, 1979]). По обыкновению буддийский биограф — представитель ученой страты буддийского монашества<sup>1</sup>, а его литературные труды обращены к просвещенной среде монашества и паствы. Соответственно, основным персонажем буддийской биографии становится образованный монах, искушенный в книжной премудрости.

ГСЧ призваны отобразить виды буддийской деятельности и исторические типы буддийского монаха во всем их многообразии. Между тем, в биографическом ряду ГСЧ отчетливо прослеживается преобладание (две трети от суммарного биографического объема) исторического типа ученого монаха, монаха-книжника.

Исторический тип монаха-книжника рожден отнюдь не кратким периодом буддийской истории и тем более не является плодом воображения автора ГСЧ. Нам представляется, что пересечение тысячелетней литературной традиции ГСЧ и общий упадок китайского буддизма в XV—XVI вв., по сути, были вызваны одной близлежащей исторической причиной: буддийская биография лишилась своего основного персонажа, монаха-книжника, а китайский буддизм — ученой монашеской страты, поддерживающей его жизнеспособность<sup>2</sup>. Ученый монах поддерживал диалог с просве-

<sup>1</sup> К этой страте, несомненно, принадлежал автор ГСЧ; биографию Хуэйцзяо см.: Сюй гао сэн чжуань // Тайсэ синсю Дайдзюкё. Т. 50. С. 4716.

<sup>2</sup> В последнем сочинении из литературного ряда ГСЧ — «Да-Мин гао сэн чжуань» Жу-сина эта неблагоприятная тенденция обнаруживает себя с полной определенностью; сюда вошли биографии лишь немногим более чем ста монахов.



шенным мирянином, противостоял тем китайским противникам буддизма, которые стремились представить «учение Будды» экзотической, «варварской» религией, лишенной истинной мудрости, письменной традиции. Усилиями монаха-книжника обеспечивался достаточно высокий статус буддизма в системе китайских духовных ценностей, приоритет буддизма по отношению к «непристойным культам», народным верованиям, состоятельность буддизма как религиозно-идеологической доктрины.

Исторический тип книжника представлен в ГСЧ биографиями монахов, непосредственно причастных к буддийскому письменному наследию, его освоению и воспроизводству. В биографии ученого монаха представлены устойчивые признаки его причастности к буддийской книжности. С юных лет он проявляет склонность к книжной премудрости, выражающуюся в непрестанном и углубленном изучении буддийского канона, его разделов или отдельных сочинений. Мерой его религиозных заслуг по принятии монашеского сана становятся успехи на книжном поприще, будь то перевод, истолкование, комментирование или устное воспроизводство канонической буддийской литературы, не исключая авторского творчества, чему способствует превосходное знание литературных стилей, законов литературного творчества, стихосложения и т. д.

По обыкновению монах-книжник сведущ как во «внутреннем», то есть в буддизме, так и во «внешних», или небуддийских, учениях. В оппозиции «внутреннее — внешнее» буддизм главенствует, но не подавляет прочие учения. По выражению буддийского биографа: «Прочие учения сходятся в том, что они подобны рекам, несущим свои воды в Великую падь, множеству звезд вокруг одной Полярной звезды» (см.: [ГСЧ, цз. 14, с. 4186]). Универсализм ученого чужеземца-миссионера предполагает всеобъемлющее владение собственной культурной традицией (как буддийской, так и иной) и начатки китайской образованности, а универсализм китайского книжника — превосходное знание как привнесенной буддийской, так и автохтонных традиций, в особенности конфуцианской и даосской.

Деятельность монаха-книжника представлена буддийским биографом как высшая форма буддийской деятельности. Не связанные с книжностью занятия (в том числе чудотворение, магия, практика предсказаний) интерпретируются в этом контексте как менее значимые, побочные, а в отдельных случаях и неподобающие.

Исторический тип ученого буддийского монаха реализуется в конкретных видах или сферах деятельности, содержание которых представлено в соответствующих разделах ГСЧ, а именно: «Переводчики», «Толкователи», «Знатоки винай», «Декламаторы», «Наставники в сутрах», «Сказители»<sup>1</sup>. В зависимости от принадлежности

<sup>1</sup> Монахи, чьи жизнеописания помещены в трех последних кратких разделах ГСЧ, были заняты устным воспроизведением буддийских сочинений и могут быть отнесены к книжникам с меньшим основанием.

монаха-книжника к той или иной сфере деятельности (иначе говоря, его профессиональной принадлежности) биография приобретает некоторые специфические черты и типологические особенности.

Так, биография переводчика запечатлевает основные параметры переводческой деятельности. Прежде всего чужестранцу-переводчику свойственно стремление распространять Учение в дальних краях и неведомых странах. Он приходит в Китай или опасным морским путем, или совершив сложнейшие переходы по горам и через пустыни. При этом монах-переводчик наделен необыкновенной памятью (не исключается устная передача текста оригинала по памяти), обладает склонностью к изучению чужих языков и нравов (то есть способностью усваивать содержание иной культуры), ему, наконец, не чуждо стремление к перемене мест («...неохотно задерживался на одном месте»).

Основное содержание деятельности толкователей сводится к прочтению проповедей и написанию комментариев на буддийские переводные сочинения. Наряду с переводчиком (и едва ли не в большей степени) толкователь сталкивается с проблемой адаптации буддизма в Китае, что в исторической реальности I—V вв. предполагает передачу категорий буддийской культуры при помощи китайской терминологии, заимствованной у конфуцианства и даосизма (об этом см.: [Robinson, 1967]). Превосходное знание китайской философской традиции не ставилось в заслугу толкователю, но вменялось в обязанность. Отсюда и упоминания Конфуция, Лао-цзы, Чжуан-цзы, появлявшиеся в этом разделе с нарочитым постоянством и составляющие его основную особенность. Универсализм, присущий монаху-книжнику, здесь достигает предельных степеней.

### *Монах-чудотворец*

Тип чудотворца, представленный в биографиях одноименного раздела, по многим параметрам противопоставлен типу книжника. Монах-чудотворец принадлежал «учению Будды» низового уровня, буддизму популярных форм. Чудотворец обращается не к разуму, но к чувству мирян, прибегает к средствам, способным поразить воображение профана, обратить в веру наиболее закоснелых и глухих к голосу разума невежд. «Когда чудотворцы обращают в веру, воздействуя на чувства, — пишет Хуэй-цзяо в предисловии к ГСЧ, — пред ними склоняются самые неистовые противники» (см.: [ГСЧ, цз. 14, с. 419в]).

Приметы книжности или простые упоминания буддийских сочинений в биографиях чудотворцев исключительно редки и вовсе отсутствуют. В подробнейшей биографии Фо Ту-дэна приводится единственное скромное замечание о заученных им в детстве сочинениях. Его чудесная способность вести беседы с учеными-кон-

фуцианцами в их терминологии не обеспечивается предшествующими учеными занятиями, а приходит к нему по наитию (см.: [ГСЧ, цз. 9, с. 383б]). Еще более редки указания на буддийскую книжность в других биографиях чудотворцев: в абсолютном большинстве биографий они отсутствуют вовсе<sup>1</sup>.

Основанием для отнесения монаха к числу чудотворцев служит дарованная ему свыше чудодейственная сила или необыкновенная способность. Впрочем, необыкновенные способности чудотворца все же не беспредельны, поддаются определенной регламентации. Подтверждением тому служит следующий эпизод из биографии Ши Тань-хо:

«У Ноу Таня была дочь. Она тяжело заболела, и Ноу Тань просил Ши Тань-хо спасти ее. Ши Тань-хо отвечал: „Жизнь и смерть определены свыше. Совершенный мудрец не может поменять их местами. Как я могу продлить ее жизни!? Все, что я могу, это определить, рано или поздно она закончится“. Ноу Тань продолжал настаивать, и тогда Ши Тань-хо закрыл заднюю дверь залы со словами: „Сейчас же открой дверь! Откроешь, и твоя дочь будет жить; не откроешь — умрет“. Повинуясь, Ноу Тань принялся открывать дверь, да так и не открыл. Его дочь умерла» (см.: [ГСЧ, цз. 10, с. 389в]).

Необыкновенная способность чудотворца проявляется в довольно ограниченном наборе ситуаций или позиций, среди которых преобладает вызывание дождя и избавление страны от мора. По преимуществу чудотворная сила употребляется во благо правителей (исключительно невежественных правителей северных не-китайских династий) и на пользу простому люду (подробнее об этом см.: [Мураками Ёсими, 1961]). Чудотворец в некотором роде кумир толпы, а действие ряда сюжетов из его биографии перемещается в деревни и на городские улицы («...простой люд встречал и провожал Ши Тань-хо на улицах поклонами»).

Тип монаха-чудотворца предполагает такую архитектуру биографии, доминантой которой становятся явные или скрытые признаки незаурядности или исключительности. Чудотворец предстает незаурядным человеком («необычный человек»), обладающим способностями, недоступными простым смертным, а именно: «проходить за день пятьсот ли», «тайными заклинаниями вызывать небесного дракона», «видеть на своей ладони события, происходящие за тысячу ли», «сидя в деревянной чашке, переправляться че-

<sup>1</sup> В основном та же мера причастности к буддийской книжности и у монахов разделов «Сотворившие благо» и «Презревшие себя». Содержанием этих разделов подтверждается общая для ГСЧ тенденция: с ослаблением роли книжности в деятельности монахов усиливается элемент чудесного в их биографиях.

рез реку» и т. д. В ряде случаев незаурядность чудотворца приобретает гротескные черты, иногда граничащие с юродством, в чем убеждают следующие пассажи:

«Фань Цай ходил босиком в одной и той же рваной одежде зимой и летом».

«Тело Ши-цзуна было сплошь в язвах и зудело; оттого нрава он был переменчивого и неровного».

«У Шао-ши не было пристанища, и он бродил неприкаянный подобно бешеной собаке. Был у него большой рот, уродливые глаза и брови. Детишкам нравилось бегать за Шао-ши и дразнить его» (см.: [ГСЧ, цз. 10, с. 389б; цз. 10, с. 390а; цз. 10, с. 392в]).

В иных случаях чудотворец скрывает свою чудодейственную силу («...он ничем не отличался от обычного человека»), а окружение не в состоянии оценить его по достоинству. Тем большим откровением для окружающих становится осуществляемый им впоследствии акт чудотворения.

Жизнь чудотворца отличается удивительной продолжительностью. В возрасте девяноста семи лет умер Ши Бао-чжи, более ста лет — Шань Дао-кай, до ста семнадцати лет прожил Фо Ту-дэн (см.: [ГСЧ, цз. 10, с. 389б; цз. 10, с. 390а; цз. 10, с. 392в]). Смерть чудотворца становится еще одним актом чудотворения. Тело Хэ-ло-цзе осталось невредимым после кремации; из могилы сами собой исчезли останки Чжу Фо-дяо и Шэ-гуна, а Фо Ту-дэна и Ши Хуэй-туна через некоторое время после захоронения видели в полном здравии в другом месте (см.: [ГСЧ, цз. 10, с. 388а; цз. 10, с. 389в; цз. 9, с. 387а; цз. 10, с. 394а]). Эти и ряд других сюжетов — несомненно даосского содержания (о такого рода сюжетах даосского содержания см.: [Robinet, 1979]), они позволяют предположить, что буддийский монах-чудотворец выступал в качестве двойника или визави последователя религиозного даосизма. Лучшим тому подтверждением послужит эпизод из краткой биографии вероотступника Фань Цая:

«Фань Цай был уроженцем уезда Ланчжун, что в округе Байси. Вначале он был шрамана и занимался гаданием в округе Хэдун. Ходил он босиком, зимой и летом в одной и той же рваной одежде. Фан Цай предсказывал события, и много раз его предсказания сбывались. Потом он отступил с пути и погряз в невежестве, стал изучать учение Чжан Лина<sup>1</sup>» (см.: [ГСЧ, цз. 10, с. 389б]).

По прочтении этого отрывка остается заключить, что на уровне популярных или примитивных форм грань между буддизмом и иными религиозными системами становится довольно зыбкой и едва различимой.

<sup>1</sup> Чжан Лин (34—156) — основоположник школы Пяти доу риса, одного из направлений религиозного даосизма.

### *Монах-отшельник*

Монаху из основного биографического ряда ГСЧ не свойственно пристрастие к затворнической, обособленной жизни. В общем случае эпизод отшельнической жизни становится как бы краткой паузой в его биографии, наполненной многообразным социальным содержанием. ГСЧ являют нам предельную степень «обмирщения» монаха, направляющего свои усилия на вовлечение в сферу влияния буддизма широких социальных слоев: будь то городской или деревенский люд, просвещенные миряне, чиновничество, представители власти на местах и военачальники, высшая знать и сановники, император и его окружение. Активность монаха по отношению к внешней социальной среде наиболее полно выражается в таких публичных ситуациях, как религиозные церемонии, буддийские ассамблеи, чтения сутр, проповеди и т. д.

Активное неприятие монахами внешнего мира отражено в кратком разделе ГСЧ «Самосозерцатели». Система психотехнических упражнений, направленных на достижение медитативных состояний, составляет основной способ религиозного совершенствования самосозерцателя, единственный род его религиозных занятий. Избрание монахом такого рода занятий в раннем китайском буддизме предполагало полный отказ от связей с внешним миром, безусловно обособленный и совершенно уединенный образ жизни<sup>1</sup>. Отстраняясь от внешней социальной среды, монах-отшельник все же оказывает на нее определенное духовное влияние, формирует ее представление о буддийском подвижничестве, являет для нее образец высокого религиозного служения.

Отшельник проводит свои дни вдали от селений, в далекой глуши. Обычной средой его обитания становятся горы, а местом жительства — горная пещера, роща («...одинокое скитался в горах», «...обитал в горах пятьдесят три года»); его существование поддерживается водой из горного ручья и пищей из скудных запасов. Отшельничество предполагает аскетический образ жизни, аскезу в крайних проявлениях (способность обходиться без пищи или употреблять в пищу камешки, пребывать в состоянии транса по много дней кряду и т. д.).

Отшельник сторонится людей (в том числе и других монахов, также предающихся отшельничеству), но мирно уживается с тиграми и носорогами. Биография отшельника изобилует идиллическими эпизодами, рассказывающими о его мирном сосуществовании с окружающим животным миром. При этом отшельник строжайше следует запрету на убийство живых существ, не исключая змей, насекомых и т. д.

<sup>1</sup> Любопытную аналогию см.: [Gothoni, 1982, p. 36].

Частью биографии отшельника становятся пространные описания видений, явившихся ему в момент полного сосредоточения или во время сна. В этих видениях присутствуют местные божества, духи и драконы, а также образы Будды Амитабхи и Майтреи.

Смерть отшельника сопровождается чудесными явлениями: аура или сияние, испускаемое с последним вздохом, служит подтверждением обретенной им святости.

Судя по всему, тип отшельника, представленный в раннем китайском буддизме, восходит к наиболее архаичным пластам привнесенной в Китай извне буддийской традиции. Вместе с тем не исключено, что буддийский идеал отшельничества в Китае формировался под определенным влиянием автохтонной китайской традиции даосского отшельничества.

## ***Буддийская народная культура в Китае IV—VI вв.***

### ***Литература в жанре сяошо (короткий рассказ) как источник изучения буддийской народной культуры***

Основные жанровые признаки литературы *сяошо* сложились задолго до того, как буддизм укоренился на китайской почве. Категория *сяошо* была внесена уже в библиографический раздел династийной истории Бань Гу (32—92) «Хань шу». Пятнадцать сборников, упомянутых здесь, не дошли до нас, но, судя по высказыванию Бань Гу, представляли собой записи «бесед на улицах, речений в переулках, пересудов на дорогах, рассказов на проселках». Запись этих бесед и речений, пересудов и рассказов была возложена на мелких чиновников байгуань, призванных знакомить власть предержащих с настроениями простого люда. Вместе с тем сборники *сяошо* отнесены Бань Гу в последний из десяти разделов класса «Философы», в чем, быть может, нашла отражение архаичная традиция, идущая от Чжуан-цзы, употребившего термин «сяошо» в значении 'низкие речения'.

В период Шести династий (229—589) термином «сяошо» обозначается короткий сюжетный рассказ. Эти объединенные в сборники рассказы почерпнуты либо из жизнеописаний исторических деятелей и других исторических источников, либо из фольклорных источников, восходящих к легенде, сказу, преданию, анекдоту. Короткий рассказ III—VI вв. запечатлевает интересное как бы само по себе, не привнося в него явно выраженного назидательного смысла или дидактического оттенка, что и служит основанием для определения его как «сюжетная проза». Период III—VI вв. отмечен появлением большой серии сборников *сяошо*, среди которых наиболее известны сохранившиеся до наших дней

«Жизнеописания святых и бессмертных» Гэ Хуна (283—364), «Ходячие толки в новом пересказе» Лю И-цина (403—???) и «Записки о поисках духов» Гань Бао (конец III—середина IV в.), а также «Продолженные записки о поисках духов», приписываемые Тао Юаньмину (365—420).

Основной разновидностью сяошо Шести династий становится рассказ об удивительном и необычайном, таинственном и невероятном, получивший в традиционной китайской филологии уже в XVI в. наименование «рассказ о чудесах». Реальные исторические лица (причем часто — весьма известные и влиятельные) соседствуют и взаимодействуют в рассказах о чудесах с персонажами из мира фантазий, легенд, народных преданий, а достоверные и точно датированные исторические события причудливо сочетаются с происшествиями, которые наш здравый смысл отказывается признать вероятными. Однако мы совершили бы акт произвола, попытавшись навязать авторам-составителям сборников сяошо наши представления о реальном. Создатели короткого рассказа отбирали из письменной и устной традиций наиболее занимательные, загадочные и невероятные истории, но при этом, безусловно, полагали их вполне достоверными. Короткий рассказ привнес в китайскую литературу интерес к удивительному и необычайному, занимательному и забавному, но вымысел как литературный прием был нехарактерен для этого жанра. На этом основании короткий рассказ определяют только в предшественники (хотя и ближайшие) китайской художественной прозы, подлинное рождение которой принято связывать с появлением на рубеже VII—VIII вв. жанра новеллы чуаньци, или «повествования об удивительном»<sup>1</sup>. По прошествии же тысячелетия термин «сяошо» вновь вошел в китайский литературный обиход и остается в широком употреблении по настоящее время, обозначая повествовательную или художественную прозу, включая новеллу, повесть, роман.

Короткий рассказ запечатлел исторические приметы породившей его эпохи. III—VI вв. в истории Китая отмечены суровыми социальными потрясениями, чередой кровавых междоусобиц, противостоянием Севера, захваченного «варварами»-иноземцами, и Юга, где обосновались китайские династии. В 311 г. под ударами кочевников-сюнну (тех самых воинственных гуннов) пал Лоян — столица династии Цзинь, лишь несколькими десятилетиями ранее объединившей Китай. Еще через пять лет с падением Чаньани, служившей последним прибежищем династии, северные владения были потеряны окончательно. Отныне династия Цзинь (по географическому положению получившая название Восточная Цзинь)

<sup>1</sup> Этот жанр знаком нашему читателю по ряду переводов; см.: [Танские новеллы, 1960]; Гуляка и волшебник: Танские новеллы (VII—VIII вв.): Пер. с кит. М., 1970; и др.

обосновалась в бывшей столице царства У (222—280) Цзянь—Цзянькане (совр. Нанкин). Правившие в Цзянь—Цзянькане династии У, Восточная Цзинь (317—420), а затем сменившие их Сун (420—479), Ци (479—502), Лян (502—557), Чэнь (557—589) принято именовать в китайской традиции Шестью династиями. На Севере Китая в продолжение этих трех столетий правили, вели войны, сменяли друг друга династии «варваров»-кочевников, или «пяти северных племен»: сюнну, цзе, сяньби, ди, цян.

Потеря исконных китайских земель на Севере, хроническая политическая и социальная нестабильность вызвали глубокий духовный кризис в китайском обществе. Китайские умы более не могли вдохновляться примером Конфуция, который «не говорил о необычайном, проявлениях силы, беспорядках и духах» («Лунь-юй», гл. 7). В духовной атмосфере смутного времени воистину царит культ необычайного, удивительного, экстраординарного, преобладает интерес к таинственному, сверхъестественному, потустороннему. Веками культивируемый идеал высокого государственного служения, воплотившийся в конфуцианском образе «благородного мужа» — цзюньцзы, уступает место жизненному модусу, исключающему причастность к «псевдополезным» государственным делам,<sup>4</sup> предполагающему отрешенность от всего мирского и суетного. В ранний период смутного времени в интеллектуальной жизни господствует «темное», или «сокровенное», учение — сюаньсюэ, опирающееся на конфуцианские начала, но развивающее по преимуществу даосские принципы естественности, единения с природой, «недеяния». В широкой же социальной среде преобладает религиозный даосизм, опирающийся на архаическую практику шаманства и магии, народные верования. Со второй половины IV в. значительное, если не главенствующее, влияние в китайской духовной жизни приобретает буддизм, проникший в Китай еще в I в. н. э.

К середине первого тысячелетия нашей эры буддизм становится существенным фактором влияния во всех сферах жизни китайцев. Закон Будды внедрился в Китае главным образом в форме Махаяны со свойственным ей прозелитизмом и способностью адаптироваться к чужеродной культуре. Деятельность иноземных миссионеров была освящена идеалами «распространения Учения, завещанного Буддой, в землях Востока (Китая)» и направлена на привлечение в сферу влияния буддизма все большего числа китайских адептов, невзирая на их сословную принадлежность или социальное происхождение. По мере усиления влияния буддизма в широкой социальной среде пополнялась буддийская конфессиональная общность — сангха четырех разрядов (монахи и монахини, миряне и мирянки), по самым скромным подсчетам достигшая половины суммарного населения конца эпохи Южных и Северных династий. Среди приверженцев буддизма в миру оказываются как представители социальных вер-



хов в лице императорских особ, высшей знати и чиновничества, так и социальные низы, представленные мелким чиновничеством, торговым и работным людом, земледельцами.

В китайском буддизме, как и в любой высокоорганизованной религиозной системе, сосуществовали два уровня: с одной стороны — элитарный, или «высокий», буддизм ученого монашества, приобщенного к книжной премудрости Учения, а с другой — простонародный, популярный, или «низовой» (допускается также определение «примитивный»), буддизм мирян, в котором преобладают иррациональный элемент, религиозная фантазия, мистицизм.

Высокому, или элитарному, уровню принадлежит высокая книжность, религиозная философия, интерпретирующая обширный ряд сложнейших понятий; ему свойственны высокая степень абстракции и глубина теоретического осмысления. В его рамках творили выдающиеся религиозные умы; этому уровню принадлежат высшие достижения религиозно-философской мысли. К этому уровню религиозного сознания, оставившему после себя огромное литературное наследие, преимущественно обращены усилия исследователей.

«Низовой», или популярный, уровень не обладает высокой степенью теоретической упорядоченности, присущей ученой религии. Ему недоступны философские высоты религиозной мысли, но свойственны бессистемность и крайний иррационализм, стихийность и определенная фрагментарность. В нем слепая вера преобладает над логическим построением, чувственное восприятие — над теоретическим осмыслением, религиозная фантазия — над строгим умозаключением. В довершение ко всему «низовой» уровень в слабой мере приобщен к письменной культуре, опирается в основном на устную, а не письменную традицию. Те немногие литературные образцы, которые он все же создает, по обыкновению отторгаются высокой книжностью и оказываются с течением времени частично или вовсе утраченными. Последнее обстоятельство создает определенные трудности для исследования вообще религии популярных форм и тем более на значительном историческом удалении. И все же попытки предпринимаются, оказываются вполне удачными (исследования по средневековому народному христианству, предпринятые европейскими учеными-медиевистами под руководством Жака ле Гоффа, а также А. Я. Гуревичем, служат тому лучшим подтверждением) и в любом случае оправданными, ибо в конечном итоге речь идет о преобладающей форме вероисповедания в пределах распространения мировых религиозных систем.

Что касается простонародного китайского буддизма первой половины первого тысячелетия нашей эры, то этот ключевой период проникновения и адаптации буддизма в Китае до настоящего времени считается не обеспеченным письменными источниками и потому «темным» и бесперспективным. Конечно же, ранний ки-

тайский буддизм вовсе не обделен источниками, содержащими большой набор разнообразных сведений (только одно биографическое собрание Хуэй-цзяо «Жизнеописания достойных монахов» позволяет воссоздать историю раннего китайского буддизма достаточно подробно и достоверно), но за одним весьма существенным исключением. Здесь мы не находим ничего (или почти ничего), что касалось бы «низового», или простонародного, китайского буддизма. И такое положение вещей ничуть не удивительно. Письменные памятники, дошедшие до нас от раннего китайского буддизма, принадлежат высокому, или ученому, буддизму и уже в силу этой принадлежности отторгают от себя все связанное с простонародным (букв.: «невежественным», «непосвященным», «мирским») буддизмом. Казалось бы, исследователю простонародного китайского буддизма раннего периода не остается ничего иного, как вслед за Э. Цюрхером «ждать открытия второго, более древнего Дуньхуана»<sup>1</sup>.

И все же ситуация не столь безнадежна. Китайское письменное наследие представляет счастливую возможность если не исчерпать, то внести определенную ясность в эту проблему. Такую возможность заключает в себе буддийский короткий рассказ «сяо-шо». Эта литература сохранилась в довольно обширных фрагментах, была по существу вновь открыта в последние десятилетия, но до настоящего времени не удостоилась того внимания, которого она, несомненно, заслуживает.

Буддийские темы и образы, персонажи и реалии отчетливо прослеживаются в таких классических образцах литературы сяо-шо, как сборники Тао Юань-мина «Продолженные записи о поисках духов» и Лю И-цина «Ходячие толки в новом пересказе» и «Записи о тьме и свете». На рубеже IV—V вв. появляются сборники уже полностью буддийского содержания. Они составлены буддистами-мирянами для светского читателя и призваны укрепить в вере тех, кто Будду почитает, и возбудить религиозное чувство в тех, кто «не чтит Будду». Авторы таких сборников являли в одном лице литератора, творившего в привычном жанре короткого рассказа, и правоверного мирянина, полагающего свои труды на поприще сочинительства способом религиозного совершенствования и высокой религиозной заслугой. Существенное отличие буддийского короткого рассказа от его добуддийского предшественника состоит в том, что здесь удивительное и чудесное происшествие

---

<sup>1</sup> Храмовый комплекс Дуньхуана, или пещеры Могао (на западе совр. пров. Ганьсу), сооруженный во второй половине первого тысячелетия нашей эры, был в начале XX в. вновь открыт в почти первозданном виде, включая обширную монастырскую библиотеку. Обработкой материалов этого комплекса занимается особая отрасль современного китаеведения, так и называемая «дуньхуановедение».

предлагается читателю не само по себе, но с непременным назидательным смыслом в буддийском духе.

Авторы-составители буддийских сборников коротких рассказов заимствуют свои сюжеты из буддийского общинного — местного или семейного — предания, полагаются на собственные впечатления, рассказы очевидцев или участников событий, реже — на письменные свидетельства о необычайных происшествиях. Тем самым создается эффект (заметим, имеющий под собой весьма веские основания) особой близости буддийского короткого рассказа к фольклорной традиции, а сами авторы-составители сборников напоминают нам современного фольклориста, опубликовавшего материалы своих полевых исследований, но с той существенной разницей, что этот фольклорист безусловно верит в достоверность изложенного.

Авторы-составители сборников буддийских сяшо, как мы уже заметили, не были монашествующими и в своем большинстве являлись чиновниками если не высшего, то определенно высокого ранга, причем своей образованностью этому рангу вполне соответствовали. Они, конечно же, не могут быть причислены к представителям китайских социальных низов или к безымянным творцам устного народного предания. К социальным низам не могут быть причислены и многие персонажи буддийских сяшо. В сборниках удивительных буддийских историй приводятся эпизоды из жизни крестьянина, торговца, воина, но наряду с этим в качестве персонажей выступают высшие сановники и царствующие особы. Основным же персонажем предстает здесь чиновник низшего, а иногда и высокого ранга. Между тем ранний китайский буддизм, каким он предстает в буддийских историях, разительно отличается от того, что излагают буддийские историографы того же времени. В сборниках сяшо мы не находим ни той строгости исторического видения и внимания к историческим деталям, ни той приверженности буддийской религиозно-философской традиции, которая пронизывает буддийские исторические сочинения; напротив, здесь царит стихия сверхъестественного и необычайного, преобладают темы, свойственные мифологическому сознанию.

Судя по всему, в исторической реальности чиновник — составитель сборника и его персонажи оказываются в своем буддийском мироощущении ближе к непросвещенному, неграмотному миянину, нежели к ученому монаху-книжнику.

Такое объяснение не покажется столь неожиданным, если помнить, что буддийская образованность приобреталась в продолжение десяти и более лет послушничества и выражалась в углубленном знании догматики, канонической и философской литературы, монашеского устава, в обладании способностью толковать трактаты и т. д., а в конечном итоге вырабатывала строгий строй мысли, сдерживающий необузданную фантазию, заставляющий пренебрежительно относиться к чудесам и небылицам. В связи с этим уместно

будет вспомнить, что по традиции, идущей от Будды Шакьямуни, ортодоксальный буддизм если не противопоставлял себя полностью, то сторонился разного рода чудотворения, полагая его второстепенным или вспомогательным, а иногда и неодобряемым средством на пути религиозного совершенствования.

Вместе с тем было бы необдуманно категорически определить буддизм сяошо как «мирской» в противоположность «монашескому». С одной стороны, формальная принадлежность к монашескому сословию, конечно же, не гарантировала от обскурантизма и неосведомленности, с другой — немногие буддисты-миряне, ориентированные на религиозно-философскую традицию, были способны в исключительных случаях и только благодаря систематическим занятиям покорить вершины буддийской премудрости. Определяя социальное наполнение понятия «простонародный буддизм», мы должны заключить, что адепты, так и не сумевшие приобрести буддийскую образованность в полном объеме — будь то безграмотный крестьянин, чиновник-грамотей и даже неуч-монах, без которых, конечно же, не обходилось в монашеской общине, — исповедовали закон Будды в единственно доступной для них упрощенной, примитивной форме.

\* \* \*

Буддийский короткий рассказ повторил судьбу своего «светского» предшественника, заняв довольно скромную и маргинальную позицию в собственной литературной традиции. Казалось бы, лестная принадлежность к «книгам, способствующим Учению господина Шакья», на самом деле низводит буддийские сяошо до разряда неканонических и второстепенных сочинений в буддийском письменном наследии. Воистину, буддийские удивительные истории не обладают священным ореолом и художественной выразительностью проповедей — сутр, лишены строгой упорядоченности и философской глубины трактатов — шастр, не претендуют на роль императива, присущую монашескому уставу — Винае. Не слишком выгодна позиция буддийских сяошо и в иерархии собственно китайских сочинений Китайской Трипитаки. В этой иерархии более высокие ступени занимают и многочисленные комментарии, трактаты, эссе, принадлежащие к религиозно-философской традиции буддизма, и обширные исторические анналы, созданные по высоким канонам китайского историописания, и апокрифические сутры, имитирующие классические образцы, но притом не являющиеся переводами. При таком положении вещей буддийским сяошо была уготована незавидная роль, если не полное забвение.

Действительно, китайская традиция донесла до нас только немногие образцы буддийских сяошо и лишь в разрозненном виде — отдельные рассказы, разбросанные по апологетическим сво-

дам, энциклопедиям и антологиям... Казалось бы невосполнимые потери были все же восполнены японскими собратьями по вере, руководствующимися иными литературными приоритетами: китайские удивительные истории послужили образцом для подражания и явились прототипом для японской литературной традиции, вначале использовавшей камбун (китайское письмо) (см.: [Свиридов, 1981; Японские легенды, 1984]). В японских монастырях была сохранена сравнительно недавно опубликованная серия из трех китайских сборников о бодхисаттве Гуаньшине-Авалокитешваре — наиболее ранние образцы буддийских сяшо. Там же сохранилась рукопись более известного в Японии, нежели в самом Китае, сборника Тан Линя «Воздаяние в загробном мире» — одного из поздних сборников невероятных историй. Подборку, сверку и публикацию «китайской» части коллекции буддийских сяшо в своем труде «Извлечения из старинной прозы» осуществил основоположник новой китайской литературы и выдающийся знаток литературного наследия Лу Синь.

Необходимо сообщить краткие сведения о сборниках буддийских сяшо и об их авторах-составителях.

Сборник «Подлинные события» составлен Лю И-цином (403—?), носившим титул Линьчуаньского вана Кана и приходившимся племянником основателю династии Сун Лю Юю (император У-ди; годы правления: 420—423). По признаку социальной принадлежности Лю И-цин выпадает из ряда авторов-составителей буддийских сяшо, происходивших из чиновного сословия, но его достоинства как ученого и литератора, быть может, наиболее очевидны — «Ходячие толки в новом пересказе» и «Записи о тьме и свете» относятся к шедеврам жанра сяшо. В отличие от этих двух сочинений «Подлинные события» дошли до нас лишь в небольших фрагментах, в основном сохранившихся в составе буддийского собрания «Рассуждения в споре об истинном». В археографическом труде «Извлечения из старинной прозы» Лу Синь приводит тридцать пять сюжетов из «Подлинных событий», отличающихся предельной краткостью и одновременно относительным разнообразием.

Сборник Ван Янь-сю «Предания об услышанных мольбах» сохранился только в двух кратких фрагментах, представленных в приложении Чэнь Цзы-ляна (ум. 632) к собранию «Рассуждения в споре об истинном». По имеющимся сведениям автор «Преданий об услышанных мольбах» Ван Янь-сю служил по ведомству отправления ритуалов при династии Сун (420—479) и был мужем «глубокой учености».

Если бы из коллекции буддийских сяшо сохранился единственно сборник Ван Яня (ок. 450—после 500) «Вести из потустороннего мира», то и тогда мы имели бы вполне отчетливое представление об этой литературе в целом. «Вести из потустороннего мира» вобрали в себя сюжеты из предшествующих сборников и

отличаются разнообразием, которого порой недостает другим подборкам буддийских сяшо. Выдержки из сборника Ван Яня, приведенные в буддийском собрании VII в. «Роща драгоценностей парка Закона», в фундаментальном своде XI в. «Обширные записи годов Великого Спокойствия» и в других позднейших сочинениях, были собраны воедино, сверены и опубликованы Лу Синем.

Китайские исторические анналы сохранили сведения о том, что Ван Янь при начале династии Лян (502—557) служил начальником одного из центральных округов. Все иные (весьма, впрочем, скудные) биографические сведения о Ван Яне могут быть почерпнуты из авторского предисловия к сборнику. Весьма информативно для нас упоминание о том, что Ван Янь проживал в квартале Черных одежд. Этот квартал столицы Цзянькана (совр. Нанкин) был прежде заселен мастеровым людом (отсюда и происходит его название), а с V в. стал местом проживания семей высшей знати и сановников, в основном переселившихся с Севера.

С большой долей вероятности можно предположить, что к одной из таких семей принадлежал и автор «Вестей из потустороннего мира». Судя по тому, что события 463 г. с пропажей статуй из монастыря он наблюдал совсем молодым, дата его рождения должна быть отнесена приблизительно к 450 г. В совсем юном возрасте Ван Янь приобщился к буддийской вере, принял обеты мирянина, стал прихожанином и донатором буддийского монастыря. Он происходил из знатного рода, переселившегося в южную столицу с Севера, а к концу жизни достиг довольно высокого служебного положения. Его литературные опыты не ограничились лишь буддийскими сяшо: по другим сведениям, он пробовал свои силы в составлении ныне утерянного исторического труда в стиле традиционного летописания — «Весны и осени династии Сун», ныне утерянного. История распорядилась таким образом, что через многие столетия Ван Янь предстает не одним из бесчисленного множества китайских историографов, но создателем уникального сборника буддийских удивительных историй.

Сборник «Достопамятные происшествия» составлен по приказу императора династии Суй (581—618) его личным историографом Хоу Бо (вторая половина VI в.). Хоу Бо был известным в свое время литератором, которому помимо «Достопамятных происшествий» принадлежит уже известный нам сборник «Записки, рождающие улыбку». (По сведениям некоторых источников Хоу Бо скончался после того, как принял даосское снадобье «пяти ингредиентов».) В подборке Лу Синя приводятся лишь десять относительно крупных сюжетов, почерпнутых в основном из буддийского собрания «Роща драгоценностей парка Закона». Появившиеся на рубеже VI—VII вв., сюжеты «Достопамятных происшествий» (как, впрочем, и рассказы из сборника «Записки, рождающие улыбку») оставляют впечатление художественной завершен-

ности, которая в большей степени свойственна танской новелле чуаньци, нежели сяошо.

Сборник Тан Линя (?600—659) «Воздаяние в загробном мире» сохранился полностью. Расхождения в ряде рукописей, в основном хранящихся в японских монастырях и храмах, довольно незначительны. Пятьдесят семь сюжетов, снабженных авторским предисловием, по-видимому, и составляли содержание оригинала, датированного между 653—655 гг. В предисловии к сборнику Тан Линь определяет себя в литературные последователи авторов буддийских сяошо, что по видимости может служить прочным основанием для отнесения «Воздаяния в загробном мире» к жанру короткого рассказа. Между тем сам памятник, датируемый серединой VII в., принадлежит к иной литературной эпохе, предвещающей появление танской новеллы чуаньци. Приходится согласиться, что появление некоторых рассказов этого сборника в ряде современных изданий танских новелл чуаньци выглядит вполне уместным и по меньшей мере не портит общей картины.

Тан Линь принадлежит к знатному роду, представители которого занимали высокие должности по гражданскому и военному ведомству при Северных династиях и империи Суй. В ближайшей родне по отцовской и материнской линиям были высокопоставленные чиновники, совмещавшие свои служебные обязанности с буддийской конфессиональной принадлежностью, исповедовавшие буддизм, что, вероятно, являлось общим правилом при династиях Суй в начале Тан. Автор «Воздаяния в загробном мире» начинал карьеру в 618—626 гг. на службе у наследника престола, а восхождение по служебной лестнице завершил при танском Гаоцзу (650—684), побывав на высших постах в империи: министра финансов, главы высшей судебной палаты, а затем военного и гражданского ведомств. В год завершения сборника Тан Линь занимал пост главы министерства чинов. Именно служебное положение автора, возможно, обусловило преобладание персонажей-чиновников и описаний казенных учреждений в обоих мирах, а также информантов из чиновного сословия (заметим, весьма высокого ранга). Поэтому для сборника характерна особая атмосфера «бюрократизации» буддизма. Следует предположить, что и в исторической реальности династий Суй и первых десятилетий Тан закон Будды глубоко внедрился в высшие эшелоны бюрократической китайской системы.

\* \* \*

Анализ содержания буддийских сяошо обнаруживает по меньшей мере четыре типа сюжетов. Кратко представим каждый из них.

### *1. Моления бодхисаттве Авалокитешваре*

Процесс китаизации буддизма, быть может, наиболее отчетливо прослеживается в тех превращениях, которые фигура бодхисаттвы Авалокитешвары претерпевает на китайской почве. Суть таких превращений не сводится лишь к тому своего рода лингвистическому казусу, который случился с самим именем бодхисаттвы. Авалокитешвара, или Владыка всепрорезающий, приобретает китайское имя Гуаньшинь, т. е. Внемлющий зову мира. Многим значительнее оказались изменения, происшедшие в самом существе культа Авалокитешвары. По мере распространения Махаяны, проповедующей идеал великого сострадания и, соответственно, культ спасителей всего сущего — бодхисаттв, Авалокитешвара-Гуаньшинь занимает едва ли не главенствующее положение в пантеоне популярного китайского буддизма, становится своего рода патроном буддийской паствы Китая. Едва ли не каждый третий сюжет буддийских сяошо посвящается бодхисаттве Гуаньшиню.

Принято считать, что изначально, т. е. в ранней Махаяне, наряду с Манчжури, олицетворявшим мудрость Будды, Авалокитешвара персонифицировал милосердие Высочайшего. В качестве бодхисаттвы Милосердия он и культивировался в китайском простонародном буддизме, со временем вобрав в себя свойства, присущие другим бодхисаттвам. Более других традиций, связанных с Авалокитешварой, известна та, что восходит к двадцать пятой главе «Лотосовой сутры», выделившейся затем в отдельное сочинение под названием «Авалокитешвара-сутра» («Гуаньшинь цзин»). Здесь Авалокитешвара наделяется титулом «Самантамукха», что означает «Всевидающий», и исполняет миссию — повсеместно и в любом обличье являть себя в мире для спасения людей от несчастий, в частности, от меча и кандалов, огня и водной стихии, от злых духов и болезней. В этом же тексте обнаруживается и указание на то качество Авалокитешвары, которое в позднейшем китайском буддизме становится доминирующим, а именно способность даровать мужское потомство, с чем, вероятно, и связана последующая феминизация этого персонажа. Отмечается, что, начиная с VII—VIII вв., в иконографии наряду с мужским встречается и женское изображение Авалокитешвары, которое затем становится преобладающим. В сюжетном ряду буддийских сяошо Авалокитешвара-Гуаньшинь предстает все еще в исконном мужском обличье.

Сюжеты, посвященные бодхисаттве, отличаются предельной простотой и незатейливостью. Обычная схема сводится к тому, что в критической ситуации (канонический набор ситуаций детализируется и несколько расширяется: спасение от огня, от воды, от злых демонов, от меча, от оков, от бандитов, диких животных, а также дарование сыновей, указание пути заблудившимся, доставление домой из дальних мест, исцеление болезней) страждущий



возносит молитвы к Гуаньшииню, и бодхисаттва дарует ему избавление. Милосердие бодхисаттвы поистине беспредельно. Гуаньшиинь олицетворяет для мирянина реальные сиюминутные блага, исходящие из закона Будды и доступные только его приверженцам.

## 2. Жития

Этот обширный класс сюжетов повествует о буддийских монахах и монахинях, подвижниках и подвижницах. Лишь немногие из этих сюжетов соблюдают (точнее сказать, имитируют) форму развернутой биографии, описывающей жизненный путь исторического деятеля на всем его протяжении или в значительной части (скажем, период жизни, проведенный чужестранцем-миссионером в Китае). Большинство здесь составляют сюжеты, запечатлевшие отдельное событие (в общем случае одно, реже два или три) из жизни монаха или монахини. В любом случае эти сюжеты сообщают нам весьма немногие достоверные сведения, но позволяют соприкоснуться с бытующими среди мирян популярными представлениями об идеальном буддийском подвижнике и содержании его деятельности.

Помимо житийных сюжетов буддийских сяшо в Китае существовала обширная литература исторической биографии, принадлежащая традиции высокого ученого буддизма. Эти биографии — по преимуществу строго исторического содержания — полны сведений о деятельности монахов главным образом на поприще буддийской книжности, будь то перевод, толкование, заучивание, декламация буддийских сочинений и т. д.<sup>1</sup> Попадая в контекст буддийского короткого рассказа, образы тех же исторических деятелей (скажем, Хуэй-юаня, Гунавармана, Дхармаракши, Чжи-дуня и др.) приобретают отчетливые житийные черты. Сюжеты буддийских сяшо сводятся к описанию необычайных происшествий, разного рода чудес, вызванных или сотворенных усилиями подвижника. Здесь образ подвижника демонстрирует столь импонирующие народному сознанию способности заклинателя, мага, кудесника и чудотворца, запечатлевает представления о буддийском монахе, широко бытующие (а быть может культивируемые) в среде буддистов-мирян, простого люда. Мирскому сознанию импонирует та миссия покровителя и народного избавителя, которую в сюжетах, связанных с вызыванием дождя, чудесным исцелением, предотвращением бедствий, возлагает на себя буддийский подвижник. Вместе с тем тенденция к обожествлению буддийского подвижника причудливо уживается в этом сознании с противоположной тенденцией «обмирщения», о чем свидетельствуют нередкие сцены мучений нерадивых монахов в аду. Духовный наставник и предводитель паствы, в роли которого выступает буддийский монах,

<sup>1</sup> Классическое собрание буддийских биографий см.: [Хуэй-цзяо, 1991].

обязан во всех отношениях соответствовать своему исключительному положению. В противном случае народная ментальность ниспровергает и жестоко порицает своего бывшего кумира. Заметим, впрочем, что инвективы по адресу нерадивых буддийских подвижников содержатся вовсе не в житиях, выдержанных в привычных панегирических тонах, а в следующем классе сюжетов буддийских сяошо.

### **3. Хождения в потусторонний мир**

Этот класс сюжетов, так же как и предыдущий, находит свой весьма близкий аналог в популярной литературе средневекового христианства — жанре «загробных видений». Обычная сюжетная схема буддийских загробных хождений приблизительно такова. Персонаж (с точным указанием имени, места рождения и рода занятий; имен и рода занятий его родителей) заболевает и находится при смерти или, говоря языком современной медицины, в коматозном состоянии. Через некоторое время — обычно от двух до семи дней, но не позже акта захоронения — он оживает, постепенно приходит в себя и рассказывает об увиденном. Визитеры в потусторонний мир обычно видят следующее. На пороге жизни и смерти за ними являются посланцы из загробного мира и препровождают (в экипаже, верхом или пешком) к месту загробного суда. Описание маршрута, как правило, весьма подробно. На суде, сцена которого описывается с наибольшим количеством деталей, выясняется, что ответчик доставлен в мир иной раньше отмеренного ему и занесенного в соответствующие списки срока. Его возвращают в мир живых, предварительно снабдив наставлениями, как провести остаток жизни (отмеренной иногда с точностью до дня) с наибольшей религиозной пользой для себя на земле и последующей участи в потустороннем мире. Прежде чем отправиться в обратный путь, он получает возможность — также в назидание другим людям — обойти многочисленные сферы потустороннего мира, наблюдать или (в искупление уже совершенных грехов) попробовать на себе муки ада, зреть картины райских блаженств. Обстоятельства возвращения в мир живых, и в особенности проникновения в собственную, уже тронутую тленом плоть — еще одна неперемнная принадлежность такого рассказа.

Для нас буддийские загробные истории представляют интерес прежде всего как самобытное литературное явление и уникальный источник по популярной космографии раннего китайского буддизма, но не приходится сомневаться и в том, что они служили весьма эффективным идеологическим средством для вовлечения паствы в сферу буддийского влияния и удержания ее.

Своеобразную разновидность жанра загробных историй представляют сюжеты, рассказывающие о визитах в сей мир обитателей потустороннего мира. Явлению будд и бодхисаттв предшествуют чтение сутр, молитвы, посты, понимаемые как акты прямого

общения адептов с божеством. Явление происходит в первозданном божественном образе, но чаще в облике убогого странника, заурядного монаха. Уход (точнее сказать, вознесение) сопровождается чудесами: в небо вздымается вихрь, а по воздуху растекается дивный аромат. Являются в сей мир также и покойные, чтобы наставить своих родственников в веру, заручиться их поддержкой, предостеречь от неверия и заблуждений, подвигнуть к раскаянию в преступлениях.

#### ***4. Сюжеты, посвященные вотивным предметам***

Култ вотивных предметов, под которыми мы понимаем статуи, иконы, хоругви, ступы, мощи-шарира и другие объекты религиозного поклонения, приобретает чрезвычайно широкое распространение в китайском буддизме.

В сборнике Ван Яня «Вести из потустороннего мира» тема поклонения буддийским святыням обозначена уже в авторском предисловии и продолжена в первом сюжете, излагающем обстоятельства проникновения закона Будды в Китай. В таком прочтении история китайского буддизма берет свое начало от появления в Китае буддийских святынь — статуй и икон, доставленных к ханьскому двору чужеземцем-миссионером Кашьяпой Матангой.

Религиозная фантазия переносит божественные свойства воображаемого (будд и бодхисаттв) на изображения (статуи и иконы) и наделяет эти воплощенные образы способностью благодетельствовать праведника, карать грешника. Мирское сознание одушевляет эти предметы и придает им чудесные свойства: не гореть в огне, не тонуть в воде, самостоятельно перемещаться в пространстве, излучать сияние и т. д.

Вотивные предметы служат праведному мирянину символом могущества буддийских божеств, знаком величия и влияния закона Будды в окружающей социальной среде. Посягательство на буддийские святыни (порча, надругательство, кража) определяется в сюжетном ряду буддийских сяошо как смертный грех или преступление, влекущее тяжкое возмездие еще при жизни.

Таковы основные типы сюжетов, чередованием и сочетанием которых создается многообразие литературы буддийских сяошо, воссоздающей причудливый мир простонародного китайского буддизма.

### ***Категории буддийской народной культуры***

**Б**уддизм как эпизод индийской философии и буддизм как «...народная религия являются двумя течениями в буддизме, которые хотя по времени и параллельны, но имеют каждое свою историю» [Розенберг, 1918, с. 48].

Было бы большим преувеличением полагать вслед за авторами буддийских сяошо, что весь китайский мир жил исключительно по буддийским законам, а противники Будды были раз и навсегда посрамлены и уничтожены. Пропагандистическая направленность сборника литературы буддийских сяошо очевидна и вполне осознается нами. И все же не остается сомнений в том, что влияние раннего китайского буддизма проникало вглубь китайского общества, распространялось в широкой социальной среде Китая. С конца III—начала IV в. закон Будды активно вторгается, а затем продолжительное время доминирует в религиозной системе Китая, в сфере популярных религиозных представлений китайцев. Буддийские истории позволяют совершить краткий экскурс в популярный китайский буддизм, и мы попытаемся этой возможностью воспользоваться<sup>1</sup>.

Обращаясь к сюжетам китайских сяошо, мы предлагаем читателю, сколь-либо сведущему в классическом буддизме, отрешиться от прежних представлений и стереотипов. Классический, или ортодоксальный, буддизм и буддизм популярный, или «низовой», — явления, требующие различных подходов. Буддизм образца сяошо разительно отличается от основательно изученного и в какой-то мере привычного для нас буддизма ученых трактатов, высокой книжности, философского буддизма.

\* \* \*

Литература буддийского короткого рассказа, казалось бы, несколько не приспособлена к изложению теоретических построений. В сюжетном ряду буддийских сяошо отсутствуют строгие религиозно-доктринальные рассуждения или апелляции к буддийской догматике. Массовому сознанию недоступно, безразлично и чуждо теоретизирование высокого философского уровня. Между тем в буддийских сяошо подспудно присутствуют и поддаются реконструкции те элементарные идеологические образования или базовые идеологемы, которые лежат в основе ментальности буддиста-мирянина и питают протонародный китайский буддизм: бессмертные души, загробное воздаяние, потусторонний мир. Обратимся последовательно к каждому элементу этой триады.

Классическому буддизму было чуждо понятие «души» как некой нематериальной субстанции, присутствующей при жизни и после смерти человека. В индобуддийской религиозно-философской традиции господствует представление об отсутствии души — анатма (букв.: 'не-душа'), опирающееся на теорию дхарм.

Однако этот строгий теоретический постулат был отвергнут стихией протонародного китайского буддизма. Попадая в куль-

<sup>1</sup> Подробнее исследование по материалам буддийских сяошо см.: [Ермаков, 1994].

турно-идеологическую атмосферу Китая, буддийская традиция утрачивала непосредственную связь с категориями индийской культуры. Одной из идеологических основ простонародного китайского буддизма становятся представления о душе в том виде, в каком они существовали в традиционных китайских верованиях добуддийского периода. Согласно этим представлениям, сформировавшимся по меньшей мере к середине I тыс. до н. э., человек есть сочетание «небесной» субстанции, заключенной в душе *хунь*, и «земной» субстанции, заключенной в душе *по*. *По* возникает в момент зачатия, а *хунь* — при рождении; гармоническое же сочетание этих субстанций нарушается в период болезни, во время сна и, конечно же, в момент смерти. После смерти *по* вместе с телом уходит в землю и становится злым и опасным духом *гуй*, а *хунь* возносится на небо, превращаясь в доброго духа *шэнь*. Непосредственные реликты такого рода представлений прослеживаются и в буддийских сяошо. Один из сюжетов рассказывает о том, как одному мирянину поочередно то в облике голодного духа, то в образе небожителя являлся его умерший младший брат. Этот весьма любопытный сюжет содержит, по существу, полный комплект традиционных китайских представлений о душе. После смерти младшего брата его душа *хунь-шэнь* воспарила в небо и пребывает в райском блаженстве, а душа *по-гуй*, вероятно не упокоенная должным образом (быть может, был нарушен обряд похорон), голодная скитается в мире людей. Впрочем, не исключено, что сюда примешались и некоторые черты индийской мифологии, в частности, привнесенный буддизмом образ голодного духа-прета.

Простыми, но несомненно действенными средствами буддийские сяошо парируют любые попытки поставить под сомнение существование души и поколебать веру в ее бессмертие. Один из персонажей, в духе конфуцианского рационализма отрицавший бессмертие души («душа и тело после смерти полностью исчезают»), после смерти на короткий миг возвращается в сей мир, чтобы поведать своему другу: «Я только сейчас понял, что учение Шакьямуни не ложно. Душа существует после смерти, и я получил тому доказательство».

В сюжетном ряду буддийских сяошо душа предстает как некий нематериальный двойник человека, при жизни заключенный в его физической оболочке, а после смерти существующий от этой оболочки обособленно. В том, что речь идет именно о двойнике, то есть об аналоге тела, убеждают нас сюжеты хождений в загробный мир, а также эпизоды, рассказывающие о кратких визитах умерших в мир живых к родственникам или друзьям. В том и другом случаях с нарочитым постоянством упоминается, что ни обитатели загробного мира, ни визитеры с того света ничем не отличаются от тех, кем они были при жизни. Еще более убедительны эпизоды, описывающие натуралистические подробности воз-

вращения визитеров в потусторонний мир, в свою уже тронутую тленом плоть, которыми по обыкновению заканчиваются сюжеты хождений в загробный мир.

Представление о душе тесно связано с культом предков — едва ли не важнейшим элементом традиционных китайских верований. Чужеземная религия (а в устах китайских критиков непременно «варварская») вряд ли могла рассчитывать на широкий приток китайских адептов, исключив культ предков из сферы своих интересов. По большому ряду коротких рассказов мы можем судить о том, что уже в IV—V вв. буддизм освоил эту важнейшую область китайской духовности. Монашество активно участвует в отправлении культа предков, а мирянин, озабоченный участью своих родственников в загробном мире, пользуется широким спектром средств, сложившимся в простонародном китайском буддизме: пожертвования и участие в буддийских ритуалах, совершаемых во благо усопших предков, накопление религиозных заслуг для последующей передачи покойным, пожертвования монашеской общине, которые также могут быть переведены на счет усопших, и многое другое, что уже в VI—VII вв. обозначалось емким понятием «радения за усопших».

Прежде мы заметили, что, в отличие от своего «светского» предшественника, буддийский короткий рассказ пронизан откровенной дидактикой, насыщен отчетливо выраженным нравоучительным смыслом. В основе назидательного содержания буддийских сяошо лежат представления о загробном воздаянии.

Воздаяние становится объединяющей идеей всего сюжетного ряда буддийских сяошо, но свое предельное выражение находит в рассказах о загробном мире, уготованном всяк существу. Посмертное воздаяние служит основным императивом строгой этической регламентации повседневной жизни мирянина и, судя по всему, аргументом в вовлечении и удержании паствы в сфере влияния буддизма.

Не следует думать, что идея загробного воздаяния в строгом значении и осознанном виде была имманентна китайскому религиозному сознанию и присутствовала в нем изначально. До прихода буддизма в китайских представлениях об участи умерших преобладал сословный принцип: чем выше статус при жизни, тем больше привилегий после смерти. При этом упокоение душ умерших вменялось в обязанность потомкам, призванным надлежащим образом исполнять ритуалы похорон и регулярных жертвоприношений. Буддизм успешно приспособился к культу предков, но не в ущерб принципу «личной ответственности» умершего (невзирая на его сословную принадлежность) за содеянное при жизни. Радения потомков способны изменить загробную участь их предка, но в ограниченных пределах — неизбежный компромисс буддизма в китайских условиях. Введение института загробного суда и внедрение идеи загробного воздаяния являют собой предельную сте-

пень трансформации китайского массового сознания под воздействием буддизма, отражают глубинные изменения, происходившие в китайских народных представлениях в III—IV вв.

В предисловии к своему сборнику Тан Линь из вполне понятных побуждений пытается отыскать истоки идеи воздаяния в письменной китайской традиции, приведя полтора десятка убедительных (или не очень) примеров из добуддийских времен от легендарного Шуня до династии Хань. Эти образцы китайской древности заставляют согласиться, что в китайском массовом сознании подспудно и, как правило, неосознанно присутствовала убежденность в том, что некая высшая сила — Небо как мировое начало — призвана восстанавливать справедливость: тотчас или по прошествии времени карать злодеяния и вознаграждать благие поступки. (Заметим, что в реальности древнего Китая она распространяется не только на злодеев и благодетелей, но и на их потомков в ближайших поколениях.) Эти убеждения несомненно прослеживаются как в приведенных Тан Линем, так и в других образцах китайской древности, но ни в малейшей степени не соответствуют идее загробного, посмертного, за гранью жизни воздаяния, каким оно предстает в простонародном китайском буддизме, начиная уже с IV в. Ее средоточием становятся буддийские сяошо, и в частности сборник Тан Линя «Воздаяние в загробном мире».

Итак, участь умершего (будь то адские муки или райское блаженство, благоприятная или, напротив, неблагоприятная форма нового рождения) решается загробным судом посредством точного установления соотношения заслуг и прегрешений в предшествующей жизни. Так, в одном из сюжетов о загробном суде присутствуют «весы правосудия» (образ, вероятно, зороастрийского происхождения). Мера наказания и поощрения, избираемая высшим судом, всегда справедлива (суд располагает подробнейшим досье на каждого, кто предстает перед ним, учитывает как отягчающие, так и смягчающие обстоятельства), но и чрезвычайно высока, поскольку статус земного существования далеко не равнозначен статусу существования потустороннего. Буддийский короткий рассказ убеждает нас в том, что настоящая жизнь — лишь короткий миг в преддверии райских блаженств либо адских мук и последующих рождений. Но тем более возрастает цена каждого поступка, совершаемого мирянином в этой жизни!

Идея загробного воздаяния коррелирует с индобуддийским понятием «карма»<sup>1</sup>, требующим отстраненного теоретического осмыс-

---

<sup>1</sup> Карма — букв.: деяния, поступки; совокупность добрых и дурных деяний, определяющих благоприятную или, напротив, неблагоприятную форму рождения живых существ. Подробно о понятии «карма» в буддийской религиозной идеологии см.: [Введение в буддизм, 1999, с. 222—264]; Классиче-

ления, обладающим весьма сложным религиозно-философским содержанием, связанным с теорией причинности. В китайской простонародной ментальности карма утрачивает изначальное философское содержание и в некотором смысле воспроизводит универсальные представления об «участи», «уделе», «долге». По замечанию выдающегося отечественного буддолога О. О. Розенберга, в таком значении карма может быть сближена с учением о возмездии в других религиях мира. Но и в таком, весьма упрощенном значении термин «карма» не вполне удовлетворял потребностям простонародного китайского буддизма с его ключевой идеологемой загробного суда. Наряду, а затем и с большим постоянством здесь применяется понятие «воздаяние» или «загробное воздаяние».

Еще одно идейное основание и последний из элементов базовой триады простонародного китайского буддизма заключают в себе собственно представления о потустороннем мире. Представления такого рода входят в древний добуддийский пласт китайских народных верований. Иной мир вписывается в китайскую картину мира как обитель духов и божеств, царство мертвых в противоположность миру живых. В сфере этих представлений господствует культ Неба как высшего направляющего начала, персонифицированного в образе Небесного Императора, повелевающего судьбами живых и мертвых. Небо становится также и обителью внеземных небесных душ *хунь* тех умерших, кто принадлежал к высоким условиям при жизни. К началу нашей эры окончательно утвердилось представление о подземных Желтых источниках, к которым устремляется душа покойного, точнее сказать, ее «материальная» земная субстанция *по*. Географическое местоположение иного мира, каким оно предстает в китайском массовом сознании, довольно неопределенно (север, северо-запад, горы Куньлунь, Тайшань, Сушань, уезд на далеких окраинах Китая и т. д.) и сочетается с вертикальной моделью мира, расчлененной на небо, землю и подземное царство. При этом необходимо отметить, что в добуддийских представлениях о потустороннем мире вовсе отсутствуют нравственные основания, различающие местоположение душ грешников и праведников.

Иной мир, запечатленный в буддийских сяошо, свободно сочетает в себе исконные китайские представления и заимствования из индийской мифологии. В добуддийском коротком рассказе на разные лады варьируется образ водной преграды или пограничной реки, разделяющей этот и иной миры. Эта кросскультурная универсалия не теряет своего значения и в сборниках буддийских сяошо.



Безусловно китайского происхождения также представления о горах Тайшань и Суншань (современные пров. Шаньдун и Хэнань) как об обители душ умерших. В этом значении образ потустороннего мира приобретает вполне реальные географические очертания. Иногда в буддийских сяошо фигурирует некая безымянная гора с весьма приблизительным местоположением. Отдельные детали описания заставляют искать ее прообраз в горе Сумеру, которая воплощает идею мировой вертикальной оси в древнеиндийской картине мира. Образ потустороннего мира в культуре простонародного китайского буддизма вобрал в себя и многие другие элементы не китайского происхождения: небеса Трайястримша, населенные божествами-дева; Дворец семи драгоценностей — обитель небожителей; колесо с крючьями, прикатившее с запада карать грешников, и т. д.

Иноземные заимствования существенно трансформировали образную систему традиционных китайских представлений о потустороннем мире. Главные же трансформации произошли в самой основе или структуре этих представлений. Идея загробного воздаяния, лежащая в основе мировоззрения популярного китайского буддизма, определила дуализм потустороннего мира, выразившийся в противопоставлении рая и ада. Взамен прежней структуры потустороннего мира, ставящей посмертный удел в зависимость от сословной принадлежности при жизни, отныне в китайском массовом сознании господствует дуальная структура, опирающаяся на буддийские моральные ценности.

Преисподняя с неизбежностью ожидает того, чьи грехи перевешивают религиозные заслуги: только испытав на себе отмеренные ему адские мучения, грешник удостоивается последующего рождения. В этом значении ад и уподобляется рядом европейских исследователей чистилищу средневекового христианства, но с одной существенной поправкой: буддийское «чистилище» в отличие от христианского служит промежуточным звеном между прошлым и будущим рождениями. Такое уподобление если и правомерно, то только потому, что в мифологизированном сознании буддиста-мирянина это промежуточное звено приобретает гипертрофированное, самодовлеющее и едва ли не главенствующее значение.

Для обозначения понятия, которое мы переводим как 'ад', 'ады' или 'преисподняя', в буддийском коротком рассказе употребляется сочетание *ди-юй* (букв.: 'земная или подземная тюрьма, узилище'), которое остается наиболее употребительным начиная с первых веков китайского буддизма по настоящее время. Отдельные эпизоды позволяют предположить, что в сознании необразованного буддиста-мирянина значение термина «ди-юй» воспринимается в буквальном, прозаическом значении, прямо заимствованном из земной реальности.

Китайское народное сознание легко усвоило и классическую индийскую символику: черный цвет и железо доминируют и в ки-

тайских картинах ада. Наконец, в представлениях китайского мирянина об аде прочно запечатлелись и те мифологемы — холодные ады, меченосные деревья, кипящие котлы, огнедышащие одры и амбары, адские птицы, кровожадные псы и т. п., которыми изобилуют буддийские канонические сочинения — сутры.

Райские картины появляются в сюжетах загробных хождений в основном для контраста и не так часты, как картины ада. Основное предназначение этих сюжетов состоит в том, чтобы предостеречь мирянина от неверия и дурных деяний, повергнуть паству в ужас перед близкой перспективой адских мучений. Тема рая выдвигается на первый план в немногих сюжетах райских видений, даруемых праведнику свыше либо достигаемых в состоянии религиозного экстаза.

Итак, рай предстает в народном сознании полной противоположностью ада, чему соответствует обширный набор семиотических оппозиций: верх—низ, небеса—подземелье, свет—тьма, добродетель—порок, блаженство—страдание, наслаждение—мука, божество—обитель ада, изысканное—грубое, драгоценные металлы—железо и олово, волшебная музыка—шум и грохот, чарующее пение—вопли мучеников, благоухание—дурной запах, тепло—холод и т. д.

Основная оппозиция «верх—низ» обусловила преимущественно вертикальное построение потустороннего мира с раем, или «блаженными небесами», в его высших этажах и адом, или «подземным узилищем», — в низших. В представлении китайского неопита буддийских рай устойчиво ассоциируется с небесными сферами.

Буддийская религиозно-философская традиция изначально не приемлет идеи рая, или потусторонней обители душ умерших праведников, удостоившихся вечного блаженства. Высший религиозный идеал буддийской доктрины — нирвана — выстроен на иных религиозно-философских основаниях и уподобления раю явно не выдерживает. В простонародной ментальности категория нирваны неизбежно замещается образом рая, который, собственно говоря, и становится высшим религиозным идеалом в мировоззренческом комплексе простонародного китайского буддизма.

В сюжетах, относящихся к началу V в. (так, по крайней мере, датируются происходящие в них события), содержание представлений о рае приобретает большую идеологическую определенность и пространственную ориентированность. Отныне рай предстает в образе западной (иногда юго-западной) небесной Страны счастья — Сукхавати (она же: Страна благодати, Мир покоя и радости, Страна вечной жизни), обитатели которой пребывают в вечном и сладостном блаженстве под покровительством Будды беспредельного света — Амитабхи. В преобладании такого рода идей в китайской системе представлений о рае, конечно же, не

заключено ничего неожиданного. В рамках одного из основных и наиболее популярных течений буддизма — школы Цзинту, или Чистой земли, а затем дальневосточного амидаизма эти идеи остаются религиозным идеалом китайцев и их восточных соседей вплоть до настоящего времени.

Коллекция буддийских сяошо сохранила свидетельство о том, что в воображении буддийского адепта существовал образ и иной райской обители. Мирянин, чудесным образом исцелившийся в своем юном возрасте, ушел в монахи и долгие годы трудился на религиозном поприще, «постоянно устремляя свои помыслы на рождение в небесах Тушита». Уже в начале V в. в китайском народном сознании сосуществовали представления о рае Будды беспредельного света — Амитабхи и Будды благоволящего — Майтреи.

\* \* \*

То обстоятельство, что в большом ряду буддийских коротких рассказов в том или ином контексте приводятся названия буддийских сочинений, позволяет нам с довольно высокой степенью приближения воссоздать канон простонародного китайского буддизма в период IV—V вв. Выясняется, что базовую литературу простонародного китайского буддизма составляют произведения раздела сутр-проповедей, исключая разделы Винаи-устава, а также шастр-трактатов. Наиболее привлекательными, доступными и авторитетными для буддиста-мирянина оказываются произведения, приписываемые Будде Гаутаме и в силу этой принадлежности более других заслуживающие определения канонических. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что сутры простонародного китайского буддизма раннего периода в основном принадлежат к традиции Махаяны с ее четко выраженной прозелитической направленностью.

Итак, полагаясь на довольно частые упоминания сутр в буддийских сяошо, удастся установить круг наиболее популярных и почитаемых буддийских текстов, составляющих своего рода канон простонародного китайского буддизма раннего периода: «Сутра лотоса сокровенного Закона» («Саддхармапундарика-сутра»), «Сутра Владыки всепрорезающего» («Авалокитешвара-сутра»), «Махапраджня-парамита-сутра», «Сутра доблестного сосредоточения-самадхи» («Шурамгама-самадхи-сутра»), «Сутра украшений Страны счастья» («Сукхавативьюха-сутра»), «Махапаринирвана-сутра», «Сутра об алмазной праджня-парамите» («Ваджраччхедика-праджня-парамита-сутра»), «Сутра о величии Цветка» («Аватамсака-сутра»), «Сутра вопросов царя морских драконов» («Сагаранагараджапариприччха-сутра»), «Сутра совершенного и истинного погружения в самосозерцание». Если дополнить этот список сутрами, которые упоминаются в буддийских сяошо, посвященных теме по-

сещения адов, то и тогда он не составит более двух десятков названий.

Вместе с тем очевидно, что сутры обладали довольно сложным доктринальным содержанием и были насыщены непривычной для китайцев терминологией, что вряд ли могло способствовать их усвоению массовой аудиторией, тем более в ее непросвещенной части. Устная буддийская проповедь в Китае с самого начала была приспособлена к запросам и возможностям массовой аудитории. Со временем в процедуре проповеди стал принимать активное участие чандао-сказитель, призванный возбудить внимание и восстановить интерес у усталых слушателей. Выясняется, что темы повествовательных фрагментов, вводимых сказителем, — пришествие духов-вестников смерти, картины земной темницы-ада, истолкование причин и следствий людских поступков — полностью совпадают с тематикой буддийских коротких рассказов. Однако прямые указания на то, что буддийские сяошо использовались в устной проповеди, отсутствуют в китайских письменных источниках. Несомненно, фигура чандао-сказителя и институт буддийской проповеди в целом должны рассматриваться в качестве опосредующего и интерпретирующего звена, которое и обуславливает восприятие широкой аудиторией доктринальных идей, заключенных в сутрах.

\* \* \*

Частые упоминания божеств в сюжетном ряду буддийских сяошо позволяют воссоздать пантеон простонародного китайского буддизма первой половины первого тысячелетия нашей эры.

Будда Шакьямуни — Шицзямуни занимает центральную позицию в пантеоне раннего китайского буддизма низовых форм. Но если среди ревнителей Учения его почитают прежде всего как Учителя, открывшего миру четыре Благородные истины и Путь к спасению, то в среде основной массы верующих он определенно обожествляется, приобретает устойчивые признаки божественной персоны. Сама конфессиональная принадлежность буддиста-мирянина определяется краткой словесной формулой: «читил Будду», «поклонялся Будде», «уверовал в Будду». Отсутствие таковой принадлежности маркируется теми же терминами, но, конечно же, с противоположным знаком: «не читил Будду», «не поклонялся Будде», «не веровал в Будду». Всесилие Будды непререкаемо для правоверного мирянина; профан же, усомнившийся в могуществе божества, а тем более посягнувший на него, горько раскаивается в своем неверии.

Бодхисаттва Авалокитешвара—Гуаньшинь ранее неоднократно упоминался в связи с персонально ему посвященным классом сюжетов, к обзору которого мы и адресуем нашего читателя. Не будет лишним напомнить, что бодхисаттва Милосердия является если

не самым почитаемым, то определенно самым популярным божеством в пантеоне раннего китайского буддизма.

Небесный император Тянь-ди фигурирует в единственном эпизоде, указывающем на то, что этот персонаж занимает главенствующее положение в загробном мире, причем осуществляет свою верховную власть, сообразуясь с буддийскими установлениями. Согласно индобуддийской традиции, Небесный император является верховным божеством класса Тридцати трех — Трайястримша и тем самым может быть отождествлен с индийским божеством Шакрой (Индрой). По традиционной же китайской версии Небесный император отождествлялся с высшим божеством китайского пантеона — Шанди — Верховным владыкой. В мировоззренческой системе простонародного китайского буддизма Небесный император, или Верховный владыка, приобретает несомненные буддийские признаки, становится божеством буддийского пантеона.

Всеблагодь—Пусянь (его индобуддийский прототип — Самантабhadра, другое имя — Вишвабhadра) — бодхисаттва, олицетворяющий первоосновы и истинность учения Будды, покровитель почитателей «Лотосовой сутры». Традиция Всеблагодь—Самантабhadры также тесно связана с «Аватамсака-сутрой» и «Сутрой золотого блеска». В иконографии Всеблагодь изображается восседающим на белом слоне, атрибут Всеблагодь — лотос, который он держит в руках.

Будда Амитабха—Амитофо, или Будда беспредельного света, он же Амитаюс, или Будда вечной (беспредельной) жизни — центральное божество культа Страны высшего счастья, или Чистой земли, провозглашенного в Трех сутрах: «Сутра украшений Страны счастья», «Амитабха-сутра», «Сутра созерцания вечной жизни». Согласно давней и до настоящего времени преобладающей в буддологии точке зрения, образ Амитабхи несет на себе следы внебуддийского происхождения, содержит определенные элементы иранского влияния. Разумеется, эта точка зрения активно опровергается в апологетической, особенно японской, литературе, посвященной культу Чистой земли — наиболее популярному направлению буддизма на современном Дальнем Востоке. Упоминания Амитабхи—Амитофо в коротких рассказах связаны с благостными видениями буддийских адептов, а также с райскими картинами, представшими им во сне или в состоянии религиозного экстаза.

Бодхисаттва Всемогущий—Махастхама—Дашичжи тесно связан с культом Амитабхи и Страны высшего счастья — Чистой земли. Согласно трем каноническим сутрам школы Чистой земли, Махастхама персонифицирует всепроникающую мудрость Будды беспредельного света и наряду с Амитабхой и Авалокитешварой входит в число Трех божественных персон Западного рая. В иконографии Всемогущий изображается справа от Будды беспредель-

ного света, в то время как Владыка всепрорезающий занимает позицию слева.

Майтрея—Милэ, что означает Благожелательный, Благоволящий — бодхисаттва, обитающий на небе Тушита, чтобы через многие грядущие космические циклы-кальпы (что, впрочем, не исключает и сиюминутных мессианских ожиданий в определенной среде буддистов-мирян) явить себя миру в качестве нового будды. Майтрея фигурирует в большом ряду сочинений Махаяны: «Лалита-вистара», «Саддхармапундарика», «Вималакирти-нирдеша» и другие сутры; начало же культа Майтреи в Китае следует вести с появления в III в. перевода персонально ему посвященной «Сутры о сошествии Майтреи» (санскр. «Майтрея-вьякарана-сутра»).

Мать бесов Харити—Гуйму принадлежит двум традициям. Одна из них восходит к древнекитайской мифологии, где Гуйму предстает бесовкой, утром рожавшей, а вечером поедавшей своих детей. Другая традиция связывает образ Матери бесов — Харити с индийской мифологией, интерпретированной в буддийском духе. Якшини Харити была матерью многочисленных детей-якшей, питалась же человеческими детьми. Дабы спасти младенцев, Будда обратил ненасытную якшини: он спрятал младшего сына Харити под патру. Не отыскав любимого сына ни на небесах, ни на земле, Харити стала взывать к милосердию Будды, и тот обещал вернуть сына при условии, что она навсегда откажется от поедания человеческих детей. Так была обращена в веру Харити, ставшая отныне богиней-дарительницей и покровительницей детей.

Царь исцеления Бхайшаджьяраджа—Яован, также: Сарвасатваприядаршана, или Взирая на которого, радуется все сущее — старшее из божеств, исцеляющих болезни. Его функции не ограничиваются только целительством. Кроме устранения уродств, он дал обет превращать женщин в мужчин в следующем рождении, наставлять на путь просветления, помогать верующим пищей, одеждой, препровождать на небеса и т. д. В традиции «Лотосовой сутры» Царь исцеления выступает ближайшим сподвижником Будды Шакьямуни, совершившим в предшествующих рождениях великий религиозный подвиг посредством акта самосожжения.

Царь мертвых Ямараджа—Яньлован в простонародном китайском буддизме раннего периода ограничивает свои функции лишь главенством на загробном суде, не распространяя их (либо распространяя лишь номинально) на подземное царство иного мира. Отсутствие четких номинаций персоны, главенствующей в загробном суде, исключая единственный эпизод из сборника Лю И-цина «Подлинные события», позволяет предположить, что в раннем китайском буддизме культ Ямараджи еще не оформился окончательно, не достиг своего расцвета. Прочную позицию в пантеоне и верховную единоличную власть в подземных сферах потустороннего мира Ямараджа обретает в китайском буддизме только с

VII в., о чем свидетельствует сборник Тан Линя «Воздаяния в загробном мире». В иконографии Царь мертвых изображается владыкой в парадных одеждах, небольшого роста, но тучным, и с черным лицом.

Четыре небесных владыки Чатурмахараджа—Сы тянь ван входят к индийской мифологии и являют собой Четырех хранителей сторон света в образе повелителя слонов — на юге, драгоценностей — на западе, лошадей — на севере и людей — на востоке. В китайском буддизме они приобретают титул китайских правителей — ванов, при этом один из них — владыка Востока — трансформируется в правителя Китая.

Всевидящий Випашьин—Вэйвэй, другое имя Вибхаша, или Всегласный, — первый из семи будд, предшествовавших Будде Шакьямуни.

Великодрагоценный—Прахутаратна — предшественник Будды Шакьямуни; в «Лотосовой сутре» повествуется о нем и его покрытой балдахином ступе, испускающей сандаловый аромат.

Кашьяпа—Цзяшэ — один из десяти ближайших сподвижников Будды Шакьямуни, отмеченный мудростью и приверженностью монашеской аскезе; хранитель тайнств Учения.

Пиндола—Биньтоулу — архат-Хранитель Закона, причисляемый к главным ученикам Будды. Патрон китайского буддизма и его адептов; активный персонаж ряда буддийских сяошо, во исполнение своей миссии способный чудесным образом перемещаться во времени и пространстве.

Змей озера Гунтинху — один из наиболее популярных персонажей китайских легенд II—VII вв., вошедший в пантеон и буддийских сяошо. Благодаря выгодному местоположению его владений на торговых путях (ныне оз. Поянху в современной пров. Цзянси) божество местного значения приобретает поистине всекитайскую популярность. Народная фантазия наделяет змея чудовищным обликом, необозримыми размерами и несокрушимой силой; иногда переносит местоположение его владений ближе к столице Цзянькану. Буддийская молва связывает происхождение озерного чудовища с воздаянием за прегрешения в прошлом рождении и, судя по всему, ассоциирует его с индийским драконом — нага. Чудище смиряет свою несокрушимую мощь перед буддийской проповедью, а в одном случае передает в дар на изготовление сутры поднесенные ему пожертвования.

Итак, буддийские сяошо отражают определенный этап становления пантеона китайского простонародного буддизма. Отметим, что большинство из почитаемых в этой традиции божеств имело свои индобуддийские прототипы, но последние подверглись некоторой трансформации, будучи перенесенными на китайскую почву. Народное сознание стремилось сделать эти инокультурные персонажи более понятными, как бы подбирая в автохтонной се-

мантике все те элементы, которые бы «подходили по смыслу», тем самым объясняя неизвестное через знакомые образы. Есть иные признаки и встречного движения. Исконные китайские божества и персонажи нативной мифологии приобретают отчетливые буддийские свойства, в итоге сменив конфессиональную принадлежность. Так складываются элементы того причудливого образования, которое обычно именуется китайским религиозным синкретизмом.

\* \* \*

И все же, при всем многообразии персонажей буддийских сяошо, ключевой фигурой выступает здесь, безусловно, мирянин. Буддийские сяошо исходят от мирянина; ему же они главным образом и предназначены. Попробуем это проследить на материале буддийских сяошо в контексте религиозных добродетелей, исповедуемых китайским адептом в миру.

Реализация буддийской морали в повседневной жизни мирянина обусловлена противопоставлением категорий религиозных заслуг и прегрешений. Сюжетный ряд буддийских сяошо переполнен сценами загробных судов, в которых соотношением заслуг и грехов мирянина в предшествующей жизни предрешается его последующая судьба, будь то сообразная этому — благоприятная или напротив — форма рождения, адские муки или райское блаженство. Избранная высшим судом мера наказания и поощрения всегда справедлива и чрезвычайно высока, поскольку статус земного существования далеко не равнозначен статусу потустороннего существования. По словам персонажа одного из сюжетов хождений в загробный мир: «Жизнь в миру очень скоротечна: она проносится, как пылинка на ветру. Небесный дворец и земной ад, мучительная кара и благое воздаяние... Эти слова я слышал и прежде. Ныне же я убедился, что все это истинно». Многими своими сюжетами буддийские сяошо убеждают в том, что настоящая жизнь — лишь краткий миг в преддверии потустороннего адского мучения или райского блаженства, но тем более возрастает цена каждого поступка, совершаемого мирянином в этой жизни.

Каково же содержание заслуг и прегрешений, определяющих участь мирянина в потустороннем мире? Как раз об этом осведомился некий мирянин, совершивший краткий визит в загробный мир, и ответ тамошнего сановника заключал в себе краткую максимум простонародного китайского буддизма:

— Станьте приверженцем закона Будды, совершенствуйтесь в вере и соблюдайте обеты! Тогда вы обретете благое воздаяние и Вас не постигнет никакая кара! Карать будет не за что!

Раскрывая эту краткую формулу, следует прежде всего заметить, что сама по себе приверженность закону Будды не освобож-



дает мирянина от действия закона воздаяния, от суда в загробном мире. Вместе с тем именно эта приверженность только и позволяет надеяться на благополучное решение загробного суда, ставит буддийского мирянина в привилегированное положение по отношению к адептам иных религий, наделяет его исключительным статусом в потустороннем мире. В праве на приобретение таких привилегий в пределах настоящего земного существования не отказано самому невежественному профану и даже злостному противнику буддизма: ему открыт доступ к этим привилегиям посредством обращения в истинную веру. Так, на вопрос визитера в загробный мир, будут ли списаны грехи тем, кто до обращения в буддизм долгое время пребывал в неведении, последовал утвердительный ответ местного сановника высокого ранга, а персонажем большого ряда сюжетов буддийских сяшо выступает приверженец буддизма, прежде исповедовавший иную религию. Таким образом обеспечивались приток неофитов, пополнение буддийской общины мирян и мирянок, внедрение буддизма в широкую социальную среду.

Основу религиозной жизни мирянина составляет вера в чудо, непосредственное религиозное переживание, далекое от проблем буддийского философского дискурса. Простонародный китайский буддизм предстает религией чувств. Постижение буддийской доктрины во всей ее глубине, усвоение теоретических положений учения не вменяется в обязанность мирянину, более того, чуждо его религиозному сознанию. В отличие от культа книжной премудрости, господствующего в элитарном буддизме монахов-книжников, в простонародном китайском буддизме царит вера во всемогущих и всепобеждающих буддийских божеств, призванных спасти и защитить мирянина от потрясений и несчастий в настоящей жизни, мучений в загробном существовании. Первостепенное значение в этом контексте приобретают акты непосредственного общения мирянина с божествами. Большой ряд сюжетов буддийских сяшо сводится к описанию критических ситуаций, в которых страждущий возносит молитву буддийскому божеству и обретает спасение. Непременным условием такого спасения становится вера и упование страждущего на чудодейственную силу божества. Мирянин же, выказавший истинное религиозное благочестие и достигший определенных степеней религиозного совершенствования, вправе рассчитывать на особое покровительство буддийских божеств, обеспечивающее ему определенные преимущества уже в настоящей жизни.

Формы религиозного совершенствования мирянина довольно многообразны и включают в себя чтение или слушание сутр, участие в широко практикуемых религиозных ритуалах, а также содействие монашеской общине — будь то подаяние монаху, устройство монашеских трапез и совместных собраний, сбор пожертво-

ваний на нужды монашеской общины и т. д. Следует заметить, что этический идеал буддиста-мирянина вполне уживается с традиционным хозяйственным, бытовым и семейным укладом, не предполагая социального эскапизма. Короткий рассказ запечатлевает не сектантский буддизм, приверженцами которого становятся маргиналы, противостоящие традиционным китайским институтам и установлениям, но в каком-то смысле обывательский буддизм мирян, глубоко интегрированных в социальные институты своего времени. Процесс распространения буддизма в широкой социальной среде шел, конечно же, не путем противоборства, преодоления :

ния, но главным образом — действием взаимовлияния, приспособления и сочетания с элементами традиционной духовной культуры. В общем случае буддийским сяошо чужды мотивы гонения властей на буддизм и мученичества его адептов за веру, а также столкновений и противоборства паствы с внешней небуддийской средой. Впрочем, и о полном отсутствии таких конфликтов говорить не приходится. Буддийская идея религиозного совершенствования вступает в некоторое противоречие с идеалом государственного служения, в особенности на военном поприще. Буддизм резко восстает и против ритуала кровавых жертвоприношений, отправляемого в шаманских культах. Ряд сюжетов буддийских сяошо не согласуется с привычными утверждениями о традиционной китайской (и тем более буддийской) толерантности. Выясняется, что «низовой» китайский буддизм вступал в серьезные противоречия с религиозным даосизмом в конкурентном социальном пространстве.

Обращение мирянина в буддизм предполагает принятие пяти обетов, содержащих запреты на убийство, кражу, прелюбодеяние, ложь, употребление вина. Соблюдение пяти обетов становится непременным условием религиозного совершенствования мирянина; напротив, нарушение обетов неизбежно влечет за собой жестокую кару в загробном мире. Сюжетный ряд буддийских сяошо изобилует описаниями разного рода мучений (здесь и злые псы, и птицы с железными клювами, и черти со щипцами, и меченосное дерево, и гора мечей, и огромное колесо с крючьями, и кипящие котлы, и истязание огнем, холодом, голодом и т. д.), выпадающих на долю грешников в аду. Пять заповедей возводятся в нравственный закон не только буддийской паствы, но и всего китайского социума в целом. Суровый приговор загробного суда ожидает и тех, кто принял, но не исполнил обеты, и тех, кто обетов не принимал, а нарушал их по злему умыслу или незнанию.

Запрет на убийство — наиболее универсальная и непреложная заповедь простонародного китайского буддизма: ее нарушение неизбежно влечет за собой суровую кару в загробном мире. Убиение живых существ, не исключая домашних животных и мельчайших насекомых, приравнивается к убийству людей, поскольку те и

другие пребывают в едином круге рождений и смертей. В этом контексте употребление яиц в пищу приравнивается к убиению живых существ, а охота и рыбная ловля считаются преступным занятием, подлежащим суровому наказанию.

Буддийская мораль предписывает мирянину полнейшее добронравие и сострадание к ближнему и слабому, осуждает проявление жестокости.

Значительное (хотя и вряд ли повсеместное) распространение в религиозной практике протонародного китайского буддизма IV—V вв. получили восемь обетов. Мирянин, принявший эти обеты, обязуется помимо пяти обычных заповедей исполнять три дополнительные: не носить украшений и не употреблять косметику, а также не увлекаться музыкой, танцами и зрелищами; не возлечь на слишком высоком и широком ложе; не есть в неуточное время. Восемь заповедей заимствуют некоторые элементы монашеских обетов; они строже регламентируют повседневную жизнь мирянина, предъявляют более жесткие требования к его благочестию и религиозному совершенствованию. Неукоснительное соблюдение этих обетов обеспечивает ему несомненные преимущества в потустороннем мире.

Между тем было бы большим преувеличением представлять протонародный китайский буддизм религией, предъявляющей своим адептам жесточайшие и чуть ли не непомерные требования. В отношении регулятивной роли буддизма в сфере китайского социума следует заметить, что при ближайшем рассмотрении буддийские заповеди (в том числе в предельном варианте восьми обетов) не оставляют впечатления излишне суровых и тяжких для мирянина: они вполне уживаются с традиционным хозяйственным, бытовым и семейным укладом.

Представляется существенным также и то, что мирянин, несущий на себе бремя грехов, способен избавиться от него еще при жизни, не дожидаясь приговора загробного суда: уже в раннем китайском буддизме вошла в широкое употребление практика покаяния и очищения от грехов, сколь бы тяжкими они ни были.

Мирянин, исполненный благочестия и строго соблюдающий обеты, достигает высоких степеней святости и удостоивается высшего небесного блаженства, которое в народном сознании и подменяет ортодоксальное понятие нирваны.

---

## Литература\*

### Список принятых сокращений

АК	—	Абхидхармакоша
АС	—	Abhidharmasamuccaya of Asaṅga.
ГСЧ	—	Гао сэн чжуань
КЙ	—	Классическая йога
НБ	—	Ньяя-бинду
ТСД	—	Тайсё Синсю Дайдзокё
ХТ	—	Хеваджратантра
ЭА	—	Энциклопедия Абхидхармы
АКВ	—	Abhidharmakośa-bhāṣya
ВВ	—	Bibliotheca Buddhica
Л'АК	—	L'Abhidharmakośa, chapitre III.
САКВ	—	Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā

### Источники

#### (публикации оригиналов и переводы)

АКВ: Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967. (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).

АС: Abhidharmasamuccaya of Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan, 1950. *The Hevajra Tantra. A Critical Study* by D. L. Snellgrove. Part 2: Sanskrit and Tibetan Texts. L., 1959. (London Oriental Series, vol. 6).

Нуāyabindu: Буддийский учебник логики. Сочинение Дхармакирти и толкование на него Нуāyabindutīkā, сочинение Дхармоттары / Тиб. пер. издал Ф. И. Щербатской. СПб., 1904. (ВВ. VIII).

Нуāyabindu: Буддийский учебник логики. Сочинение Дхармакирти и толкование на него Нуāyabindutīkā, сочинение Дхармоттары / Санскр. текст издал Ф. И. Щербатской. Пг., 1918. (ВВ. VII).

---

\* В списке приводится только непосредственно использованная в данной монографии литература.

- SAKV: Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā* by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932—1936.
- Фа-линь*. Бянь чжэн лунь (Трактат об установлении истины) // ТСД. Токио. Т. 52.
- ГСЧ: Хуэй-цзяо*. Гао сэн чжуань (Жизнеописания достойных монахов) // ТСД. Токио. Т. 50.
- ЭА, I: Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Анализ по классам элементов / Пер. с санскр. введ., коммент. и ист.-филос. исслед. В. И. Рудого. М., 1990. (ВВ. XXXV).
- ЭА, III: Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Пер. с санскр., введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994.
- АК: Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Т. 1, раздел I: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; Раздел II: Индриянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е. П. Островская и В. И. Рудой. М., 1998.
- Гунтан Данби Донме*. Обучение методу исследования текстов сутр и тантр / Введ., пер. с тиб. и монг., коммент. и исслед. Е. А. Островской-младшей. М., 1997.
- Классическая йога* («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.
- Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит., коммент. и указ. М. Е. Ермакова. М., 1991. (ВВ. XXXVIII).
- L'AK: L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par douis de la Vallée Poussin. Troisième chapitre. Paris; Louvain, 1926.
- Howard A.* The Imagery of the Cosmological Buddha. Leiden, 1986.
- Three Worlds according to King Ruang. A Thai Buddhist Cosmology* / Translated with Introduction and Notes by F. E. Reynolds and M. B. Reynolds. Berkeley, 1982.

## Исследования

- Барадийн Б. Б.* Буддийские монастыри // Оrient. СПб., 1992. Вып. 1.
- Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Библер В. С.* Образ простеца и идея личности в культуре Средних веков // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М., 1990.
- Введение в буддизм* / В. И. Рудой, Е. П. Островская, А. Б. Островский, Т. В. Ермакова, Е. А. Островская, П. Д. Ленков. СПб., 1999.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А. Я.* Этнология и история в современной французской медиэвистике // СЭ. 1984а. № 5.
- Гуревич А. Я.* Историческая наука и историческая антропология // Вопр. филос. 1988. № 1.

- Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.
- Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I—IV. М., 1984.
- Ермаков М. Е. «Гао сэн чжуань» в свете европейской литературной традиции // Тр. по востоковедению. Т. V. (Учен. зап. Тарт. гос. ун-та). Тарту, 1979.
- Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. По материалам коротких рассказов IV—VI вв. СПб., 1994.
- Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX—первой трети XX века. СПб., 1998.
- Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч уверенности. СПб., 1993.
- Лама Анагарики Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.
- Ле Гофф Ж. Цивилизация Средневекового Запада. М., 1992.
- Островская Е. А. (мл.) Хеваджратантра // Восток. 1996. № 2.
- Островская Е. А. (мл.) Буддийский университет в духовной культуре средневекового Тибета // Восток. 1997. № 1.
- Островская Е. П. Космология Васубандху как источник этнографических сведений // Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.
- Островская Е. П., Рудой В. И. О специфике историко-философского подхода к интерпретации индийских классических философско-религиозных текстов // Методологические проблемы изучения философии зарубежного Востока. М., 1987.
- Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
- Розенберг О. О. О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
- Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.
- Рудой В. И., Островская Е. П., Ермакова Т. В. Классическая буддийская философия. СПб., 1999.
- Рудой В. И. Трансрегиональное исследование буддизма // Материалы Всесоюз. буддолог. конф. М., 1987.
- Свиридов Г. Г. Японская средневековая проза сэцува (структура и образы). М., 1981.
- Танские новеллы / Пер. с кит. О. Л. Фишман и А. А. Тишкова; Предисл. О. Л. Фишман. М., 1960.
- Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. СПб., 1903; Ч. II. СПб., 1909.
- Японские легенды о чудесах (IX—XI вв.) / Пер. с яп. А. Н. Мещерякова. М., 1984.
- Beyer St. The Cult of Tāra. Magic in Tibet. L., 1973.
- Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951.
- Gothi J. Modes of life of Theravāda monks. Helsinki, 1982.
- Govinda Anagarika. The Foundations of Tibetan Mysticism. L., 1972.
- Guenther H. V. Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore; N. Y., 1972.
- Hurvitz I. «Reader into Caesar» in early Chinese Buddhism // Sino-Indian Studies, Liebental Festschrift. Vol. 5, pt. 3—4. 1957.
- Le Goff J. La Naissance du Purgatoire. P., 1981.
- Maspero H. Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming // Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient. T. 10. P.; Saigon, 1910.

- Мураками Ёсими.* Ко со дэн-но синкё-ни цуитэ (О чудотворцах в «Гао сэн чжуань») // Тохо сюкё. 1961. № 17.
- Robinet J.* Metamorphoses and deliverance from the corps in Taoism // History of Religion. Vol. 19. 1979.
- Robinson R. H.* Mādhyamika in India and China. Madison; L., 1967.
- Schmidt-Clintzer H.* Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation des buddhistischer Universalgeschichten in China. Wiesbaden, 1982.
- Shendge-Zuberi M.* The union of wisdom and means: IX-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. USA, 1973.
- Snellgrove D. L.* The Hevajratantra. A Critical Study. L., 1959. (London Oriental Series, vol. 6).
- Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. I. Л., 1930; Vol. II. Л., 1932. (BB. XXVI).
- Wright A. F.* Buddhism and Chinese Culture: phases of interaction // Journal of Asian Studies. Vol. 17, N 1. 1957.
- Wright A. F.* Biography and hagiography: Hui-chiao's «Lives of eminent monks» // Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyosyo Kuoto University. Kyoto, 1954.
- Wright A. F.* Buddhism in Chinese History. Stanford, 1959.
- Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden, 1959.

---

# Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ. . . . .	5
<b>Индия</b>	
КАТЕГОРИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА БУДДИЙСКОГО ДУХОВНОГО УНИВЕРСУМА . . . . .	9
Семиотический инвариант буддийской культуры: постановка проблемы . . . . .	9
Общий обзор категорий буддийской культуры . . . . .	14
БУДДИЙСКАЯ КАРТИНА МИРА В ТРАДИЦИИ ПОСТКАНОНИЧЕСКОЙ АБХИДХАРМЫ . . . . .	24
Космология. . . . .	24
Абхидхармистская космография божественных форм благого рождения . . . . .	34
Неблагие формы существования . . . . .	49
Буддийская метаисторическая концепция. . . . .	70
Учение о вселенском правителе . . . . .	82
Ритмы метаистории . . . . .	99
ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ПРОСТРАНСТВЕ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. . . . .	110
Пратимокша — буддийское учение о преодолении безнравственности . . . . .	110
Концепция пути деятельности. Классификация неблагих путей деятельности, их диагностические критерии . . . . .	138
Следствия деятельности. Смертные грехи, их космологический смысл. . . . .	158
Путь Благородной личности. . . . .	181
<b>ТИБЕТ</b>	
БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА В ТИБЕТЕ . . . . .	199
Буддийский университет . . . . .	199
Трактат Дхармакирти «Ньяя-бинду» как введение в буддийскую логику и теорию познания. . . . .	214



Индотибетская тантрическая традиция . . . . .	230
Хеваджратантра . . . . .	246
<b>КИТАЙ</b>	
Буддийская культура в Китае. Начальный период. . . . .	271
Культурно-исторический тип буддийского монаха . . . . .	268
Буддийская народная культура в Китае IV—VI вв. . . . .	281
Категории буддийской народной культуры . . . . .	294
ЛИТЕРАТУРА . . . . .	311

серия

© ORIENTALIA

## КАТЕГОРИИ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

научное издание

ISBN 5-85803-153-6

Набор — *Т. В. Чудинова*

Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*

Технические редакторы — *Г. В. Тихомирова, Т. В. Чудинова*

Выпускающий — *О. И. Трофимова*

Макет подготовлен

в издательстве «Петербургское Востоковедение»  
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

ЛР № 065555 от 5.12.1997

Подписано в печать 19.07.2000. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Бумага офсетная. Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Объем 20 печ. л.

Заказ № 3265

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в Академической типографии «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



## СУХОЙ ТРОСТНИК

Поэзия эпохи Тан (VII—X вв.) в переводах Л. З. Эйдлина

Книжную серию «Драгоценные строфы китайской поэзии» издательство Центр «Петербургское Востоковедение» начинает книгой выдающихся поэтов средневекового Китая, живших при династии Тан (VII—X вв.). Стихи даны в переложении крупнейшего знатока и переводчика китайской поэзии Льва Залмановича Эйдлина (1910—1985).

В книге представлены поэты, составившие славу танской поэзии, лучшие их стихотворения неизменно украшают самые знаменитые собрания поэтической классики Китая.

## ПРОЗРАЧНАЯ ТЕНЬ

Поэзия эпохи Мин (XIV—XVII вв.) в переводах Ильи Смирнова

В этом сборнике представлена поэзия трехсотлетней династии Мин (XIV—XVII вв.), множество талантливых стихотворцев, продолживших традицию классической китайской лирики. Большинство поэтов вошло в знаменитую антологию, составленную в XVII в. известным литератором Шэнь Дэ-цянем.

Может быть никогда в многовековой истории китайской поэзии стихи не были такими прозрачными, отточенными, совершенными — поэты эпохи Мин поистине осуществили столь чаемый их великими предшественниками идеал «пресной» поэзии.

## ОСЕННЯЯ ХРИЗАНТЕМА

Поэзия Тао Юань-мина (IV—V вв.) в переводах Л. З. Эйдлина

Величайший китайский лирик Тао Юнь-мин — «поэт опрощения и винных чар» (В. М. Алексеев), представлен в нашей книге почти всеми сохранившимися до наших дней стихотворениями. Глубокие по мысли, проникновенные строки его уже более полутора тысячелетий вызывают неизменное восхищение знатоков поэзии в Китае.

Благодаря прекрасным переводам Л. З. Эйдлина поэта узнали и полюбили читатели в нашей стране.

## НЕБЕСНЫЙ МОСТ

Поэзия Гао Ци (1336—1374) в переводах Ильи Смирнова

Очередная книга серии «Драгоценные строфы китайской поэзии» знакомит читателей с творчеством Гао Ци, крупнейшего поэта эпохи Мин, автора замечательных стихов, изящной прозы, тонкой эссеистики.

Талантливый, яркий поэт, один из «четверых выдающихся из У», был казнен по ложному навету, обвиненный в участии в антиправительственном заговоре. Действительной причиной его гибели оказалось стихотворение, в котором он невольно задел неприкосновенную особу императора.

---



## СЕРИЯ «МИР ВОСТОКА»

### Е. А. Торчинов. ДАОСИЗМ. «ДАО-Дэ Цзин»

Будучи самым крупным исследователем данного вопроса, Е. А. Торчинов, написал книгу одновременно ученую и популярную. Ученую — потому что он занимается даосизмом уже много лет; популярную — потому что свои обширные знания он систематизировал доступно и увлекательно. Перед глазами читателя течет неспешная двухтысячелетняя история даосизма, рождаются и умирают знаменитые даосы-отшельники, алхимики, маги и чудотворцы, пишутся знаменитые книги и трактаты.

В качестве приложения к книге Е. А. Торчинов предлагает читателю плод своих многолетних трудов — художественный перевод всемирно известного «Дао-Дэ цзина», приписываемого таинственному Старцу-Младенцу, мудрецу Лао-цзы. И хотя русскому читателю доступен уже не один перевод великого даосского трактата, этот перевод не затеряется среди прочих.

### Т. В. Ермакова, Е. П. Островская. КЛАССИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ

Книга посвящена исходному (южноазиатскому) этапу истории этой мировой религии, возникшей в середине I тысячелетия до новой эры в среде индоарийской воинской аристократии. Опираясь на многолетний опыт изучения буддийских письменных памятников, созданных в Индии эпохи древности и раннего средневековья и вошедших в мировую сокровищницу религиозно-философской мысли, авторы написали очерк классического буддизма. Читателю предстоит узнать, каким образом складывалось собрание буддийских священных текстов (Трипитака), почему религия Шакьямуни отрицает идею Бога-Творца и вечной души, во что веруют буддисты, под влиянием каких идеалов оформились школы и направления буддийской классической философии. Читателю откроется закон кармы — космическая сущность любой осознанной деятельности и смысл тех нравственных предписаний, которыми руководствуются буддисты в повседневной жизни.

### А. А. Хисматулин. СУФИЗМ

Эта книга — одна из немногих попыток в отечественной и зарубежной ориенталистике осмыслить в целом столь многоплановое явление мусульманской культуры, как исламский мистицизм. В ней рассматриваются прежде всего духовные истоки суфизма, формы божественного избранничества, традиции обретения и наследования непосредственно пережитого духовного знания, их эволюция от мусульманской общины времен Пророка Мухаммада до организованных форм в виде суфийских братств, а также основные составляющие суфийского пути познания.

В заключительной части книги читатель впервые получит возможность ознакомиться с небольшим по объему, но важным по содержанию сочинением известного мусульманского мыслителя Абу Хамид Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058—1111) под названием «Божественное знание» («Илм-и ладуни»).

### А. А. Накорчевский. СИНТО

Настоящая книга — одно из немногочисленных в российской и мировой науке исследований, специально посвященных изучению системы традиционных японских верований, известной во всем мире как «синто».

Синто рассматривается неотрывно от японской истории, в большинстве его аспектов и проявлений — как в плане структуры, так и в плане исторических трансформаций, возникающих при взаимодействии с иными религиозными традициями.

Японская мифология и божества *ками*, синтоистские святилища и мистика в синто, демоны и духи — обо всем этом увлекательно рассказывает А. А. Накорчевский (Университет Кэйо, Токио), сочетая при том популярность изложения материала с научной строгостью подхода к нему.

---

*По поводу приобретения книг нашего издательства  
просьба обращаться в ЗАО ИТД «Летний сад».*

**В Санкт-Петербурге:**  
197136, Санкт-Петербург, Большой проспект П. С., д. 82  
(ст. метро «Петроградская», флигель во дворе).  
Тел.: (812) 232 21 04. Факс: (812) 233 19 62.  
E-mail: letnysad@mail.wplus.net.

**В Москве:**  
ул. Б. Никитская, д. 46 (ст. метро «Баррикадная» ).  
Тел.: (095) 290 06 88, магазин-салон;  
Б. Предтеченский пер., д. 7, склад-офис  
(ст. метро «Краснопресненская» ).  
Тел.: (095) 255 01 98. E-mail: letsad@aha.ru.

*По поводу заказа книг нашего издательства  
наложенным платежом по почте  
просьба обращаться по адресу:*  
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9,  
Издательство Санкт-Петербургского университета,  
отдел «Книга-почтой».  
Тел.: (812) 328 77 63.  
Факс: (812) 328 44 22  
E-mail: books@dk2478.spb.edu

*Адрес нашего издательства в Интернет:*  
**www.pvcentre.agava.ru**  
E-mail: pvcentre@mail.ru

Здесь вы можете оперативно узнать обо всех изданных книгах, о наших издательских новинках и планах, а также познакомиться с фрагментами из опубликованных текстов. Представлены также персональные страницы востоковедов, библиографические материалы, статьи и многое другое.

*За пределами Российской Федерации:*

**KUBON UND SAGNER**  
**BUCHEXPORT-IMPORT GmbH.**  
Heßstraße 39/41, Postfach 34 01 08,  
München, Deutschland-80328.

---